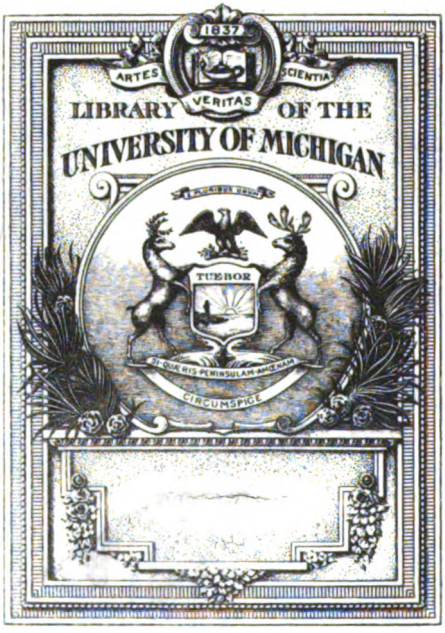
OTTMAR DITTRICH

GESCHICHTE DER ETHIK

DRITTER BAND

Digitized by Google



Digitized by Google

BJ
73
.D62

Digitized by Google

Digitized by Google

OTTMAR DITTRICH

GESCHICHTE DER ETHIK

DRITTER BAND

Digitized by Google

Digitized by Google

GESCHICHTE DER ETHIK

DIE SYSTEME DER MORAL
vom Altertum bis zur Gegenwart

Von

DR. OTTMAR DITTRICH
Professor der Philosophie an der Universität Leipzig

DRITTER BAND
Mittelalter bis zur Kirchenreformation

1 9 2 6
VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG

Digitized by Google

ALLE RECHTE VORBEHALTEN

G. PÄTZ'SCHE BUCHDRUCKEREI LIPPERT & CO. G. M. B. H. IN NAUMBURG A. D. S.

Digitized by Google

Philos.-Hist.
Harvard
10-24-29
20011

VORWORT

Mit dem vorliegenden dritten Bande ist dieses Werk so weit gediehen, daß nur noch der Schluß des Mittelalters, die vorkantische und die mit Kant beginnende übrige Neuzeit zu behandeln bleibt.

Über die allgemeine Absicht des Werkes habe ich mich in dem Vorwort zum ersten Bande ausgesprochen. Was den gegenwärtigen Teil betrifft, so behandelt er die vorreformatorische Periode des Mittelalters: der Zeit, in der das kirchlich-kulturelle Moment gegen das weltlich-kulturelle vorwiegt. In den bisherigen „Geschichten der Ethik" ist dies „katholische Mittelalter" wenig zu seinem Rechte gekommen, und man wird die Schwierigkeiten ermessen, die sich einer Neudarstellung gerade dieser an Mannigfaltigkeit der „Richtungen" ihresgleichen suchenden, in ethisch-geschichtlicher Hinsicht überreichen Periode vom 7. bis 16. Jh. entgegenstellen mußten. Eine zugleich meist primär-quellenmäßige und die umfangreiche Sonderliteratur (vgl. den Literaturnachweis von mehr als 1400 Nummern für die drei ersten Bände) hinreichend berücksichtigende Darstellung dieser Zeit mag schon als eine Art Leistung gelten; wie weit sie mir geglückt ist, habe ich natürlich nicht zu beurteilen.

Jedenfalls hat es an ehrlicher Bemühung nicht gefehlt, und auch die Titeländerung des Gesamtwerkes mag wohl als Beleg dafür herangezogen werden: Ursprünglich als historischer Teil einer „Moralphilosophie" gedacht, welche „Die Systeme der Moral" und „Die Moral als System" enthalten sollte, wurde das Werk bei seinem Übergang in den jetzigen Verlag wegen seines Umfanges, der über den anfänglich geplanten stoffgemäß längst hinausgewachsen war, zunächst zur „Geschichte der Ethik" verselbständigt; dies bedeutet zugleich eine vorläufige Beschränkung, die der vertieften Beherrschung des historischen Materials nur zugute kommen kann. Daß aber die Gründlichkeit und der wissenschaftliche Wert des Werkes schon nach seinen bisher vorliegenden Teilen anerkannt wird, darf ich mit einer gewissen Befriedigung nicht nur aus der günstigen Kritik entnehmen, die den beiden ersten Bänden zuteil geworden ist: Auch die Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft, die Vereinigung von Förderern und Freunden der Universität Leipzig und nicht zuletzt der Herr Verleger sind mir in einer Weise zu Hilfe gekommen, für die herzliche Dankesworte nur ein schwaches Echo bilden. So sei auch dieser Band von froher Hoffnung begleitet.

Gautzsch bei Leipzig,
im Juni 1926.

OTTMAR DITTRICH.

Digitized by Google

Digitized by Google

INHALTSVERZEICHNIS

ERSTER TEIL:

Das Mittelalter im Allgemeinen

ERSTES KAPITEL: Kirche und Staat 2
ZWEITES KAPITEL: Kirche und Einzelner 6
1. In Bezug auf das Denken 6
2. In Bezug auf Gefühl und Willen; Beginn der Entkirchlichung 11

ZWEITER TEIL:

Die ethische Entwicklung im Katholizismus und im Übergang zur Reformation

ERSTES KAPITEL: Kirchenzucht und Vorscholastik 21
1. Allgemeines 21
2. Kirchenzucht 28
A. *Bußwesen* 29
B. *Kirchenrecht und Ordenswesen* 38
3. Vorscholastik 49
ZWEITES KAPITEL: Scholastik und Mystik 57
1. Anselm von Canterbury 59
2. Pierre de Palais, genannt Abälard 67
3. Bernhard von Clairvaux 74
4. Die Zeit nach Anselm und Bernhard 81
A. *Die mehr scholastische Richtung* 83
a. Hugo und Richard von St. Viktor 83
b. Alexander von Hales 89
c. Bonaventura 100
d. Albert der Große 111
e. Thomas von Aquino 112
f. Johannes Duns Scotus 150
g. Der Terminismus oder Ockhamismus 171
h. Schulstreitigkeiten; Eklektizismus 181
B. *Die (mehr) mystische Richtung* 184
a. Die romanische Mystik 184
α. Die orthodoxe Richtung (Gerson) 184
β. Die heterodoxe Richtung 193

Digitized by Google

γ. Die theosophische Richtung 196
δ. Dante 201
b. Die germanische Mystik 211
α. Die heterodoxe Richtung 213
1. Die Vorläufer Meister Eckeharts 213
2. Meister Eckehart 215
3. Die übrige Heterodoxie 230
β. Die orthodoxe Richtung 230
1. Mystiker aus dem Kreise Eckeharts (Tauler, Seuse, Ruysbroeck, Theologia deutsch, Anonymus Greith usw.) 230
2. Die übrige Orthodoxie 246
γ. Nikolaus von Kues 255
DRITTES KAPITEL: Übergang zur Reformation 268
1. Allgemeines 268
2. Sektenwesen 272
A. *Rationalismus* 274
a. Dualismus 274
α. Metaphysisch-ethischer Dualismus (Neumanichäismus) 274
β. Wissenschaftsdualismus 277
1. Lateinischer Averroismus (Siger von Brabant) 277
2. Alexandrismus (Pomponatius) 281
γ. Dualismus von Wissen und Glauben (Nikolaus von Autrecourt) 284
b. Monismus 287
α. Metaphysischer Monismus (Pantheismus, Panentheismus) .. 287
β. Wissenschaftsmonismus (Roger Bacon) 288
B. *Biblizismus* 293
a. Vorbereitendes 294
b. Johannes von Wyclif 297
c. Die Zeit nach Wyclif 308
α. Anhänger Wyclifs (Lollarden, Huß, Hussiten, Böhmische Brüder) 308
β. Die letzten „Vorreformatoren" (Goch, Wesel, Wessel Gansfort) 319
3. Renaissance und Humanismus bis in die Anfänge der Reformation 326
A. *Die normale Richtung* 335
a. Dante, Rienzo, Petrarca 335
b. Von Boccaccio zu Erasmus 345
B. *Die rein heidnische Richtung* (Plethon, Machiavelli, Guicciardini) 379
C. *Die rein christliche Richtung* (Franz von Assisi, Savonarola) .. 386
ANMERKUNGEN (Quellennachweise und Zusätze) 393 — LITERATURNACHWEIS 433 — NACHSCHLAGEBEHELF 441.

★

Digitized by Google

ERSTER TEIL

Das Mittelalter im Allgemeinen

* * *

Die letzten Jahrhunderte des Altertums stehen unter dem Zeichen des Christentums auf dem Boden des römischen Weltreiches.[1]* Als verachtete Sekte in einem verachteten Volke hatte es begonnen. Beim Tode des Kaisers Marcus Aurelius (180) war es eine Religion und ein das ganze Reich umspannender Gemeindenbund, eine Kirche. Es war deutlich gesonnen, die ganze Welt zu erobern. Die römischen Kaiser des dritten Jahrhunderts, Decius und Diocletianus zumal, erkannten die Staatsgefährlichkeit dieser Idee kirchlicher Weltherrschaft. Ihre Christenverfolgungen waren ein mißglückter Versuch, sie zu unterdrücken. Konstantins des Großen Religionsedikt vom Jahre 313 stellt das Christentum den anerkannten heidnischen Kulten gleich. Die Kirche ist nun rechtlich in den Staat aufgenommen. Schon um 380 ist sie die alleinberechtigte Staatskirche. Die Synode von Konstantinopel begrüßt[2] Theodosius II. im Jahre 448 als „königlichen Hohenpriester", die Synode von Chalcedon Marcianus im Jahre 451 als „Priesterkaiser". Die heidnische Reaktion unter Iulianos Apostata war erfolglos geblieben. Nur auf dem Lande und unter den philosophisch Gebildeten der Großstädte hält sich das Heidentum noch vielfach. Seine philosophische Hochburg in Athen fällt erst im Jahre 529[3]*. Aber Heidentum und Häresie sind, außer der iulianischen Episode, schon seit dem Jahre 380 Staatsverbrechen.

Nun zur Macht gelangt, offenbart die Kirche erst recht ihre alten Ansprüche auf Weltherrschaft. Nicht im Osten. Dort ist die Entwicklung mit dem Cäsareopapismus[4] abgeschlossen. Die Länder der „orthodoxen" Kirche sind bis heute die klassischen Stätten der vollen Unterordnung der Kirche unter die politische Gewalt. Der Herr des Staates ist da ohneweiteres auch der Herr der Kirche. Der Osten, besonders Ostrom (Byzanz) hat darum, wie keine Renaissance, so auch kein eigentliches Mittelalter gesehen. Er ist ein Ausläufer der christlich modulierten Antike geblieben[5] und geht uns, abgesehen von der Rolle, die wir ihn bei der Entwicklung der Renaissance werden spielen sehen, nicht weiter an.

Ganz anders liegen die Dinge im Westen. Hier sucht die Kirche mit aller Macht das antike Staatskirchentum in ein umfassendes Kirchenstaatstum zu verwandeln und von da aus die gesamte Kultur kirchlich zu leiten. Im Kampfe mit der dagegen stehenden „Welt" entwickelt sich das Mittelalter. Es dauert so lange, als infolge dessen ein tatsächliches *Vorwiegen des kirchlich-kulturellen Momentes gegen das weltlich-kulturelle Moment* zu spüren ist. Das Zurücklenken des römisch-katholischen Kirchen-

Digitized by Google

staatstums in das protestantische Staatskirchentum macht dabei keinen wesentlichen Unterschied. Zu diktieren hört die Kirche über den Staat und im Staate erst auf seit dem Ausgange des dreißigjährigen Krieges, des „letzten, gewaltigen Ringens um das mittelalterliche Ideal der kirchlich geleiteten, von kirchlichen Zielen und Zwecken durchsetzten Kultur“[6]. Die allgemeinen Faktoren dieses Kampfes sind nun noch etwas genauer zu betrachten[7*].

ERSTES KAPITEL

Kirche und Staat

Politisch-kirchlich gesehen war das ausgehende Römerreich Staatskirchentum. Auch seine christianisierten germanischen Erben im Westen brachten nichts anderes auf. Weder die erst aus der arianischen Häresie herausgeholten Goten usw., noch die unter Führung der Franken direkt katholisierten Heidengermanen. Denn beide gehen, agrar- und privatwirtschaftlich denkend, von dem System der *Eigenkirche* aus. Die Kirche der Germanen lebt unter der Herrschaft des *Einzelnen*, auf dessen Grunde ihr Gebäude steht, dem es „gehört“. Der Grundherr, zunächst Laie, meist Adeliger bis hinauf zum König bezw. Staat, ist auch gewissermaßen kirchliche „Behörde“. Er hat über die „Pfründe“, das Kirchenamt samt seinen Einkünften, zu verfügen, sie dem Kleriker zu „verleihen“, ihn (lehnsrechtlich) damit zu „belehnen“. Die *Landeskirchen* der Langobarden, Westgoten, Angelsachsen, Franken wachsen so auf, die letztere ja weit größer, eine Reichskirche, aber doch nur eine neben den andern.

Bei dieser einzelstaatskirchlichen Auseinanderlegung wäre es geblieben, wenn nicht gleichzeitig die westkatholische zur *römisch-katholischen Kirche* aufgewachsen wäre. Aber als kurz nach 400 der Westgote Alarich sich Rom nähert, da klammert sich in des christlichen Dichters Prudentius Gesängen zuerst das übrig gebliebene römische Nationalgefühl an die Kirche. Zum römischen Bischof, dem *Papst*, nehmen die altrömischen Reste in Gallien, Spanien, Italien, den Alpenländern, Afrika ihre Zuflucht, als Attila um 452 in Italien einbricht. Er soll sich, der Sage nach, vor Leo I. d. Gr. gebeugt haben. Überall in den Provinzen ragen die Städte römischer Bevölkerung wie Inseln aus dem germanischen Meer. Ihre Bischöfe werden die Erben auch der bürgerlichen Verwaltung. Alle diese römischen Elemente, auseinandergerissen, verschiedenen germanischen Herren untertan, blicken nach Rom. Weit über das geistliche Gebiet hinaus steigen Ansehen und Macht des römischen Stuhles. In Gregor dem Großen faßt sich um 600 gleichsam diese Bedeutung des päpstlichen Roms als Erben der römischen Antike zusammen. Weltabkehr und Weltherrschaft schließen einen merkwürdigen Bund in Gregor dem Papstmönch. Die Kirche, der er vorsteht, ist eine *romanisierte* Kirche, in dem Barbarensturm die letzte geistige Einheit dessen, was von altrömischem Wesen noch da ist.

Digitized by Google

Sie versteht es trotzdem, sich so weit zu *germanisieren*, daß ihre Absicht der Herrschaft auch über das Germanentum wenigstens zeitweise erreicht wird. Sie macht den germanisch-rechtlichen Gedanken der Eigenkirche zu dem ihrigen. Sie wird überall, von den Bistümern und Abteien bis zu den Pfarreien und Kapellen hinunter, Grundbesitzerin, Großgrundbesitzerin. Ursprünglich in den Städten zu Hause und geldwirtschaftlich fundiert, wird sie bäuerlich. Die Bischöfe stellen sich dem grundbesitzenden Adel zur Seite, ja über ihn. Klerus und Adel werden die ersten Stände, das geistliche Fürstentum beginnt seinen Siegeslauf. Die Kirche ist nun gewappnet, sowohl über die inzwischen aus Römern und Germanen gemischten romanischen Nationen als über das erhalten gebliebene Germanentum zu herrschen.

Freilich muß sie dabei durch die Stufe der fränkischen Reichskirche gehen. Außer Süditalien und England ist zur Zeit Karls des Großen das ganze christliche Abendland nicht nur römisch, sondern auch fränkisch. Rom ist eine fränkische Stadt, der Papst ein fränkischer Reichsbischof, sein „Patrimonium", der „Kirchenstaat", zu dem schon von Gregor d. Gr. der Grund gelegt war, ein Stück fränkischer Reichserde und Reichskirche. Aber der Zerfall des Frankenreiches läßt die Kirche dies Joch alsbald abwerfen. Der westfränkische Klerus verbündet sich mit dem Papst, um durch die „pseudoisidorischen Dekretalien" den Weltherrschaftsanspruch der Kirche zu begründen. Für Nikolaus I. (858—867) heißt es schon: „Der König hat keine Bischöfe einzusetzen, keine Bischöfe zusammenzurufen, keinen Bischof zu richten. Des höchsten Bischofs Recht, Papstrecht, geht vor Königsrecht". Das universale Staatskirchentum Karls d. Gr. schlägt um in die *Forderung des universalen Kirchenstaatstums*. Die ganze Christenheit soll ein Kirchenstaat sein, der Papst der Kaiser, die weltlichen Fürsten wie die Bischöfe seine Vasallen.

Dieser ungeheure Anspruch wird nach langem Kampfe sogar für einen Augenblick verwirklicht. Innozenz III. (1198—1216) verteilt Deutschlands Krone; der englische König nimmt sein Inselreich von ihm zu Lehen; die von Aragonien und Bulgarien sind ihm botmäßig; selbst der machtvolle französische Herrscher Philipp II. August muß auf des Papstes Geheiß die Lösung seiner Ehe rückgängig machen. Im Osten wird Byzanz auf dem vierten Kreuzzug der lateinischen Welt und damit der römischen Kirchenform eingegliedert. Die Fürsten von Cypern und Jerusalem sind zusamt den abendländischen Fürsten durch Gesandte auf dem Laterankonzil von 1215 vertreten und fügen sich der geistlichen Heerschau an. Diese besteht aus nicht weniger als 71 Erzbischöfen und Patriarchen, darunter die von Konstantinopel und Jerusalem in Person, die von Antiochien und Alexandrien in Vertretung, im ganzen 412 Bischöfen, 800 Äbten und Prioren.

Aber dieser Höhepunkt päpstlicher Macht ist auch schon der Beginn des Niederganges. Um das deutsche Imperium, das sich in Friedrich II.

Digitized by Google

nochmals aufbäumt, vollends zu vernichten, verkauft das Sacerdotium seine Freiheit an Frankreich. Am Anfang des 14. Jahrhunderts ist der Papst vollkommen abhängig von den Franzosen, der Versuch, die abendländische Gesamtkirche zu einem päpstlich-theokratischen Gesamtstaat umzuformen, ist mißlungen. Es folgt das „Babylonische Exil" der Päpste in Avignon und dann (1378—1417) die große Kirchenspaltung, in der sich die abendländische Welt auf die beiden Kurien, die römische und die avignonische, verteilt.

Ja es scheint, als sollte die Kirche selbst bei Wiederherstellung ihrer Einheit (in Konstanz, 1417) die Macht nicht nur über den Staat, sondern auch im Staate vollkommen verlieren. *National- und landeskirchliche Bestrebungen* setzen jetzt allenthalben wieder ein, nachdem sie durch den Kampf gegen die geistliche Gerichtsbarkeit und die Steuerfreiheit der Geistlichkeit schon seit dem 12. Jh. vorbereitet waren. Gesamtpatronat und weltliche Gesamtvogtei über sämtliche Kirchen eines Territoriums führen zu einem mit der Universalkirche konkurrierenden *Territorialkirchentum*. Dieses nimmt die Besetzung der Kirchenämter und weitgehenden Einfluß auf die innere Verwaltung der Kirche für den Staat in Anspruch. Es drängt die bestallten Kirchenvertreter, z. B. Bischof und Archidiakon, zurück. So kommt es in England zur Staatskirche, in Frankreich zu den „gallikanischen Freiheiten", minder planmäßig in dem zerrissenen Italien und Deutschland zu ähnlichen Bildungen.

Doch ist all dies weniger gegen die Kirche als solche, denn gegen die Kurie, das Papsttum, gerichtet. Bischof bleibt Bischof, wenngleich vom weltlichen Herrn eingesetzt. Er ist dadurch oft noch unabhängiger in geistlichen Dingen als der papstgekorene. So werden denn die landeskirchlichen Ideen sogar von der Kurie selbst gegen die Kurie aufgenommen. Die „Reformkonzilien" des 15. Jahrhunderts (zu Konstanz, Basel) setzen den Gedanken des *Staatskirchentums* erst recht durch, weil er dem Bischof zugleich Selbständigkeit gegen den Papst verleiht. Das liegt ganz in der Linie des „Konziliarismus", nach dem das Konzil über dem Papste steht. Der Papst selbst muß zuletzt, um nur anderweit den Kampf gegen das ihn grundsätzlich und tatsächlich bedrohende Konzil führen zu können, seinen deutsch-landesfürstlichen Bundesgenossen bedeutende landeskirchliche Zugeständnisse machen.

Auch die *Reformation* bedeutet in *dieser* Hinsicht keinen wesentlichen Einschnitt. „Geradeaus führen die Wege der geschichtlichen Entwicklung von Basel nach Wittenberg und Worms"[8], d. h. zum Staatskirchentum. Nur gewinnt dieses auf protestantischem Boden zunächst doch noch einen anderen Sinn. Luther selbst betont zwar bloß, daß die weltliche Obrigkeit als „hervorragendes Glied der Kirche" berechtigt und verpflichtet sei, auf Grund ihres „Reformationsrechtes" der Kirche zu helfen. Und er denkt sich diese Hilfe nur als eine Abstellung kirchlicher Mißbräuche, als eine Reformation des Kultus, begreift unter dieser freilich

Digitized by Google

auch die Ausbildung, Entsendung und Anstellung von Geistlichen, die Gottes Wort lauter und rein predigen. Die gesamte kirchliche Regierungsgewalt einschließlich der Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit, also die „Jurisdiktion" nach katholischem Muster, oder gar die Lehrgewalt dem Landesherrn einräumen zu wollen, daran hat er nie gedacht. Der Landesherr ist ihm zeitlebens der „Notbischof" der Landeskirche geblieben, der seinen Liebesdienst nur leistet, „bis die Sache mit den Bischofen geendet"[9], will sagen bis an die Stelle des katholisch-monarchischen überall das evangelisch-genossenschaftliche, also demokratische Gemeindeprinzip getreten sei. Aber Luthers gläubige, durch freiwilligen Zusammentritt gebildete Idealgemeinden sind nirgends verwirklicht worden. Die weltlichen Machthaber ziehen sich alsbald auf den altgermanischen Gedanken der Eigenkirche zurück. Sie verbinden ihn mit dem „reformationsrechtlichen" Grundsatze „cuius regio, eius religio (wessen Gebiet, dessen Religion)". Und sie gestalten von hier aus einen *neuen Cäsareopapismus* in Form von Territorialkirchentum. In Genf gründet Calvin ein theokratisch-demokratisches Gemeinwesen, in dem die kirchliche Gemeinde mit der politischen zusammenfällt. Es schlägt zwar sofort ins Aristokratische um, aber der weltlichen Obrigkeit die Ausübung der Kirchengewalt zu übertragen, ist es weit entfernt. Es ist im Gegenteil schon wieder *Kirchenstaatstum*, nur daß die hierarchische Gliederung beseitigt ist und Laien zur kollegialen Organisation herangezogen werden. Und dies ist schließlich auch der Sinn des neuen Cäsareopapismus wie der zwinglianischen Gemeindeeinrichtung: Wird in dieser die Ausübung der Kirchengewalt der weltlichen Obrigkeit übertragen, so ist es eben doch die Kirche, die sie ihr überträgt. Die Kirche erteilt das Mandat, bei ihr ruht die Gewalt ursprünglich. Es ist im Grunde nichts anderes wie wenn die katholische Kirche die Staatsobrigkeit als den weltlichen Arm ansieht, der ihre Anordnungen vollstreckt. Das *absolute Staatskirchentum* wirkt nicht anders als das absolute Kirchenstaatstum eines Innozenz III. oder eines Calvin.

Es hat sich ebensowenig halten können wie jene beiden Bildungen. Nach den schweren Kämpfen zwischen Reformation und Gegenreformation muß im Westphälischen Frieden (1648) der Grundsatz „cuius regio, eius religio" eingeschränkt werden. Derart, daß in weitem Umfange ein *„Simultaneum"* daraus hervorwächst, d. h. die „paritätische" Gleichberechtigung der Katholiken, Lutheraner und Reformierten zur öffentlichen Religionsübung innerhalb eines Staates. Das hat zweierlei Folgen; den Verlust der Kirchenmacht über die andern Konfessionen in einem und demselben Staatsgebiet, und das Verschwinden der einen „Staatsreligion" zugunsten mehrerer gleichberechtigter. Die Indifferenz des Staates gegenüber der Kirche und Religion wird dadurch vorbereitet; die Trennung von Kirche und Staat muß früher oder später nachfolgen. Vorläufig aber ist mindestens *keine Kirche mehr unbedingt vorherrschende Kulturmacht;* in keinem

Digitized by Google

konfessionell gemischten Staatsgebiete. Damit bricht gegenüber dem Mittelalter die Neuzeit an. —

Wie es zu alledem kommt, wird ersichtlich, wenn man zusieht, welche Ansprüche die mittelalterliche Kirche nicht mehr an sich selbst und den Staat, sondern an das Denken, Fühlen und Wollen des *einzelnen Menschen* in Kirche und Staat stellt, und wie dieser auf jene Ansprüche antwortet.

ZWEITES KAPITEL

Kirche und Einzelner

1. IN BEZUG AUF DAS DENKEN

Wie die Kirche das *Denken* des einzelnen Menschen zu beherrschen sucht und weithin beherrscht, tritt aufs schärfste am Ausgang des „hohen" Mittelalters, im 13. Jh., hervor. Wenigstens läßt es sich am besten an der damals (bis 1254) entstandenen größten mittelalterlichen Enzyklopädie ermessen, dem „Größeren Spiegel (Speculum majus)" des Vinzenz von Beauvais. Denn „jede Kunst und jedes Wissen", heißt es in desselben Autors Schrift über Prinzenerziehung, „muß der göttlichen Wissenschaft, welche zur Erbauung d. h. für Glauben und Rechthandeln gegeben ist, dienen, und darauf, als auf seinen Zweck und sein Ziel, bezogen und gerichtet werden. Wie nämlich Gott das Ende aller Dinge ist, so ist auch die Gottesgelahrtheit, die von göttlichen Dingen handelt, Endzweck aller Künste."[10]

Er hätte ebensowohl sagen können: Anfang aller Künste und alles Wissens. Der Plan des „Größeren Spiegels" ist nämlich durchaus von der „heiligen Geschichte" bestimmt. Es soll darin von dem Schöpfer und der Schöpfung, von dem Falle und der Wiederherstellung des Menschen und zuletzt von der allgemeinen Weltgeschichte gehandelt werden.[11]

Folgerichtig ist der erste, der „Naturspiegel", dem gewidmet, was Vinzenz herkömmlicherweise als Naturwissenschaft ansieht. Es gibt, so beginnt er, fünf Arten der Schöpfung. Die erste ist die Erschaffung des in Gott verharrenden Urbildes der Welt, der platonischen Ideen oder aristotelischen Allgemeinbegriffe oder, nach christlicher Auffassung, des Sohnes als „Wort" d. h. Inbegriff der Ideen. Die zweite ist die Schöpfung der Welt aus nichts nach diesem Urbild, d. h. aber nur die Schaffung der Engel und der noch ungeschiedenen und ungeformten Elemente. Die dritte ist die Gestaltung der Sinnenwelt durch Scheidung und Formung der elementaren Materie. Die vierte ist die zeitliche Entfaltung der Welt durch Fortpflanzung; sie geschieht aber nicht durch neue Schöpfungsakte Gottes, sondern durch die in der dritten Schöpfung der Materie erteilte Kraft und Gesetzmäßigkeit; ausgenommen ist davon nur die Neuschöpfung jeder einzelnen Menschenseele, die Geburt des Sohnes in der Jungfrau, u. ä. Die fünfte Schöpfung endlich findet am Ende der Zeiten statt, indem die gesamte verderbliche Materie in unverderbliche umgeschaffen wird. — Und nun die nähere Ausführung. Wie die Ideen im dreieinigen Gott existieren; wie das Urlicht der Feuersphäre (des Empyreums) von Gott und den hierarchisch gegliederten Engeln als Vermittlern der Gotteskräfte an die niederen und körperlichen Dinge einschließlich des Menschen erfüllt ist; wie das Böse als intellektuale Finsternis im Gegensatz zum Urlicht entsteht und dämonisch-spiritual in das Blut, aber nicht die Seele des Menschen dringt; wie der irdische Himmel als Kristallhimmel und erster Beweger alles durch Gott mittelst seiner Bewegten entsteht; wie die Wasser ge-

Digitized by Google

sammelt, die Gestirne, Vögel, Fische, anderen Tiere, endlich der Mensch, geschaffen werden; — all dies wird im Schema des biblischen Sechstagewerkes dargestellt. Alles Physikalische wie die Optik und Farbentheorie, Untersuchungen über Gesichtssinn und Spiegel, schließt sich daran. Astronomische und meteorologische, geologisch-geographische, mineralogische, zoologische, botanische, psychologisch-physiologische, aber auch astrologische und medizinische sowie erkenntnistheoretische Erörterungen verbinden sich damit. Der siebente, der Ruhetag, gibt endlich Anlaß, mit einer Darstellung des Menschen vor und nach dem Falle und einer vorläufigen Theorie der Sünde den Übergang zum zweiten, dem „Lehrspiegel", zu machen.

Dieser selbst, der Lehrspiegel, bietet eine Übersicht der gesamten Wissenschaften und Künste, auf Grund folgenden Gedankenganges. Auf den Fall des Menschen folgt seine Wiederherstellung. Das Böse hat zwei Wurzeln: Unwissenheit und Begierde. Die Wiederbringung geschieht daher erstens durch die Wissenschaft, welche die Unwissenheit behebt, und zweitens durch die sittliche Läuterung, welche die Begierden zu bezwingen befähigt. — Zuerst also die Wissenschaft, deren System Vinzenz nach einer pädagogischen Einleitung eigentümlich aufbaut. Er folgt nicht dem gewöhnlichen Trivium und Quadrivium, sondern teilt die sieben freien Künste in die zwei Gruppen des Denkens und Messens ein. Zu der ersteren Gruppe rechnet er Grammatik, Logik und Rhetorik nebst Poetik, zu der letzteren Gruppe Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie. Zwischen beide Gruppen aber schiebt er nach einem anderen Schema alle übrigen Wissenschaften und Künste ein. So werden zunächst in drei Büchern, ihrem bekannten mittelalterlichen Inhalte nach, Grammatik nebst Vokabular, Logik und Rhetorik mit Poetik vorgetragen und der ganze fernere Stoff in neun Bücher der „praktischen Künste" und vier Bücher der „theoretischen Künste" geschieden. Die „praktischen" Wissenschaften zerfallen dabei wieder in die moralischen (Monastik oder Ethik, Ökonomik und Politik) und die „mechanischen Künste" (Handwerke, Medizin als Praxis). Die Medizin als Theorie d. h. Anatomie, Physiologie, Pathologie, spezielle Krankheitslehre, leitet zu den theoretischen Wissenschaften über: Physik oder Naturphilosophie mit einem kurzen Auszug aus dem „Naturspiegel" über Welt, Erde und Naturgeschichte. Den Schluß bildet die Metaphysik und, als Krone des Ganzen, natürlich die Theologie, „auf die gleichsam wie auf ein Ziel alle andern [Wissenschaften] allgemein hingeordnet sind und ihr gleichsam als einer Königin vielfältig dienen"[12].

Sodann der „Sittenspiegel", der aber leider nicht von Vinzenz selbst ausgeführt ist (er versparte die besonders reich geplante Ausführung bis zuletzt, starb jedoch, etwa 1264, darüber hinweg)[12a]. Er ist durch die Notwendigkeit motiviert, den Menschen mittelst des höchsten pädagogischen Zieles, der Moral, wiederherzustellen. Das erste ist dabei die Tugendlehre. Sie handelt von den inneren und äußeren Gründen des Handelns. „Begehrliche" und „zornmütige" Leidenschaften spielen dabei eine Rolle: Liebe und Haß, Verlangen und Abscheu, Lust und Schmerz, Freude und Traurigkeit, Furcht und Mut, Zorn, alles im Gegensatz zur Apathie. Aber auch der Teufel hat daran Teil, ebenso wie das göttliche, Natur- und menschliche Gesetz und die Gnade. Die Tugenden wirken ferner mit, die theologischen wie die Kardinaltugenden. Auch die Laster und endlich die Gnadengeschenke Gottes, die zwölf Früchte des Geistes nach Gal. 5, 4 und die sieben Seligkeiten nach Matth. 5, 3 ff. Es folgt sodann die Lehre von den Letzten Dingen, unter dem Gesichtspunkte, wie wichtig es für den Menschen sei, den Tod stets vor Augen zu haben und durch den Blick auf die Dinge nach dem Tode das Gemüt in Furcht zu erhalten und anzueifern. Dazu dient insbesondere eine sehr ausführliche Darstellung der Höllenstrafen und Himmelsseligkeiten, mit scharfer Betonung der ersteren. Wie denn überhaupt das Ende dieser Ethik fast ganz der Sündenerörterung gehört: Die Sünde nach ihrem allgemeinen Wesen, ihre Einteilung und Sonderbehandlung nach dem Schema der sieben Hauptsünden, Buße, Beichte, Fasten, Gebet als Bußwerk, darum dreht sich schließlich alles.

Dinge übrigens, die auch in der Einleitung des vierten, des wiederum von Vinzenz selbst herrührenden „Geschichtsspiegels" schon kurz behandelt sind. Der Mensch, heißt es hier, ist in Unwissenheit, Begehrlichkeit und Schwäche gefallen. Aber Gott gibt ihm wieder Weisheit, Tugend und Notwendigkeit. D. h., durch die theoretische und praktische Erkenntnis

Digitized by Google

sowie die Mechanik überwindet der Mensch die Wirkung der Sünde. So im allgemeinen. Wie aber im einzelnen, das zeigt eben die Weltgeschichte von der Schöpfung bis 1253 n. Chr.; charakteristischerweise so, daß Vinzenz dabei stets mehr die erfreulichen Seiten hervorhebt, die großen Regenten, die Weisen und Gelehrten, die ausgezeichnetsten sittlichen Charaktere. Über alles, was den Menschen von der schlechten Seite zeigt, eilt er dagegen sichtlich hinweg.

Vinzenz hat also eine durchweg (im guten Sinne) tendenziöse Arbeit geleistet. Er spricht dies auch in seiner Vorrede geradehin aus: In Auszügen aus christlichen und heidnischen Schriftstellern, „Autoritäten", und in eigenen Ausführungen will er alles systematisch ordnen, was zur Darstellung des Dogmas und der Sittenlehre gehört. Alles, was zur Erweckung liebevoller Versenkung in Gott, zur Auslegung des mystischen Sinnes der heiligen Schriften, zur wörtlichen oder symbolischen Erklärung der Wahrheit dienen kann, soll darin seine Stelle finden.

Die Wissenschaft, die er so gewinnt und in seinem System niederlegt, gehorcht offenbar dem Grundsatze der *Scholastik*. Es ist Schulwissenschaft, d. h. die „Philosophie" und Theologie, wie sie in den Schulen zumal des hohen Mittelalters gelehrt und gelernt wurde. Es ist eine zuerst und zuletzt theologische „Wissenschaft, welche die Offenbarungslehren, wie sie durch das unfehlbare Lehramt der Kirche dargeboten werden, im Glauben erfaßt, dann aber von ihnen als Prinzipien ausgehend durch Vernunftschlüsse neue Kenntnisse über Gott und göttliche Dinge zu gewinnen sucht, die geoffenbarten Wahrheiten durch natürliche Wahrheiten beleuchtet und Angriffe auf dieselben abweist"[14]. „Credo ut intelligam", *„erst muß ich glauben* [und *kirchlich* glauben], *dann kann ich wissen"*, so hat es Anselm von Canterbury, der sich übrigens dabei nur auf Augustinus stützt[15*], schon im 11. Jh. formuliert; und schließlich ist der Grundsatz ja bereits alexandrinisch[16*]. Er ist aber in Kraft geblieben nicht nur für die strenge Scholastik selbst, insofern sie Gelehrsamkeit ist. Er tritt außerdem auf als *kirchliche Forderung an die Allgemeinbildung der Geistlichen wie Laien*, solange die Scholastik überhaupt währt, also auch für die protestantische Scholastik bis ins 17. Jh. hinein[17].

Es ist kein Wunder, daß sich diese Forderung in jenen Zeiten auch weithin durchgesetzt hat. Die Kirche hätte nicht im kriegerischen Barbarensturm der Völkerwanderung die einzige friedliche und zugleich höhere geistige Macht sein müssen, wenn es anders hätte sein sollen. So aber behielt sie die damals von ihr weitergesponnenen Bildungsfäden als Zügel in der Hand, mit denen sie die Völker jahrhundertelang geistig lenkte. Sie beherrschte in der katholischen Zeit in Pfarr- und Dom-, in Kloster- und Stift-, in Hofschule der Fürsten und Universität das Bildungswesen der Geistlichen und Laien fast vollständig. Selbst die Stadtschulen blieben lange in strenger kirchlicher Abhängigkeit; ebenso der Privatunterricht in Schulen und durch einzelne Lehrer. Und überall war es, wie gesagt, die scholastische Auffassung, die sich da geltend machte. Wie es schon Hrabanus Maurus (etwa 784—856) treffend ausdrückt: „Die Grammatik

Digitized by Google

zeigt die Auslegungskunst der alten Poeten und Geschichtschreiber, nebst der Fertigkeit, fehlerfrei zu reden und zu schreiben. Man kann ohne sie die Tropen und uneigentlichen Redensarten der heiligen Schrift nicht verstehen, folglich den rechten Sinn des göttlichen Wortes nicht ergreifen. Auch die Prosodie darf man nicht vernachlässigen, weil in den Psalmen so viele verschiedene Versarten vorkommen; daher ist die fleißige Lesung der alten heidnischen Dichter und wiederholte Übung in der Dichtkunst nicht zu versäumen. Nur müssen die alten Dichter vorher sorgfältig gesäubert werden, damit nichts darin bleibt, was auf Liebe und Liebeshändel, und auf die heidnischen Götter Bezug hat. Die Rhetorik, welche die verschiedenen Gattungen und die Hauptteile der Rede nebst den dazu gehörigen Regeln angibt, ist nur solchen Jünglingen wichtig, die noch nichts Ernsteres zu betreiben haben, und muß nur aus den heiligen Vätern gelernt werden. Die Dialektik hingegen ist die Königin aller Künste und Wissenschaften. In ihr wohnt die Vernunft: sie zeigt sich hier, bildet sich darin aus. Nur die Dialektik allein kann Kenntnisse und Weisheit verleihen; sie zeigt allein, was und woher wir sind, lehrt uns allein unsere Bestimmung; durch sie lernen wir allein das Gute und Böse usw. kennen. Und wie nötig ist sie einem Geistlichen, um den Ketzer bekämpfen oder besiegen zu können! Die Arithmetik ist wegen der Geheimnisse wichtig, die in den Zahlen enthalten sind; auch fordert die Schrift zu ihrer Erlernung auf, da sie von Zahlen, Maß usw. handelt. Die Geometrie ist nötig, weil in der Schrift bei dem Bau der Arche Noah und des salomonischen Tempels Zirkel aller Art vorkommen. Musik und Astronomie sind Bedürfnisse des Gottesdienstes, welcher ohne Musik nicht mit Würde und Anstand und ohne Astronomie nicht in festen und bestimmten Tagen gefeiert werden kann."[18]

Freilich ist dies nur auf die Bildung der Geistlichen berechnet. Aber auch für die Laienbildung stand damals die sacra pagina, die später sogenannte Theologie, durchaus als Kanon des in der Schule zu Bietenden da, so bescheiden es für das „Volk" sein mochte. Vaterunser, Glaubensbekenntnis, einige Sätze über das, was man der Kirche schuldet, bedeutete ein Lehrziel, das, bei Prinzen und Adeligen etwas höher, nebst Lesen, Rechnen, etwas Grammatik und Musik sowie Lateinsprechen und Versemachen, nicht allzu schwer zu erreichen war. Nicht einmal Schreiben gehörte immer dazu; dieses behielt sich der Klerus als ein mächtiges Mittel, seinen Einfluß zu bewahren, in der Regel vor.

Von diesen Brosamen vom Tische des reichen Geistlichen konnte das Laienvolk auf die Dauer nicht leben. Es mochte hingehen, daß Dichter wie Wolfram von Eschenbach und Ulrich von Lichtenstein auf geistliche Schreiber angewiesen waren. Der Kaufmann und verkaufende Handwerker konnte, als das Bürgertum seinen Aufschwung nahm, auch das Schreiben nicht entbehren. Man wollte bei Briefen, Listen- und Bücherführung nicht mehr den hilfreichen Geistlichen dabei haben. Für die städtische

Digitized by Google

Gesamtheit wird die selbständige Führung der Verwaltung auch in Bezug auf das Schriftwesen notwendig. Wie aus den Kanzleien der Fürsten werden die Kleriker aus den städtischen Schreibstuben durch schrift- und immer öfter auch rechtskundige weltliche Beamte verdrängt. Die städtischen Schulen, in denen diese Kräfte großenteils ausgebildet werden, entringen sich allmählich der geistlichen Alleinherrschaft. Die ganze *Laienbildung*, auch soweit sie an den ursprünglich völlig geistlichen Universitäten geholt wird, *verselbständigt sich*. Die Artistenfakultät gewinnt größere Bedeutung neben der theologischen, das Studium des römischen Rechts neben dem des kanonischen. Die Medizin kommt unter arabisch-jüdischen Einfluß, der übrigens auch für die Scholastik von größter Bedeutung gewesen ist[19*]; gilt ja doch überhaupt, daß das mittelalterliche Leben weithin von der *arabischen Kultur* berührt war, schon vor den Kreuzzügen und dann durch sie, von Spanien, Süditalien und dem Orient her, aber auch später, so daß dadurch sogar in letzter Linie der Boden für den *Humanismus* mitbereitet wurde[20]. Denn auch dieser wächst sich jetzt aus zu einer die Erneuerung antik-klassischer Bildung in Schule, Literatur und Leben bezweckenden Studienrichtung, welche die „Humanität" in den Mittelpunkt stellt; welche die harmonisch-gleichmäßige Ausbildung und Disziplinierung aller im Menschen schlummernden Triebe und Kräfte will, nicht nur des religiösen Triebes als eines, der alle anderen beherrschen soll.

Damit ist, da zu jenen Kräften hauptsächlich auch die selbständig gedachte menschliche Vernunft gehört, die Alleinherrschaft der Kirche über das Denken eigentlich prinzipiell zu Ende. Aber die Kirche reckt sich dagegen natürlich auf. Wie sie sich schon früher gegen die noch erhalten gebliebenen, die Lehrtraditionen der alten Welt fortsetzenden weltlichen Grammatikerschulen aufgereckt hatte, und gegen deren Ableger, die „Privatschulen, Herde des Heidentums". Wie sie insbesondere gegen das war, was sich innerhalb der Scholastik selbst an „allzu" vernünftigem Geist, in Gestalt von Abälard und anderen, erhob. Es bedurfte also, und nicht nur gegen die katholische, sondern auch gegen die protestantische Scholastik, doch noch eines erneuten Ansturmes. Er kam mit der gewaltigen Entwicklung der modernen, auf rein mathematisch-kausale Erkenntnis gestellten *Naturwissenschaft* im 16. und 17. Jh. Galileis „Und sie [die Erde] bewegt sich doch [trotz aller Kirchenlehre]" ist dafür charakteristisch, mag es gleich in dieser Form niemals gesprochen sein. Von da an ist es mit der Vorherrschaft der Kirche auf dem Gebiete des Denkens für immer zu Ende. „Was den Umfang des Wissens betrifft", so heißt es nunmehr, „sind wir nach wie vor überzeugt, von unendlich Vielem nichts zu wissen. Aber was den Grad angeht, so *kommt unsere Erkenntnis* in Geometrie und Arithmetik, daher *in der Naturwissenschaft, der göttlichen geoffenbarten Erkenntnis an objektiver Gewißheit gleich*. Denn sie langt zu, die Notwendigkeit zu begreifen, über die es eine größere

Digitized by Google

Gewißheit nicht gibt."[21] Dabei bleibt es. An die Seite des Gegensatzes zwischen Gläubigen und Ungläubigen tritt je länger je mehr der Gegensatz zwischen Gebildeten und Ungebildeten. Und die Bildung ist nicht mehr die ausschließliche Domäne der Kirche und ihrer nächsten Glieder, der Geistlichen.

2. KIRCHE UND EINZELNER IN BEZUG AUF GEFÜHL UND WILLEN; BEGINN DER ENTKIRCHLICHUNG

Der Humanismus, insofern er aus der Scholastik herausführt, hat außer seiner objektiven Seite, die der harmonischen Ausbildung aller im Menschen schlummernden Triebe und Kräfte zugewandt ist, ein subjektives Angesicht. Er ist, von da her betrachtet, *Gefühl:* Liebe zur Antike auch in ihrer heidnischen Gestalt. Das bedeutet, wenn dabei jene Antike um ihrer selbst willen, nicht als bloßes theologisches Bildungsmittel geliebt wird, eine weitere Beeinträchtigung der kirchlichen Ansprüche. Augustinus hatte gesagt, nur Gott sei um seiner selbst willen, alles andere nur um seinetwillen zu lieben, vor allem natürlich die Kirche als die objektive Heilsanstalt, ohne die man nicht selig werden kann[22*]. Die mittelalterliche katholische Kirche sagt auch so, aber sie meint noch mehr.[23] Sie fühlt sich als der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, sich stets erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, dessen andauernde Fleischwerdung. Sie fordert darum von ihren Gläubigen, gleichwie Gott selbst geliebt und verehrt zu werden. *Frömmigkeit*, jene eigentümlich religiöse Funktion, die übrigens außer Gefühl und vom Denken noch verschiedener Glaubenserkenntnis auch den *Willen* des Menschen als wesentliches Moment enthält, ist ihr gleich *Kirchenfrömmigkeit*. Sie fordert sie restlos, nach allen ihren Richtungen in Gesinnung, Äußerung und Betätigung.

Zunächst mit Bezug auf den *Glauben*. Der Glaube, gilt in dieser Hinsicht, ruht auf *Tradition*, d. h. dem fortwährend die Herzen der Gläubigen belebenden Wort Gottes, und diese kann nur kirchliche Tradition sein. Denn nur die Kirche als solche, als gottmenschliche Anstalt, ja als der ewig sich verjüngende und so sich ewig offenbarende Gottmensch selbst, hat ja die Wahrheit; nur sie kann sie untrüglich und unfehlbar mitteilen. Der einzelne als solcher dagegen hat sie nicht. Er ist ein fehlbarer Mensch; er vermag sie daher auch weder untrüglich und unfehlbar auf andere zu übertragen noch in der eigenen Seele zu verwurzeln; dies gilt selbst für den Papst, der unfehlbar ist nur als das sichtbare Haupt der Kirche d. h. Christi auf Erden, keineswegs als einzelner Mensch. (Wie auch das Konzil unfehlbar gedacht ist nur als Vertretung der Kirche, keinesfalls als Summe der Konziliare, irrungsfähiger Menschen gleich allen andern.) Auch aus der heiligen Schrift kann der einzelne die Wahrheit nicht ohneweiteres schöpfen. Die Schrift muß ihm zur Vermeidung des Irrglaubens von der Kirche erklärt werden. Die fortlaufende, nur im

Digitized by Google

Ausdruck sich den jeweiligen Zeitbedürfnissen anpassende Erläuterung und Ergänzung der Schriftlehre ist das *Dogma*. Dieses, und somit wieder die Tradition, bildet dann weiterhin in seiner jeweiligen Gesamtheit die Norm, die Richtschnur der Schrifterklärung, die *Glaubensregel*. Alles kommt so schließlich nicht mehr auf den Glauben des einzelnen, sondern auf den *Kirchenglauben* hinaus. Ihm, also der *kirchlichen Autorität*, hat sich der einzelne unbedingt zu fügen. „Wer da will selig werden, der muß vor allem [diesen,] den katholischen Glauben haben" und „ganz und unverletzt bewahren"[24]. Haben und bewahren bis hin zum Wunderglauben an die Transsubstantiation, die sich beim Meßopfer immer wieder vollziehende wunderbare Umwandlung der ganzen Substanz des Brotes und Weines in die Substanz des Leibes und Blutes Christi[25*], mit deren Dekretierung die Kirche ihr Dogmengebäude im Jahre 1215 vorläufig krönt. Die Forderung ist unerbittlich. Ihr hat sich der katholische Christ in Demut und Ehrfurcht unterzuordnen, in Ergebung und Vertrauen, in Dankbarkeit, daß ihm solche Glaubenserkenntnis wird. Und in kindlichem Gehorsam, insbesondere sobald es heißt: „Zurück zu der wahren Lehre, von der du dich in Unverstand oder gar frevlem Übermut entfernt hast."

Die Kirche fordert von ihren Gläubigen nicht nur bis zum Opfer des Verstandes und Willens (sacrificium intellectus et voluntatis) gehende *Unterwürfigkeit* unter die Kirchenlehre. Sie will auch, daß diese und überhaupt das Christentum mit *Eifer* von ihnen festgehalten, verteidigt und in der Welt verbreitet werde. Sie predigt außer Glauben und Liebe *heiligen Zorn* und *Haß* als Mittel der Gottesliebe. Sie will nicht, daß die heiligsten Güter und Stätten des Christentums in den Händen von Ungläubigen und Irrgläubigen bleiben. Sie segnet die Waffen der Streiter für Kreuzzüge gegen Heiden und Ketzer. Sie schafft gegen diese und Hexen die Inquisition und kennzeichnet deren Wirksamkeit ebensowohl als frommes Tun wie die Vollstreckung ihrer Urteile durch den „weltlichen Arm". Sie fördert die Mission besonders durch die Orden von den Benediktinern an bis zu den Jesuiten nebst deren Nachfolgern. Überall aber erwartet sie dabei nicht bloß schlichte Beteiligung, sondern *Begeisterung* für die Sache. Wie sie auch selbst zum Teil mit *mystischer Christusliebe* ihrer Bekenner vorangeht und so heiliges Feuer entzündet nicht nur in den Herzen ihrer Heiligen d. h. derer, die auf dem Wege zur Vollendung am weitesten fortgeschritten sind schon in ihrem irdischen Dasein.

In ihrem irdischen Dasein, als Glieder der noch „streitenden" Kirche. Denn, wie schon Gregor d. Gr. gelehrt hat[26*], mit dem Übergang aus diesem in das jenseitige selige Leben scheiden ja auch die Heiligen nicht aus der Gemeinschaft der Kirche aus. Wohl treten sie dann erst recht ein in den Liebesverband mit den Engeln, mit Gott und der jungfräulichen Mutter Gottes. Aber außerdem bleiben sie in Liebe verbunden nicht nur den abgeschiedenen „armen Seelen", die zur Seligkeit noch

Digitized by Google

durch das Fegefeuer gehen müssen, sondern auch denen, welche auf Erden noch darum zu ringen haben. Sie wirken unter diesen insbesondere durch die heiligen Kräfte fort, die sie während ihrer eigenen irdischen Pilgerfahrt entwickelt haben. Sie sind ihnen bleibende Vorbilder echt christlichen Lebens. Sie wirken endlich, das ist ebenfalls fester Kirchenglaube, indem sie für sie als ihre Brüder zu Gott flehen, auf daß er sich ihrer Schwäche erbarme. Sie sind in allen diesen Beziehungen der Anrufung (um Fürbitte) und der Verehrung vonseiten der noch Unvollkommenen im höchsten Grade würdig. So zwar, daß die Heiligenanrufung und -verehrung von der Kirche wohl nicht geboten, aber doch als „nützlich und heilsam" immer wieder empfohlen wird. Indes geht es damit wie mit den „Evangelischen Räten". Die Empfehlung wird hinterher doch zu einer Art Gebot. Soll es, so heißt es nämlich weiter[27], zu der jedenfalls gebotenen *Anbetung Gottes in Christo* kommen, so ist der Christ geradezu genötigt, Heilige zu verehren. Ihr Glanz ist die Ausstrahlung der Herrlichkeit Christi, ein Beweis seiner unendlichen Macht, die aus Staub und Sünde ewige, lichtdurchdrungene Geister hervorzurufen vermag. Wer darum Heilige verehrt, der verherrlicht Gott in Christus, aus dessen Kraft sie hervorgegangen sind und von dem sie zeugen. Außerdem aber macht er sich durch die mit Anrufung verbundene Heiligenverehrung der Fürbitte der Heiligen teilhaftig, also eines Gnadenmittels, das seinerseits wieder mit einer, und zwar letzten Reihe von Forderungen der Kirche zusammenhängt.

Denn diese wie der Engel und der Mutter Gottes Fürbitte ist in der Regel nur bei *Heiligen-, Engel- und Marienverehrung* durch (Anrufungs-) *Gebet, Reliquienkult und Bilderdienst* zu erlangen. Und all dies sind *Gnadenmittel* i. e. S.[28*], denen eben jene letzten Forderungen der Kirche gelten. Dabei ist es aber von der größten ethischen Bedeutung, daß die Kirche die Wirkung der *Sakramentalien* (Beschwörungen [exorcismi], Segnungen, Weihungen) nur ex opere operantis geschehen läßt, die der Sakramente dagegen ex opere operato. D. h. sie sagt: Die Sakramentalien wirken kraft der persönlichen Andacht des Empfängers und der Fürbitte der Kirche, vermitteln aber dafür auch nur „aktuelle", also auf den jeweiligen Heilsakt bezügliche Gnade. Ursache der sakramentalen Gnadenwirkung ist dagegen nicht die innere Verfassung des Sakramentsempfängers oder -spenders, rein abgesehen davon, daß er eben das Sakrament empfangen bezw. kirchlich spenden will. Sondern es wirkt schon dadurch, daß es gespendet bezw. empfangen wird, und vermittelt die „habituelle", insbesondere „heiligmachende" Gnade, die in der Weise einer Eigenschaft der Seele anhaften bleibt. Da ferner im Gefolge der „heiligmachenden" Gnade stets die „eingegossenen" Tugenden als dauernde Befähigungen der Seele zu übernatürlich gutem Handeln erscheinen, sieht man die Folge: Es ist unendlich viel wichtiger, die *Sakramente* zu empfangen, als die Sakramentalien oder sich nur im Gebet zu ergehen. Diese und das

Digitized by Google

Gebet können immer nur den Willen zum Sakramentsempfang stimmen, indem sie die Andacht stärken oder gar erst hervorrufen; ersetzen können sie diesen Empfang selbst nicht. Daraus aber folgt ein weiteres. Die Kirche muß von ihrer Auffassung her die Sakramente fördern, darf aber auch Gebet und Sakramentalien als Gnadenmittel nicht vernachlässigen. Sie tut ersteres, indem sie das System der Sakramente bis zu ihrer Siebenzahl ausbaut und begründet[29*]; sie leistet letzteres, indem sie den *Verdienst- und Genugtuungscharakter des Gebetes und der* sonstigen *„guten Werke"* (Almosen usw.) scharf betont sowie den *sinnlichen Eindruck* der Sakramentalien (im übrigen auch der Sakramente) *im Kultus und als mächtiges Willensmotiv* möglichst zur Geltung bringt. Das letztere aber ist besonders wichtig. Zu den Gnadenmitteln mit Sakramentalien-, zuletzt sogar Sakramentswirkung zählt nämlich die Kirche auch den *Ablaß*, die Erlassung zeitlicher Sündenstrafen, am Ende auch der Sündenschuld, auf eigene und von anderen dargebotene Ersatzleistungen hin; und diese Leistungen zielen sichtlich vor allem auf die Ermäßigung der sinnlichen Strafleiden auch im Fegefeuer, und führen so zu einer Erweichung und Veräußerlichung der Buße.

Ohne daß jedoch darum die Kirche das mindeste von dem *Gesetzescharakter* des Bußsakramentes und der übrigen Sakramente nachließe. Sie sind *Zuchtmittel* ebensowohl wie Gnadenmittel, vornehmlich was die Buße mit der Ohrenbeichte, die Ehe als Mittel des „züchtigen" Lebens, die Priesterweihe als Bindung an das „geistliche" Leben betrifft. Die Kirche will dadurch, daß sie ihren Gebrauch sei es allen, sei es nur gewissen dazu „Berufenen" gebietet, die Gläubigen genau wie mit Bezug auf den Glauben *disziplinär* in der Hand behalten. Sie regelt darum diesen Gebrauch aufs strengste. Sie bedroht die Widerspenstigen mit *Bann* und *Interdikt* und anderen *Strafen*. Sie übt *Gewissenszwang*, indem sie allmählich auch Gebet und Sakramentalien als disziplinär unerläßlich hinstellt. Der *Zölibat*, die Ehelosigkeit der Priester, wird geboten, der Grundsatz der christlichen *Doppelmoral* durch diese noch engere Verbindung der Hierarchie mit dem Mönchtum — für den Laien ist die Ehe geradezu auch „Naturpflicht"[30*] — noch schärfer herausgehoben als bisher. Kurzum, *Askese*, und nicht nur in diesem engeren Sinne, sondern in dem weiten des *christlichen Wandels im Sinne der Kirche*[31*] ist es schließlich, was die Kirche in allen diesen Hinsichten immer wieder verlangt. Freilich ohne sich bewußt zu sein, wie sehr sie dabei gerade den „freipersönlichen Willen" der Gläubigen ausschaltet.

Hier liegt am Ende auch der Punkt, wo, wenn es zur Entscheidung kommt, *die Kirche mit ihren Ansprüchen* an Gefühl und Wille ihrer Glieder doch *nicht durchdringen kann*. Sie fällt mit ihrem Kirchenrecht (jus ecclesiasticum bezw. canonicum), in dem auch jene sittlichen Forderungen kodifiziert sind, nicht ungestraft vollends in die Gesetzesreligion zurück, deren Prinzip *Heteronomie* ist, Ausschaltung der Selbstgesetzgebung

Digitized by Google

jedes einzelnen. Sie stößt einerseits auf Ichsucht, anderseits auf echt christliche oder auch moralistische Autonomie. Beides droht ihr den Todesstoß zu versetzen.

Die *Ichsucht* offenbart sich wie stets vor allem in den Formen ungesunder Sinnlichkeit, Hab- und Machtgier. Keiner der mittelalterlichen Stände, Fürst und Untertan, Ritter und Bürger, Bauer und Gelehrter, Klerus und Mönchtum, bleibt davon verschont. In ihnen allen gibt es solche, die in ungezügeltem Individualismus nur sich und ihren Lüsten fröhnen. Ihre Menge ist zu Zeiten erschreckend, ihre Verkommenheit entsetzlich, zumal auch im geistlichen Stande. Bis in das Papsttum, an des Heiligen Vaters Person, greift das Verderben und wuchert herunter bis zum letzten Kleriker, Mönch und Nonne. Unzucht und Simonie (Pfründenschacher), Raubrittertum und Ländergier, Fraß und Völlerei, Gelderwerb nur zu Geiz und Sinnenlust, — wer nennt die Laster, die sich hier breit machen neben an sich, wenigstens für Laien, unschuldiger Lebenslust; neben teils zierlich-ästhetischer, ritterlich-höfischer, teils mehr ernster und derber, bürgerlich-bäuerlicher weltlicher Neigung und Kultur!

Doch kommt es deshalb noch lange nicht zu förmlichem Abfall von der Kirche. Im Gegenteil, eine gewisse *äußere Kirchlichkeit* wahren auch diese Menschen noch in mehr oder minder hohem Grade. Wie viel fließt gerade von ihnen in die Ablaßkasse und in andere, im übrigen von wahrer Frömmigkeit gespeiste kirchliche Stiftungen! Wie mancher baut da, inmitten seiner Verworfenheit um sein Seelenheil besorgt, oder um sich von schwerer Kirchenstrafe zu lösen, aus geraubtem Gut eine Kirche und tut so sich und dem Buchstaben des Kirchengesetzes „genug"! Ob auch der wahren, stets zugleich auf innere Zerknirschung gehenden Bußforderung der Kirche? Das mag in den meisten solchen Fällen billig bezweifelt werden.

Ebenso kommt natürlich die Kirche mit ihren Forderungen stets zu kurz gegenüber einer, sei es echt christlichen, sei es moralistischen, von dem Gedanken supernaturaler Gnadenwirkung freien, also menschenmonergistischen[82*] *Autonomie* des einzelnen. Denn diese letztere, die sich oft in der Endentwicklung der *Renaissance* und da nur zu häufig mit Ichsucht verquickt findet, ist sichtlich ebenfalls nur mit äußerer Kirchlichkeit vereinbar. Und die erstere, die *echt christliche Autonomie des einzelnen*, muß vollends jeder absoluten Forderung der Kirche geradehin fatal werden. Wer es, über alle kirchliche Heilsvermittlung hinweg, sich zum inneren Gesetz macht, rein nach des Evangeliums Wortlaut Christo nachzufolgen und so sein Heil zu gewinnen, der wird der Kirche gefährlicher als jeder Ketzer, der ihre Dogmen bestreitet und ihre Zucht verletzt. Die Kirche kann ihm gegenüber nichts tun als ihn zunächst äußerlich unter ihr Gesetztum zurückzuführen suchen, in der Hoffnung, ihn auch innerlich wiederzugewinnen, oder aber — ihn vernichten.

Digitized by Google

Sie hat, wie besonders der Vergleich zwischen dem Schicksal der Waldenser und der Franziskaner lehrt, beide Mittel angewandt, und es rechtfertigt sich wohl, hierüber etwas ausführlicher zu werden.[33] —

Im Jahre 1176 faßt der reiche Lyoner Kaufherr Waldes den Entschluß, die evangelische Vollkommenheit so zu bewähren, wie es die Apostel in der Nachfolge des Herrn getan. Er wirft sein Geld den Armen hin und predigt auf Straßen und Märkten das Evangelium. Die dadurch Erweckten schickt er, nachdem er sie bibelfest gemacht, zu je zweien ebenfalls zur Predigt aus. Gemäß Luk. 4, 10 dürfen sie keinen Beutel, keine Tasche, keine Schuhe tragen. An den Sandalen erkennt man die „Armen von Lyon".

Franz von Assisi mit seinen „assisiatischen Bußbrüdern" oder „Minderbrüdern (Minoriten)" tut seit 1209 nichts wesentlich anderes; nur daß er sich und den Seinen außerdem angestrengtes Liebeswirken in Krankenhäusern und anderen Elendstätten sowie Ketzer- und Heidenmission zumutet, während die Waldenser sich wesentlich auf Predigt und sonstige Seelsorge beschränken. Woher also, daß aus Waldes und seinen Anhängern alsbald eine Sekte, ja Gegenkirche, aus Franz und den Minoriten ein kirchlicher Orden, aus jenem ein Ketzer, aus diesem ein Heiliger wird? Aus Waldes ein „Patriarch der Wahrheitszeugen gegen die ausgeartete Hierarchie", aus Franz ein „Patriarch der Verfechter der römischen Kurie, bis die Waldenser von den Reformatoren, die Franziskaner von den Jesuiten abgelöst wurden"[34]?

Das läßt sich nicht besser sagen als mit den Worten eines, der früher hierüber geschrieben hat: „Die Lösung des Rätsels dürfte wesentlich in der ganz verschiedenen Gemütsart beider Männer zu suchen sein. Waldes war ein ernster, verständiger, gesetzlicher Mann, der in ehrfurchtsvollem Glauben an Christus fragte: Was muß ich tun, daß ich selig werde? Daß ich vor Gottes heiligem Gericht bestehe? Daß ich bei meinem Tode zum Leben eingehe? Darauf antwortet ihm die Schrift: Halte die Gebote Christi! Und so tat und lehrte er mit genauer Bibelkenntnis, mit fester Treue und Willenskraft, als ein Knecht Gottes. Franz war ein liebevolles Gemüt: Christentum lieb zu haben und von ihm geliebt zu werden, das war sein Ein und alles. Aus Liebesinbrunst verlangte er nichts mehr, als sich in Jesu Leiden, in Jesu Armut, in Jesu Kreuz ganz einzuleben. Nicht die Lehre Christi war ihm das Erste, sondern seine Person: nicht das künftige Seligwerden, sondern das gegenwärtige Seligsein: darum war ihm das Gebet nicht Gnadenmittel, sondern höchster Genuß, die Entsagung nicht Pflicht, sondern Wonne, die er schon oft gekostet hatte. So erwies sich Franz als ein Prediger des seligen Lebens, Waldes als ein Prediger des heiligen Gebots: Franz predigte die Liebe Christi, Waldes das Gesetz des Herrn: Franz strömte die Freude der Kinder Gottes aus, Waldes strafte die Sünde der Welt. Franz zog die Heilsbegierigen an und ließ die andern ruhig ihre Straße gehen; Waldes

Digitized by Google

griff den ungöttlichen Sinn der Gottlosen an und erbitterte die Priester. Dieser Geist teilte sich seinen Schülern mit und so geschah es, daß die Franziskaner den Himmel der herrschenden Kirche mit Heiligen füllten, während die Waldenser als Ketzer verbrannt wurden."[35] —

Es leuchtet ein, daß es unter diesen Umständen Alexander III. ebenso nahe liegen mußte, den Waldensern die nachgesuchte „freie Predigt" zu verweigern, ja zu verbieten, wie Innozenz III., sie den Minoriten zu gestatten; zumal da Waldes mit seinem *Laienbiblizismus* gegen die Tradition anging und die Bibelauslegung als Recht und Pflicht aller Christen in Anspruch nahm. Ebenso klar aber steht nun die weitere Entwicklung da. Bann, Kreuzzug und Inquisition werden gegen die widerspenstigen, sich jetzt auch mit den Katharern berührenden Waldenser entfesselt, soweit sie nicht der Kirche wiedergewonnen werden; die nachgiebigen Minoriten werden in den, neben den Dominikanern bedeutendsten, kirchlichen „Bettelorden" der Franziskaner verwandelt.

Anscheinend also ein voller Sieg der Kirche nach beiden Seiten hin. Aber das Waldensertum erhält sich, teils selbständig, teils in den Protestantismus aufgehend, bei aller Verfolgung in Resten bis zur Gegenwart. Und nur unter den Franziskanern kommt es zu einer Spaltung in sich der Kirche völlig fügende „Konventualen" und „Spiritualen", die an dem ursprünglichen Minoritentum festhalten, ja sogar in das *Schwärmertum* des Joachimismus mit seinem „ewigen Evangelium" einmünden.

Damit betreten wir ein neues Gebiet, aus dem der Kirche einerseits viel Zufluß, anderseits aber auch viel Gefahr erwachsen mußte. Von der Kirche selbst durch Förderung von Wunder-, Dämonen- (Teufels-), später auch Hexenglauben, sowie der Vorstellungen von himmlischer Seligkeit, Höllenqualen und Fegefeuer genährt, macht sich zeitweise eine besonders *starke seelische Erregbarkeit* bei den Menschen des Mittelalters geltend. Sie trifft den einzelnen ebensowohl wie die Masse nicht nur des „niederen" Volkes. Daraus erklären sich die Visionen und Ekstasen der Heiligen und anderer Frommer gleichwie die gewaltigen *religiösen Massenbewegungen* jener Zeiten. Die Kirche nimmt sie zum Teil in Form von (neben Mönchs- und Nonnen-) „dritten Orden" der Dominikaner, Franziskaner usw. in Dienst, wie es auch die Waldenser mit ihren „Freunden" im Volke tun. Sie dehnt dies Verfahren auf die Beginen und Begarden[36*] aus. Die Kreuzzüge mit ihren Ritterorden, einer Art Laienbruderschaften (die sie wenigstens ursprünglich waren), das Wallfahrtswesen, der Massenandrang zu den Klöstern, die massenhaften Stiftungen für fromme Zwecke sind andere Formen solcher Religiosität, die sie natürlich gutheißt. Anderseits geht es aber dabei auch nicht ohne Auswüchse ab. *Bußepidemien* der Selbstgeißler (Flagellanten) gehören dazu, Judenverfolgungen, Tanzwut, barbarische Wundersucht und halbheidnisch-volkstümlicher Zauber- und Aberglaube. Dies muß die Kirche selbstverständlich ebenso bekämpfen wie die lawinenartige *Ausbreitung des Ketzertums* von den

Digitized by Google

Katharern und Waldensern an bis auf die Wyclifiten und Hussiten samt deren Nachfolgern.

Die Kirche bleibt indes bei diesen positiven und negativen Maßnahmen nicht stehen. Sie sucht die breitesten Volksmassen auch noch durch andere Mittel zu gewinnen und zu fesseln. Sie wendet sich namentlich durch die Bettelorden mit Predigt in der Volkssprache an sie und arbeitet so Hand in Hand mit den Laienbruder- und Schwesterschaften. Endlich ist ein hochgradiges *Entgegenkommen der Kirche gegen* gewisse *Massenneigungen* je länger je mehr zu bemerken. Sie baut ihre Gotteshäuser, gegen das Ende des 15. Jh. zu immer öfter, vorzüglich aus Laienspenden, weiträumiger, für den Massenbesuch, und stattet sie prunkvoll aus, mit allen Mitteln der für sie arbeitenden Kunst. Sie sorgt auch dafür, daß sie nicht leer bleiben. Dazu pflegt sie sorgfältig die engen Beziehungen, die ihre Kleriker, Mönche und Nonnen zu ihren alten Angehörigen aus allen Ständen haben; besonders das eigentliche „Volk" spielt dabei eine große Rolle. Sie verbindet die vielen Laienbruderschaften regelmäßig mit sich, indem sie sie vor allem zu Sonderaltar- und Seelenmeßstiftungen für ihre Genossen anregt. Auf die Zünfte und Gesellenverbände haben meist bestimmte Geistliche Einfluß. Sie gibt ihre Andachtsstätten, Kirchen wie Kirchhöfe, als Treffpunkte für die Bürger her, wo man ungezwungen aus- und eingeht, schwatzt, schreit, lacht, Waren feilhält, die Frauen ihren Putz zur Schau tragen läßt. Verkaufsbuden an den Kirchen unterstützen dies Treiben. Das pomphafte Gepränge bei den Prozessionen und großen Kirchenfesten wirkt als Schauspiel für die Menge, die solche Veranstaltungen durchaus als Volksfeste ansieht. Von den weltlichen Festen der Handwerker, Schützen, von den Adels- und Bürgerturnieren unterscheiden sie sich kaum in erheblichem Maße, da diese ebenfalls stets etwas kirchlich gefärbt, z. B. von feierlichen Messen eingeleitet sind. Das Fastnachtstreiben mit seinem uralten Mummenschanz und seinen weltlichen Spielen, die teilweise aus geistlichen an hohen Kirchenfesten hervorgegangen sind, trägt dazu nicht wenig bei. Auch nicht wenig dazu, daß all diese Veranstaltungen, einschließlich der Familienfeste, zugleich Massenvergnügungen werden, bei denen die ständischen Unterschiede mehr oder weniger zurücktreten. Die Kirche durchdringt, und nicht nur bei diesen festlichen Gelegenheiten, sondern auch im Alltag, allmählich das ganze weltliche Leben, soweit es „Volksleben" ist.

Aber ist es überhaupt die wahre Kirche, die sich *so* weithin der Welt bemächtigt? Die *Verweltlichung*, der viele, allzuviele ihrer Glieder dabei anheimfallen, indem sie „lustig im materiellen Leben mitschwimmen", spricht dagegen. So hat es denn, gleichwie aus ähnlichem Anlaß schon im frühen und „hohen" Mittelalter, auch jenes Mal im Schoße der Kirche nicht an solchen gefehlt, die da glaubten, der Teufel, wo nicht der Antichrist, sei bei solchem Treiben am Werke. Daraus gehen die *katholisch-kirchlichen Reformversuche* von Bonifatius' (Wynfrids) Anlauf bis zu den

Digitized by Google

Reformkonzilien des 15. Jh. hervor. Sie müssen scheitern, da sie alle aus dem gleichen heteronomistischen Geiste geboren sind wie die hierarchisch verfaßte Kirche selbst. So bleibt es — katholischerseits — wesentlich beim alten. Nur daß die Reformstimmung, vom „Gebildeten" bis zum Bauern, mit Kritik an Klerus und Mönchtum, an der päpstlichen Finanzpolitik u. dgl., jetzt doch immer weitere Kreise zieht.

Die Kirche d. h. die Kurie hatte sich allmählich zur ersten großen Geldmacht des Abendlandes entwickelt und dabei einen *Fiskalismus* ausgebildet, der schließlich zu einer wahren Ausplünderung von Klerus, Mönchtum und Laien ausartete. Alles mußte dazu beitragen: die Erträgnisse des Kirchenstaates, der Peterspfennig, der Zins der „exemten" Klöster und Bistümer, Gebühren für Ämterverleihung, Spolien (Hinterlassenschaft der Bischöfe) und Einkünfte erledigter Stellen, außerordentliche (Kreuzzugs- usw.) Steuern, Gebühren für Dispense, Privilegien, Gnadenbriefe u. dgl., freiwillige Geschenke, nicht zuletzt die Ablässe, vor allem der „Jubeljahre" seit 1300, für die alsbald (1340) ein fünfzig-, (1389) ein dreiunddreißig-, (1470) ein fünfundzwanzigjähriger Zyklus anstatt des ursprünglich hundertjährigen eingeführt wurde.

Indes auch die gewaltigste, mit auf jener Reformstimmung ruhende christlich-autonomistische Bewegung, die *Reformation* des 16. Jh., bringt zunächst keine grundwesentliche Änderung in dem Verhältnis zwischen Kirche und Welt. Die Hierarchie, die Priesterweihe, die Heiligen-, Reliquien- und Bilderverehrung, das Mönchtum, vieles andere fällt dahin. Aber nach der lutherischen Dogmatik trägt[37] die „sichtbare" Kirche doch nach wie vor den Charakter der Heilsanstalt, von der die Glaubenslehre rein verkündigt und die (freilich auf Taufe und Abendmahl reduzierten) Sakramente einsetzungsgemäß verwaltet werden. Man kann nicht zur „unsichtbaren", als Kreis der Auserwählten in der „sichtbaren" enthaltenen Kirche gehören, ohne die Gnadenmittel Wort und Sakrament zu gebrauchen, die die „sichtbare" Kirche ausspendet. Das Wort wird[38] (durch Übernahme altkirchlicher Dogmen und Bekenntnisformeln sowie Betrachtung der Schrift als unfehlbarer Autorität) aus freier Evangeliumsverkündigung vielfach zu rekatholisierter Lehrformulierung. Die Sakramente erhalten trotz grundsätzlicher Unterordnung unter das rein geistige Mittel des Wortes doch wieder eine besondere, sinnliche Gnadenmitteilung zugeschrieben. Die Reformierten erkennen außer im Wort und Sakrament auch in der Kirchenzucht ein starkes Mittel der Kirche als Heilsanstalt, und betonen so deren ethisch-pädagogischen Beruf aufs schärfste. Beide Kirchen wenden sich entschieden gegen die „Schwarmgeister" oder Spiritualisten, die ohne Kirchenvermittlung alles von der unmittelbaren Wirksamkeit des heiligen Geistes erwarten und von den Montanisten herauf[39*] über die Joachimiten und katholisch-mittelalterlichen Mystiker bis zu Sebastian Franck, Schwenckfeld, den Quäkern (und weiter bis in die Gegenwart hinein) reichen.

All dies aber führt schließlich dazu, daß der Protestantismus „die Welt auf lange Zeit hinaus in *neue kirchliche Bande* schlägt"[40]. Und diese Bande lösen sich erst, nachdem Reformation und *Gegenreformation*, zuletzt

Digitized by Google

im Dreißigjährigen Kriege, ihr blutiges, die volle Ausbildung der *Renaissance* und der *Naturwissenschaften* ihr unblutiges Kampfwerk getan haben. Erst dann tritt auch voll heraus, was man die eigentlichen *Elemente der neuen, von der kirchlichen Vorherrschaft befreiten Zeit* nennen darf[41]: Entschiedene Hinwendung zu den weltlichen Interessen durch die zum Kapitalismus tendierende Geldwirtschaft; Entstehung einer freigeistigen Kulturschicht der „Gebildeten" mit Aufstieg des Bürgertums in den neuen Gelehrten- und Beamtenstand und einer Neuentwicklung auch der Geisteswissenschaften; Emporkommen des neuen Staates als Fürstenstaat mit seinem zentralisierten, wenigstens als Beamtenstaat antifeudalen und zugleich als Nationalstaat von der Kirchenmacht emanzipierten weltlichen Wesen; gesellschaftliche Verfeinerung auch in Bezug auf Mode einerseits, Musik anderseits; Ausprägung einer gesteigert individualistischen Geisteshaltung; all dies durchsetzt auch von einem Momente des Rationalismus, der Kritik, das sich, insbesondere von der humanistischen Philologie geweckt, allmählich gegen den Autoritätsglauben auf allen Gebieten wendet. So daß es zu breitester Geltung eines Humanismus i. w. S. kommt, nachdem die i. e. S. so genannte Geistesströmung von der neu erstarkten kirchlichen Kultur verschlungen worden war.

Zu diesem Ende führt aber an ihrem Teile natürlich auch die ethische Entwicklung im Katholizismus und im Übergang zur Reformation, deren Besonderheiten uns nun, im wesentlichen nach den hier schon im allgemeinen angedeuteten Gesichtspunkten, zunächst noch zu betrachten bleiben.

Digitized by Google

ZWEITER TEIL

Die ethische Entwicklung im Katholizismus und im Übergang zur Reformation

* * *

ERSTES KAPITEL

Kirchenzucht und Vorscholastik

1. ALLGEMEINES

Die *Kirche* erscheint während der ganzen vorreformatorischen Zeit als die große *Erzieherin* der abendländischen Welt, vornehmlich der germanischen und romanischen Völker. Inwiefern sie dazu ein Recht hat, geht aus einer kurzen Betrachtung der *germanisch-romanischen Volksmoral* hervor.[42*]

Der *Germane* kennzeichnet sich seit seinem Auftreten in der Weltgeschichte durch eine merkwürdige *Zwiespältigkeit* des Charakters, eine Art *Doppelseele*. Zu den wilden Eigenschaften stehen weiche, zarte im Gegensatz. Der Römer, der mit dem Germanen in Berührung kommt, sieht zunächst nur die ersten. Er schließt von dem schreckhaften Äußeren, dem wüsten Kriegsgeschrei auf die wilde Kampfeslust, den furor teutonicus, der die Schlacht zum Fest wo nicht zum religiösen Akt macht, und die übrige innere Wildheit. Er hat weithin recht damit. Das bajuvarische Raufleben spiegelt noch heute das „Rabiate" des Germanen auf der damaligen „Kultur"stufe wider, wo man erst einen Feind erschlagen haben mußte, um als Mann zu gelten. Der Individualismus ist noch völlig ungebunden. Weder der aus Raub- und Beutelust geschehende Überfall noch der Mord eines persönlichen Feindes sind entehrende Verbrechen. Das Töten von Greisen und Aussetzen von Kindern, das Quälen von Gefangenen, Todesverachtung im Unglück, Menschenopfer und entsetzliche Todesstrafen finden sich fast überall. Zügellosigkeit und Greuel bei Trunk und Spiel, in dem Weib, Freiheit und Leben eingesetzt werden, vollenden das dem Südländer unsympathische Bild.

Dazu aber nun die erwähnten, übrigens von den Germanen selbst kaum empfundenen Gegensätze. Trägheit und Ruheliebe neben leidenschaftlicher Bewegtheit sind ja auch sonst Merkmale von Naturvölkern. Jagd und Krieg sind allein manneswürdige Arbeit, Untätigkeit, Faulsein, das später sogenannte „Verliegen", ergibt sich aus zeitweiligem Mangel daran. Indes kontrastieren mit solch wildem, ungebändigtem Wesen des Germanen auch Züge wirklicher Weichheit, Mäßigkeit, sittlicher Haltung. Neben harter Brutalität steht große, oft schädliche Vertrauensseligkeit und Gut-

Digitized by Google

mütigkeit. So z. B. milde Behandlung der Unfreien, die allerdings auch aus dem allgemeinen Zusammenleben jener primitiven Zeit hervorgeht und der Behandlung der vom Familienhaupte ebenso abhängigen Frauen und Kinder entspricht. Dem Jähzorn treten Gemütlichkeit und Humor gegenüber, namentlich auch beim Trunk, und uralte Necklust, gutmütiger Spott. Über alledem aber steht noch das beim Germanen besonders tiefe *Gemüt*. Zu allen Dingen seiner Umgebung hat er ein innerliches Verhältnis, der Seegermane zum Schiff, der Krieger zum Roß, zu den Waffen; sie sind ihm persönliche Wesen, wie die Tiere seine Lebensgenossen sind. Alle Einzelheiten der umgebenden Natur werden ihm zum Erlebnis. Die Belebung von Bäumen, die psychologische Auffassung mancher Tiere hängt freilich mit dem Seelenglauben zusammen; aber gerade das zum Teil in diesem wurzelnde religiöse Leben ist in seiner Naturgrundlage stark gemütlich gefärbt. Alte Märchen und Sagen zeugen ebenso wie Bilder des Rechtslebens von innigem Naturgefühl. Insbesondere deutet der neben kriegerischen Zügen und Zauber- sowie Schicksalsglauben hervortretende mystische Zug der Naturreligion auf wundersame gemütliche Kräfte. Das Geheimnisvolle der Natur wird von dem Germanen erfaßt, aber wie eine Realität. In langem See- und Waldleben wird er ein innerlicher Mensch, er „simuliert" leicht, ist ein verschlossener Träumer und Grübler und wälzt Zweifel in seinem Gemüt. Gefühlsseligkeit ist da nicht weit, vor allem wieder beim Trunk. Aber auch (freilich klimatisch mitbedingter) Sinn für Häuslichkeit, für die Familie und für der Frauen innere Überlegenheit ist nicht fern. Die ihnen zugeschriebene Sehergabe verleiht ihren Ratschlägen große Geltung und ihnen selbst eine hohe Stellung, trotzdem sie als Arbeitstier ausgenützt werden, rechtlich unselbständig sind und gelegentlich sogar körperlicher Mißhandlung verfallen. Die Achtung vor den Frauen hat ferner auf die Reinheit der meist spät geschlossenen Ehe Einfluß, wenngleich Tacitus hier wie überhaupt bezüglich der germanischen Keuschheit allzu sehr idealisiert: Unverheiratete haben ziemliche Freiheit, Ehebruch wird nur bei der Frau streng bestraft, Vornehme halten meist Nebenfrauen. Allerdings bleiben sie eben dadurch gleich den Geringen wieder dem Dirnenwesen „höherer" Kultur abgeneigt; das innere, für das Familienleben so wichtige Band zwischen Mann und Weib bleibt meist gewahrt.

Noch ein anderer gewöhnlich überschätzter Vorzug des Germanen, seine *Treue*, wurzelt im germanischen Gemüt. Es ist wieder der gemütliche Zug, der dies Verhältnis von Person zu Person begründet, keine sittliche Pflicht. Dem einmal erwählten Herrn, sei er auch Römer, hält der einzelne in Glück und Unglück, in Not und Tod die Treue. Vor allem baut sich darauf die Gefolgschaft auf, die anderseits den Herrn zur Treue gegen die Mannen verbindet. Eine Art gemütvoll-phantastischer Treue ist es ferner, wenn einer sich ruhig gefangen gibt, sobald er die Freiheit verspielt hat; „Hartnäckigkeit selbst beim Laster" nennt es Tacitus.

Digitized by Google

Aber treu im Sinne von zuverlässig aus sittlichem Pflichtgefühl sind die Germanen nicht. Sie sind viel eher ein „perfides Volk (gens perfida)", dem es auf Bruch von Verträgen keineswegs ankommt. Vellejus Paterculus nennt sie verschlagene, lügenhafte Gesellen. Selbst jene Treue des einzelnen gewinnt leicht einen unschönen Nebenzug, den der Unterwürfigkeit, Bedientenhaftigkeit. Daneben steht freilich wiederum der Gegensatz: ein mit der wilden Maßlosigkeit zusammenhängender völliger Mangel an Disziplin. Der Germane gehorcht nicht leicht. Der opferwillig treue Mann besitzt gleichwohl einen starken Unabhängigkeitssinn, hohen Stolz und den Trotz der Selbständigkeit, der Germane in römischem Sold ein ausgeprägtes Freiheitsgefühl. Diese Selbstherrlichkeit des einzelnen schließt große Empfindlichkeit in sich, damit Zank und Hader in Sippe und Stamm, und kann sogar zum Volksverrat führen. Sie bedingt den demokratischen Grundzug des öffentlichen Lebens und hat im persönlichen Verkehr Eigenliebe, Überhebung und Verspottung anderer Eigenart zur Folge, im äußeren Benehmen völliges Sichgehenlassen.

Im ganzen mündet also auch hier der germanische Charakter in *Individualismus* aus: „Jeder für sich, keiner für den andern". Ebenfalls vorhandener leidenschaftlicher Drang, der hohen, selbstgesetzten Idealen nachgeht, hat damit nichts zu tun. Zumal da dieser Individualismus auch gegen die Selbstbindung an Sitte- und Rechtsordnung geht und damit immer wieder einen *Universalismus* heteronomistischen Charakters notwendig macht, der anderseits den einzelnen schließlich zu instinktivem herdenmäßigem Handeln zwingt: Sippenbuße, Blutrache der Sippengenossen für Verbrechen des einzelnen und ähnliche Rechtsgrundsätze reichen dadurch z. B. aus der primitivsten Zeit noch lange herauf und beeinflussen mit ihren Folgen, „Friedlosigkeit", Fehde, „Wergeld" usw. das Sitten- und Rechtsgefühl des Germanen aufs tiefste. „Alle für einen, einer für alle", heißt es nun allerdings, aber der einzelne ist dabei in Gefahr, ein Nichts zu werden im Rahmen des Ganzen. Dieser Zustand lockert sich erst dann auch über gewaltsame Selbsthilfe und Zweikampf als Rechtsmittel hinaus einigermaßen, als aus der Sippenverfassung die der souveränen Volksgemeinde wird. Denn in dieser hat nun wenigstens jeder wehrfähige Freie Sitz und Stimme, wenngleich die theoretische Demokratie nur eine tatsächliche Oligarchie der Fürsten (Könige) und Großen ist, und außer der Standessonderung in Freie, Unfreie (Hörige und Sklaven) und Freigelassene auch die in (Dienst-)Adel und Gemeinfreie schon beginnt.

Soviel von der bis etwa 120 n. Chr. reichenden Urzeit der Germanen. Über die der *Romanen* gleich allgemeine Aufstellungen zu machen, ist unmöglich. Treten sie doch nicht wie die Germanen als eine Art kompakter Masse in die Weltgeschichte ein, sondern bilden sich vielmehr allmählich durch Abspaltung aus dem Römertum heraus, indem — ein Teil der Germanen darin aufgeht.

Digitized by Google

Immerhin ist es von hohem Interesse, diesem Prozesse auch hier in Kürze nachzugehen. Denn es ergibt sich daraus mindestens ein subjektiver, wo nicht objektiver ethischer Gegensatz zwischen Germanen- und Römertum.

Das Römerreich ist mit Septimius Severus (bis 211 n. Chr.) auf der Höhe seiner Raumausdehnung angelangt. Die Reichssprache, das Latein, erklingt von Schottland bis Nordafrika und Ägypten, von Portugal bis ans Schwarze Meer und Mesopotamien. Der römische Grenzwall durchquert von Neuwied bis Regensburg germanisches Land. Die bunten einheimischen Idiome gehen überall unter, nur auf dem Balkansüden erhält sich das Griechische. Aber das Latein spaltet sich als Volkssprache zugleich prinzipiell. Insbesondere in Spanien, Gallien, Afrika blüht auch literarisches Sonderlatein auf, ein Vorläufer neuen, nicht mehr gemeinrömischen Volkstums.

Septimius' Nachfolger Caracalla erteilt im Jahre 212 das römische Bürgerrecht an alle freien Provinzialen. Er gibt dadurch dem Völkerchaos noch einmal eine künstliche Einheit und grenzt das zivilisierte Erdenrund gegen die Barbaren ab. An Stelle der Stadt (urbs) Rom tritt der römische Erdkreis (orbis Romanus), neben dem Römer erhebt sich der Romane. Caracallas Edikt bedeutet die Auflösung Roms im Völkerkonglomerat der Romanitas. Die Fortschritte des Christentums begünstigen, sein Triumph besiegelt den Übergang des Nationalstaates in ein Nationalitätenreich. Aber auch dieses hält sich nicht.

Innere Schwierigkeiten und äußere Feindesabwehr drängen auf das Auseinanderbrechen des Länderkolosses in eine griechische und eine lateinische Romania hin. Barbaren stürmen längst von Osten und Norden an. Dem Verlust Daziens (274) folgt der anderer Randgebiete. Die Romania wankt und stürzt im 5. Jh. unter den Streichen der Germanen.

Diese Eroberer, nun schon Stammesindividualisten oder individualistische Stämme, Goten, Franken, Langobarden usw., sind sich der Einheitlichkeit ihres Volkstums nicht bewußt. Wohl aber faßt sie der Romane unter dem Namen der *Barbaren* d. h. Fremden in eins, und anderseits bezeichnen sie den Romanen mit einem keltischen Lehnwort als *Welschen*.

Diese gegensätzlichen Bezeichnungen prägen sich besonders da aus, wo sich die Germanen, in Italien, Gallien, Spanien, mit den dortigen Römer-Romanen zu den nun i. e. S. sogenannten (West-)Romanen, d. h. den Italienern, Franzosen, Spaniern verschmelzen. Sie treten ferner damit in Beziehung, daß diese neue Romania wie die alte ihren Schwerpunkt im südlichen Europa hat: das Welschland ist eine südliche Welt, der Germanien als das Land des Nordens erscheint. Endlich gleiten sie verhältnismäßig bald — dadurch werden sie auch ethisch wichtig — in die Sphäre gegenseitiger ungünstiger Beurteilung hinüber. Der Germane gilt dem Romanen als der rauhe gierige Sohn eines unwirtlichen Landes, als ungebildet und von schwerfälligem Ernste, der Romane dem Germanen

Digitized by Google

als nicht hinreichend ernst und tief, ja als frivol und sittenlos. Der Name **Barbar** schallt dem Germanen aus der welschen Literatur eines Jahrtausends entgegen und tut es noch heute. „Toren sind die Welschen", heißt es in einem bayrischen Schulbuche des 9. Jh., der Langobarde Liudprand erklärt wenig später, daß die Germanen das Wort „Welscher" als Schimpfwort brauchen, das alle sittliche Entrüstung in sich schließe[48*], und auch dies Urteil dauert.

Hat nun der Germane, der zu seiner eigenen Trunksucht und sonstigen Roheit gewiß noch manches von Laster und List des Romanen angenommen hat, dem Romanen mit Recht mehr vorzuwerfen als dieser jenem? Das ist, zumal da beide an einander doch auch vieles Schätzenswerte finden (der Romane am Germanen die Züchtigkeit, dieser an jenem die Klugheit, usw.), kaum zu entscheiden. Es kommt aber darauf auch hier nicht an. Bestehen bleibt jedenfalls, daß die Kirche an beiden nicht nur religiös, sondern ebensowohl ethisch ungemein viel zu erziehen fand, und damit rechtfertigt sich von selbst die Erzieherrolle, die sie sich während der ganzen vorreformatorischen Zeit zuschreibt.

Während dieser ganzen Zeit, also nicht bloß bis, noch im frühen Mittelalter, sich die Neubildung der romanischen Nationen und ihre Scheidung von den germanischen im wesentlichen vollendet hat. Desgleichen nicht bloß in Epochen besonderer Zuchtlosigkeit, ja Verkommenheit, wie der Merowingerzeit und als die Renaissance in schrankenlosesten Individualismus und krasseste Sittenlosigkeit ausartete. Auch an der „normalen" Lebensauffassung der im hohen und späteren Mittelalter voll entwickelten *weltlichen Stände* findet die Kirche so manches zu bemängeln. Das *Rittertum*, die Kriegerkaste des Lehnswesens, verleugnet nirgends seine weltliche Herkunft. Wohl verbindet es sich mit feineren, Gelage und Jagdfreude zurückdrängenden gesellschaftlich-ästhetischen Idealen, bildet Ehrbegriff und Anstandsregeln, Schönheitsgefühl und „Frauendienst", Minnesang und Heldensang zu Konvention und „höfischer" Dichtung, überhaupt Bildung oder „Courtoisie" aus. Wohl gewinnt auch das Innere an Selbstbeherrschung, maßvoller Haltung als Folge rechter „Zucht", Treue über bloße Waffengefolgschaft hinaus, Wahrheitsliebe, humanem Sinn, stetigem Willen, schwärmerischem Idealismus für Gott und die „Herrin", auch tieferer Religiosität und gesinnunghafter Schicklichkeit als Kern der Tugend. Aber der Grundzug des Strebens ist und bleibt doch äußeres Glück, reicher Besitz, ein Leben voll Genuß, Prunk und Glanz, Weltfreude als Preis der Frauenliebe. Genußsüchtige Lebenslust ist den „Großen" unter den Rittern gemeinsam mit dem letzten unfreien „Ministerialen", der den Ritterschlag erhält. Ein „Herrenleben" suchen sie alle zu führen, vom Lehensgut oder, wenn es nicht anders geht, als Raubritter, die schon um 1250 nicht fehlen.

Wenn der *Bauer*, einigermaßen reich geworden, es dem Ritter gleichzutun sucht, so bleibt er doch „Dörper", dem Spotte des ritterlichen

Digitized by Google

Dichters ausgesetzt. Für „höhere", zumal „höfische" Bildung ist in seinem eigentlichen Wesen kein Raum. Derb, natürlich sind seine Triebe, seine Glaubensvorstellungen vielfach noch die der heidnischen Naturreligion, seine Feste vorwiegend die alten Naturfeste, außer dem Kirchweihfest, der Kirmes. Alte Tanzreigen, Tanzlieder bezeugen dann seine Lebensfreude. Sonst lebt er in hergebrachter Einfachheit und engster, arbeitsamer Gemeinschaft mit der Natur. Subtilere Gefühle ästhetischer wie ethischer Art liegen ihm fern. Die alte Sitte gilt, ein gewisses Maß streng gehüteter, selbst erworbener oder von der Kirche anerzogener Anschauungen und Regeln. Doch macht sich daneben individuell nüchterner Geschäftssinn und praktischer Erwerbsgeist selbst bei der Eheschließung geltend. Listige Praktiken sind an der Tagesordnung, der „schlaue" Bauer beugt sogar gelegentlich das Recht, wenn es ihm „nützt". Sowie er auch gelegentlich bei der Kirmes sauft und rauft und mit handgreiflicher Galanterie nicht zag ist.

Das *Bürgertum* verhält sich ähnlich. Der städtisch-patrizische „Ministeriale" hängt mit dem Rittertum noch eng zusammen. Ritterliche und bürgerliche Elemente vereinigen sich in einzelnen solchen Stadtaristokraten sehr wohl. Aber dem Grundcharakter des Bürgertums entspricht dies wiederum nicht. Wirtschaftlich und sozial überwiegt da zunächst noch der Handwerker, zumal der verkaufende. Die Arbeitsteilung des Handwerks steigert Technik und Kunstfertigkeit. Die genossenschaftlich organisierten Zünfte, als deren Glied der einzelne Bürger erst etwas bedeutet, verkörpern großenteils den bürgerlichen Geist. Wie die agrarischen Markgenossenschaften sorgen sie zwangsmäßig für gleichartige Produktionsbedingungen und so für das „Wohl" aller. Mehr noch als jene halten sie Wert und Qualität der Arbeit des einzelnen hoch und erziehen ihn durch bestimmten Lehrgang für seinen Beruf. Sie stärken sein Selbstgefühl durch den Stolz auf das durch Tradition und Kontrolle gesicherte Können, die „Kunst", in die kein „Bönhase" pfuschen darf. Das streng formalistische und zeremonielle Zusammenleben prägt allen die „Zucht" ein. „Ehrbarkeit", ehrliche Herkunft, freie Geburt, sittliche Unbescholtenheit werden unbedingt gefordert. Die alleinige Geltung ehrlichen Erwerbes mittelst solider Arbeit legt den Grund zu den bürgerlichen Ansichten über Ehre und Rechtlichkeit. Diese Ansichten erstarren allmählich und werden rückständig wie das ganze Zunftwesen; bei der zunehmenden Unsittlichkeit und Genußsucht wirken sie doch der allgemeinen Laxheit entgegen und beeinflussen auch die Stadtverwaltungen. Sie sind von größter Bedeutung auch insofern sich in ihnen die Gegnerschaft der Handwerker gegen den spekulativen Handel ausspricht. Diese ja ebenfalls verkaufenden Gewerbetreibenden wollen grundsätzlich bei allen Zunftgenossen gleichen Wohlstand, aber keinen Reichtum. Darum ist ihnen der rasche Gewinn des Kaufmanns verhaßt. Ohne daß sie ihn, den Vertreter des „Profits", freilich daran verhindern können, durch

Digitized by Google

seinen Reichtum oft die führende Rolle zu spielen, alsbald das Patriziat zu bilden und vielleicht sogar das wichtigste Element jener städtischen Kultur auszumachen. Auf ihm beruht der Glanz der größeren Städte, er bestimmt vielfach ihre Politik. Kühner Unternehmungsgeist, weiter Blick, große Tatkraft fehlt ihm nicht. Allerdings auch nicht eine gewisse bürgerliche Engherzigkeit, die ja dem Zunftgebaren ebenfalls anhaftet. Sie spricht sich in monopolistischer, auf Ausbeutung des fremden Kaufmanns und umliegenden Landes gerichteter Handelspolitik der Städte und Städtebünde mit ihren kaufmännischen Genossenschaften (Gilden) aus. — Vollausgebildet wird dies freilich erst, sobald, nach der Stauferzeit, die aristokratisch-ritterliche Lebenstendenz vom bürgerlich-demokratischen Geiste abgelöst wird, der im Gegensatz der Städte zu den Fürsten, überhaupt dem Adel, zutage tritt. Erst da kommt das Bürgertum als Träger der wieder voll auflebenden Geld- (anstatt Natural-)Wirtschaft richtig zur Geltung, zugleich aber sein nichts weniger als großzügiger, eher engherzig-egoistischer und nüchterner, sehr weltlicher Charakter. Mit dem Niedergang des aristokratischen Geistes ist der Schwung des Lebens zunächst dahin. Er kommt gleich der Poesie später eher noch aus dem niederen Volk. Die Lebensauffassung zeugt von praktisch-berechnendem Sinn, von der Regel und Ordnung des Arbeits- und Geschäftstreibens. Das geistige Leben atmet jene Nüchternheit und wird ärmer. Das Gefühl spielt im Bürgertum keine große Rolle, wird wenigstens nicht sichtbar. Kahl und nüchtern ist auch Geschichtschreibung und Dichtung, die ins Lehrgedicht ausmündet. Vergröberung ist die Signatur des Ganzen. Derbe Ungebundenheit stößt gegen konventionelle Form, rohes Schwelgen gegen Mäßigkeit, gesellschaftliche Unkultiviertheit gegen feine ästhetische Lebensgestaltung und höhere gesellschaftliche Bildung vor. Üble Tischmanieren, gieriges Schlampampen, schlimme Trinksitten, grober, unsittlicher Tanz und Sang grassieren immer mehr. In der Geselligkeit dieser „Gesellschaft“ hat die ehrbare Frau nichts mehr zu suchen. Sie überläßt dies Feld der Dirne und zieht sich auf ihr Walten als tüchtige Hausfrau zurück.

Der Sinn für das Materielle wird durch diese bürgerliche Lebensweise ungemein gefördert. Nicht daß sie im Genuß aufgeht. Im Gegenteil, es wird schwer und ernst gearbeitet. Aber im Vordergrund des Sinnens und Trachtens steht dabei, und nicht nur in der Kaufmannsschicht, der Gelderwerb. Das allgemeine Ziel ist der Wohlstand, ein mäßiger nach den Anschauungen der Handwerker, ein möglichst großer nach denen der Kaufleute. Zuletzt geht es doch wieder auf Lebensgenuß, der, entsprechend der Massengeselligkeit und der geringen Entwicklung feineren Innenlebens, von selbst gemeine Form annimmt. Auch über die höheren Fragen des Lebens entscheidet immer der materielle Gesichtspunkt, nur zu oft allein nach dem Maßstabe von Leistung und Gegenleistung. Wenn nicht Hedonismus, so ist es niedriger Utilitarismus mit stark hedonistischen

Digitized by Google

Begleiterscheinungen, zumal seit — ein letzter Zug in diesem Bilde — die *Masse* in den Städten ein mehr als bisher wichtiger Faktor wurde. Die Masse d. h. in diesem Falle das niedrige städtische, sich teilweise aus Bauern und „Fahrenden" ergänzende Volk, das an der grobmateriellen, nicht zuletzt in unsittlichem Badstuben- und Frauenhäuserverkehr sich dartuenden Lebens„kultur" des Bürgertums ebenfalls seinen Anteil haben will.

Allerdings trifft[44] diese Niedergangsschilderung im ganzen nur auf das deutsche Bürgertum zu. Mit dem romanischen, vor allem dem italienischen der Renaissancezeit ist dies arbeitsame, erwerbslustige, massivster Lebensfreude zugetane deutsche Bürgertum nicht zu vergleichen. Dazu hat das spezifisch Städtische, das neben dem Höfischen erst eine höhere Ausgestaltung der damaligen weltlichen Kultur verbürgen konnte, sich in den stark agrarisch gefärbten deutschen Städten noch viel zu wenig durchgesetzt. Die romanischen Länder sind in dieser Hinsicht voran. Insbesondere in Italien entfaltet sich in den aus der Römerzeit heraufragenden Städten gerade im späteren Mittelalter eine auch bürgerliche hohe geistige, künstlerische und Lebenskultur weltlichen Gepräges. Ihr gegenüber mußten die deutschen Bürger wie die Deutschen überhaupt doch noch immer als barbarische Leute erscheinen, trotz ihrer wirtschaftlichen und materiellen Errungenschaften. Es ist nicht ganz unverständlich, daß Petrarca in Köln zwar von der Stadt einen großen Eindruck hatte, aber die Menschen als dem Gelderwerb, dem Essen, Trinken und Schlafen ergeben und geistig interesselos hinstellte.

Doch gehört dies schon auf ein anderes Blatt: die Renaissance, sofern sie den Gipfel der mittelalterlichen Weltkultur darstellt, werden wir samt dem Humanismus und ihren Auswüchsen noch für sich kennen lernen. Es bedurfte nur des nochmaligen Hinweises auf sie, gleichwie darauf, daß *Klerus und Mönchtum* in so manchen, nur zu vielen ihrer Glieder die Wege dieser und der übrigen Weltkultur jener Zeiten mitgewandelt sind. Denn dadurch motiviert sich erst vollends, was von Kirchenzucht damals und im frühen Mittelalter in die Erscheinung tritt.

2. KIRCHENZUCHT

Die *Kirchenzucht*[45*] oder kirchliche *Disziplin* ist der Inbegriff derjenigen kirchlichen Vorschriften und Einrichtungen, welche das religiöse und sittliche Leben der Gläubigen zu regeln bestimmt sind.

Ihr Gebiet umfaßt das ganze äußere Leben der Kirche, selbst die Gebiete, auf denen „das göttliche Recht schon die Grundgesetze unabänderlich festgesetzt hat"[46]. Disziplinargesetze ergänzen durch nähere Bestimmungen die von Christus gegebenen Gesetze über die Sakramentsspendung, sie regeln den Kultus und die Praxis in der Verkündigung der Glaubens- und Sittenlehre, sie geben positive Vorschriften über die religiösen und sittlichen Übungen aller Gläubigen (allgemeine Kirchengebote,

Digitized by Google

Ehegesetze) und besonders über das Leben des Klerus und des Ordensstandes. Das äußere, soziale Leben der Kirche mit seinen vielen Ämtern, die Abgrenzung widerstreitender Rechte, die Stellenbesetzung, die Handhabung der Gerechtigkeit und des Friedens unter ihren Mitgliedern, die Erwerbung und Verwaltung der Amtseinkünfte, all dies unterliegt der Disziplinargewalt der Kirche. Auf allen diesen Gebieten übt sie eine gesetzgebende, eine richterliche und eine verwaltende Tätigkeit aus. Davon kommt für uns die Glaubenszucht natürlich nur mittelbar, die *Sittenzucht* aber unmittelbar in Betracht.

A) Bußwesen

Die Sittenzucht dreht sich, wie es schon im Altertum der Fall war[47*], vorerst wieder um das *Bußwesen*, das öffentliche wie das Geheimbußwesen, indem nun vollends die Ausgestaltung des Bußsystems zum *Straf- und Bußablösungssystem* erfolgt.

Zum Verständnis dieser Entwicklung ist ein gewissermaßen ergänzender Rückblick auf die altkirchlichen Verhältnisse nötig.

Zunächst muß klar sein, daß die Buße in erster Linie der Versöhnung des Sünders mit Gott dient und auch insofern der Sünder zugleich Verbrecher gegen die kirchliche Gemeinschaft ist, nicht in das kirchliche Strafensystem gehört. Sie ist keine „Vindikativstrafe", bei der der oberste Strafzweck, die Aufrechterhaltung der Rechtsordnung, durch Vergeltung (Rechtsgüterentziehung oder Übelzufügung) erreicht und außerdem Sühne für die beleidigte Rechtsgemeinschaft, Abschreckung und Unschädlichmachung des Verbrechers bezweckt wird. Sie ist auch keine „Zensur", bei der zu dem obersten Strafzweck vor allem der Besserungszweck tritt, die somit (als „Medizinalstrafe") vorzüglich der Heilung des Verbrechers von seiner unrechtlichen Gesinnung dienen soll[48*]. Die Buße ist, soweit Rechtsmittel, vielmehr von vornherein Strafablösungs- bezw. Strafvermeidungsmittel.

Das wird durch die Verhältnisse in den ersten Jahrhunderten bestätigt. Die vorerst einzige und zwar Vindikativstrafe ist da der Gemeinde-, später Kirchenbann, und sobald dessen Aufhebung statthaft wird, macht die Kirche die „Rekonziliation" rechtlich davon abhängig, daß der Verbrecher die Leistung der öffentlichen Kirchenbuße übernimmt. Er hat durch öffentliche Anerkennung und Abbitte des begangenen Unrechtes sowie durch öffentliche Bußwerke[49*] freiwillig die Aufrichtigkeit seiner Reue und Besserung darzutun, um die Wiederaufnahme zu erreichen. Die Buße, gewissermaßen eine freiwillige Selbstbestrafung des Sünders, dient also hier klärlich außer der Versöhnung mit Gott der Ablösung der Kirchenstrafe. Daran ändern auch die seit dem 4. Jh. hinzutretenden Vindikativstrafen für leichtere Vergehen nichts. Von der Ausschließung von Abendmahl und Gläubigengottesdienst, einer Art „kleinem Bann", kann man sich durch Buße lösen; die zeitweilige „Suspension von kirch-

Digitized by Google

lichen Mitgliedsrechten", insbesondere von dem Recht, die Kirche zu betreten, dem Gottesdienst anzuwohnen, am eucharistischen Gebet, am Abendmahl teilzunehmen und dabei Opfergaben (Oblationen) darzubringen, wird sogar ohneweiteres nach Ablauf der vorausbestimmten Zeit aufgehoben, steht also vollends außer Bezug zur Buße.

Immerhin beginnt schon zur Römerzeit dies klare Verhältnis verdunkelt zu werden. Man führt, wohl bereits im 3. Jh., gegen Kleriker Disziplinarstrafen mit Zensurcharakter ein, vom 5. Jh. an wird vor allem der Bann als Zensur gegen Laien verwendet. Von da an verwischt sich folgerichtig die Grenze zwischen Buße und Strafe, denn Besserung spielt ja nun in beiden eine hervorragende Rolle. Man konnte dahin gelangen, sie durch Buße nicht minder erzwingen zu wollen wie durch Zensur. Man ist dahin gelangt. Im 6. Jh. taucht, gleichzeitig in der römischen, fränkischen und westgotischen Kirche, die *Zwangsbuße* auf, eine Kirchenstrafe, bei der Bußwerke, wie sie bisher in der öffentlichen Buße übernommen wurden, zwangsweise auferlegt werden: Der Schuldige wird in ein Kloster oder an einen sonstigen Strafort gebracht und dort zu den Bußwerken angehalten, bis die Bußzeit abgelaufen ist; wobei man freilich nicht daran denkt, daß so von echter d. h. unbedingt nur freiwillig zu leistender Buße nicht mehr die Rede sein kann.

Aber darauf kam es auch damals nicht so sehr an. Die Zwangsbuße empfahl sich aus praktischen Gründen: Über Kleriker verhängt, war sie ein bequemes Mittel, den Laien einen näheren Einblick in die Handhabung der Strafgewalt bezüglich des Klerus zu entziehen; für die Laienschaft kam in Betracht, daß man die Härten der öffentlichen Buße für leichtere Vergehen immer mehr zu fühlen begann und daher zu deren Ersatz durch Zwangs- und Privatbuße geneigt war. Die Zwangsbuße breitete sich darum, zumal in der Karolingerzeit, rasch aus und ergriff insbesondere die „Sendgerichte" jener und der späteren Zeit.

Die *Sendgerichte* (send: synodus) hatten, aus den alten bischöflichen Kirchenvisitationen entstanden, den Zweck, womöglich alle in der Diözese „ruchbar" gewordenen Tatsünden zur Bestrafung zu bringen. Dazu wurden „Sendzeugen", meist sieben unbescholtene Männer aus jeder Gemeinde, eingesetzt, die später als „Sendschöffen" auch das Urteil mit schöpften. Sie hatten das sittliche und religiöse Leben der Gemeindemitglieder zu überwachen und dem visitierenden Bischof auf Befragen („Inquisition") die wahrgenommenen Tatsünden anzuzeigen. Dieser fand dann zusammen mit dem Grafen, anderen Priestern und etwa den Sendschöffen im Sendgericht das Urteil, für das auch der *Reinigungseid* (mit Eideshelfern) und (für Unfreie) das *Gottesurteil* (außer dem Zweikampf) als Entschuldigungsmittel in Betracht kam. Die verhängten Strafen waren meist *Zwangsbußen*, die Angeklagten sehr bald nur Laien. Vom Ende des 12. Jh. an verfallen die Sendgerichte, die übrigens nicht einmal überall in Deutschland eingebürgert und allmählich in die Hand der Archidiakonen geraten waren; nur vereinzelt haben sie sich sogar bis ins 18. Jh. gehalten. Aufgekommen waren sie von etwa 850 an im Frankenreiche.

Trotz der raschen Ausbreitung war aber die Zwangsbuße — durch ein historisches Zusammentreffen — weder der öffentlichen noch der geheimen echten Buße so gefährlich, wie es auf den ersten Blick scheinen

Digitized by Google

möchte. Und zwar, weil eben damals, gleichfalls vom 6. Jh. an, die *Ohrenbeichte* sich auch im Abendlande gewaltig auszubreiten begann.

In Großbritannien hatte sich nämlich nach klösterlichem, ursprünglich orientalischem Muster[50*] längst die Übung gebildet, daß alle Sünden regelmäßig dem Priester gebeichtet wurden, und daß dieser dem Beichtenden die erforderlichen Anweisungen über die Bußwerke erteilte. Die Nützlichkeit dieser, in Großbritannien übrigens mangels öffentlicher und Zwangsbuße alleinherrschenden Praxis lag auf der Hand, und sie kam darum, von Columba um 583 herübergebracht, auf dem Festland alsbald weithin in Aufnahme. Zumal da an der herkömmlichen Einrichtung der öffentlichen Buße dadurch vorerst nichts Grundsätzliches geändert zu werden brauchte. Wurde es üblich, daß der Gläubige jede, selbst nur Gedankensünde dem Priester beichtete, so konnte um so mehr das Prinzip gelten: „Für öffentlich bekanntgewordene Sünden auch öffentliche, für geheim, in der Ohrenbeichte bekannte Sünden je nach Rat des Priesters ebenfalls öffentliche Buße (die bei besonders schweren Sünden die Regel war) oder aber geheime, *Beicht-* oder *Privatbuße*". Desgleichen brauchte die Bußbemessung, wie sie zur Belehrung der bußanweisenden Priesterschaft in den Buß- und Beichtbüchern und im kanonischen Recht des Mittelalters immer wieder geschah, im ganzen für die Ohrenbeichte keine andere zu sein als für die öffentliche Buße. Und so blieb diese denn auch bis ins 14. Jh. bestehen, sogar in der schärfsten Form der „solennen Buße", bei der die Büßer am Aschermittwoch barfuß und sackbekleidet vom Bischof aus der Kirche getrieben und erst frühestens am Gründonnerstag wieder wenigstens zum Anhören des Gottesdienstes zugelassen wurden.

Die mittelalterlichen *Bußanweisungen* haben ihr erstes Fundament in den *Bußkanones* alter Synoden (Ancyra 314, Nikäa 325, usw.), den Briefen des Basileios[51*], ja sogar einem schon vorcyprianischen „Büchlein". Vom 5. Jh. an immer wieder gesammelt, laufen diese Bußordnungen schließlich um 1150 in das Decretum Gratiani und mit diesem und den Papstdekreten sowie Konzilbeschlüssen zusammen in das Corpus juris canonici aus. Inzwischen aber sind sie längst (vom 6. Jh. an und besonders von der altbritisch-irischen Kirche aus) in die *Bußbücher* i. e. S. eingemündet, zu deren Quellen sie außer der klösterlichen und weltpriesterlichen Bußpraxis und dem weltlichen Recht mit seinen Kompositionenverzeichnissen gehören (Komposition: die zur Beilegung der Fehde wegen eines Rechtsbruches gesetzmäßig zu zahlende Strafsumme, besonders das „Wergeld" wegen eines Totschlages).

Von ihnen verdanken das Poenitentiale Romanum und andere mit kirchlichem Beinamen ausgestattete Bußbücher zweifellos ihre Entstehung einer Provinzialsynode, wenngleich man dabei kaum jemals an Rom selbst zu denken hat: es soll damit nur ein Anspruch auf mehr als lokale Geltung erhoben werden. Auch bringen sie die Kanones nicht im ursprünglichen Wortlaut, sondern nur in inhaltlicher Übereinstimmung mit stärkeren oder geringeren Textanklängen. Sie sind originale Kodifikationen jener Satzungen zu rein praktischem Zweck.

Die von privater Seite stammenden Bußbücher dagegen, zu denen übrigens die unter dem Namen Theodors von Canterbury, Beda Venerabilis und Egbert von York gehenden angelsächsisch-kirchlichen Werke kaum zählen — Theodor ist für das 8. bis 12. Jh. die entscheidende Autorität in der Bußdisziplin —, gehen vielfach darüber hinaus. Statt der gesetzgeberischen Form waltet hier Lehrdarstellung, Spuren des Studiums treten hervor, die Satzungen

Digitized by Google

werden motiviert und vielfach durch Weistümer (von Sprechern der Orts- und Gerichtsgemeinden gegebene Erklärungen über das bestehende Recht) ergänzt. Vor allem sind es die Zwecke der Anpassung an die Rechtsanschauung und Gewohnheit einer Sonderkirche, die die Verfasser solcher Bußbücher zu ihrer Arbeit veranlassen und in ihr leiten. Ihre Werke entfernen sich daher von der Anschauung und Gepflogenheit der Universalkirche und haben vorwiegend partikularrechtliche Bedeutung.

Indes ist es, bei gleichzeitiger Wanderung der irisch-angelsächsischen Bußordnungen ins Frankenreich, bis zum 9. Jh. so weit, daß fast jedes Bistum sein eigenes Bußbuch hat, und dies führt zu einer großen Verwirrung. Die Reaktion dagegen ist begreiflich. Die Synode von Chalons (813) fordert nun, die Buße solle mit Hintansetzung der Bußbücher, deren Irrtümer ebenso gewiß seien wie deren Verfasser wenigstens teilweise ungewiß, nach den alten Kanones oder nach der heiligen Schrift und der kirchlichen Sitte auferlegt werden; ähnliche Forderungen stellen andere Synoden der Zeit. Ebbo von Reims schreibt, er habe ein Pönitentiale aus den Aussprüchen der Väter und den Satzungen der Kanones herstellen wollen, und was dem Vielbeschäftigten nicht gelang, brachte, seiner Aufforderung folgend, Halitgar von Cambrai zur Ausführung (829). Burchard von Worms' Sammlung und die „Summe der Urteile über alle Sünden" schließen im 11. Jh. den Kreis der eigentlichen Bußbücher, die zuletzt auch schon über die Bußmaterie hinaus zu allgemeiner kanonisch-rechtlicher Darstellung greifen und sich den späteren „Summen" mit ihrer scholastischen Gelehrsamkeit nähern.

Diese Art Bücher wurde nun außer Gebrauch gesetzt durch die bald allgemein werdende Gewohnheit, nur solche Rechtsbestimmungen in der Praxis anzuwenden, welche in dem Decretum Gratiani und in den Dekretalen Gregors IX. (von 1234) enthalten waren. Auch daraus wurden wieder Sammlungen von Bußkanones veranstaltet, die verbreitetste die „Astesana" von 1317, die ihrerseits anhangsweise in das Corpus juris canonici überging und überhaupt das vorzüglichste Dokument für die Bußdisziplin von Gratian bis zum Tridentiner Konzil ist.

Doch spielen daneben doch auch schon seit dem Ende des 12. Jh. jene „Traktate" oder „*Summen* über die Buße" eine Rolle, die meist unter dem Namen „Pönitentiale" gehen, aber gar keine Bußkanones enthalten und nur der wissenschaftlichen Durchdringung und Darstellung der Bußmaterie dienen wollen. So vor allem die „Summa" des Raimund von Pennaforte, der auch die Dekretalen Gregors IX. zusammengestellt hatte, von 1235, und das Pönitentiale „Cum miserationes Domini", das in 246 Kapiteln eine eingehende Darstellung des gesamten Bußwesens enthält.

Außerdem aber hatte sich endlich aus der Vollmacht, die nunmehr jeder Bußpriester besaß, von den kanonischen Bußen gelegentlich Nachlässe zu bewilligen, die Regel entwickelt: „alle Bußen sind arbiträr (durch richterliches Ermessen nach den Umständen zu bestimmen)", und dies bedingt eine letzte Doppelklasse von Bußschriften. Einerseits nämlich kamen nun *Konfessionalien* auf, die dem Bußpriester unter seelsorgerischen Gesichtspunkten rein praktische Anweisungen für sein Amt zu geben trachteten (besonders über die sieben Hauptsünden und die daran zu knüpfenden Fragen), anderseits *Beichtbüchlein*, „Traktätlein von Erkenntnis der Sünden", „Beichtspiegel" oder wie sie sonst heißen mögen, die für die Hand des Büßers bestimmt und natürlich ebenfalls rein praktischen Charakters waren.

Daß trotz weitgehender Kasuistik dem Ermessen des einzelnen Bußanweisers Spielraum gelassen werden mußte, blieb natürlich nicht aus, „Redemtionen" und neue Bußwerke traten gleichmäßig zu der öffentlichen wie zur Beichtpraxis in Beziehung oder in sie ein.

Zu den althergebrachten Bußwerken[52*] kommen[53] im Mittelalter noch Werke mit Bezug auf Kleidung und Gang (Tragen eines Bußkleides, Verbot linnener Kleidung, des Waffentragens außer gegen Ungläubige, Gebot des Barfußgehens, der Reise zu Fuß, Verbot des Reitens), Geißelung, heimatloses Wandern zumal in fremdem Land (aber bald wegen dabei auftretender Vagantenlaster mißbilligt), Wallfahrt, besonders Romfahrt, Eintritt in ein Kloster, wobei das Letztere als eine Art Rückkehr zu einheitlichem, umfassendem, im ganzen Habitus

Digitized by Google

des Büßers sich äußernden *Bußleben* erscheinen mag, während sich dieses sonst immer mehr in einzelne *Werke* (Quadragesimalfasten anstatt ständigen Fastens, usw.) auflöst. Über die *Bußstationen* ist schon früher[54*] gesprochen.

Die auf altbritischem oder iberischem Boden entstandene *Redemtion* ist die Umwandlung der schweren kanonischen Buße in eine leichtere Leistung. Vom germanischen Kompositions-(Wergeld-)Wesen gefördert, gelangte sie rasch in Aufnahme. In Beten und Almosen konnte nun, anfangs nach Befinden des Bischofs oder Priesters, bald auch des Büßers selbst, im einzelnen Falle die Buße umgewandelt werden, zuletzt durch Geldhergabe für einen frommen Zweck. Bedenklichsterweise sogar so, daß man etwa eine siebenjährige Buße folgendermaßen „ableisten" konnte: Man nahm zwölf Männer zu Hilfe, die bei Wasser und Brot und grünen Kräutern drei Tage lang fasteten; dann weiter noch siebenmal 120 Männer, die das Gleiche taten, und man hatte in drei Tagen ebensoviel Fasttage, als in sieben Jahren Tage enthalten sind; usw. Kein Wunder, daß die Kirche gegen derlei Unfug allmählich protestierte und einschritt.

Schließlich erlitt — ein letzter für diese Praxis günstiger Umstand — die Weiter- und Ausbildung des kirchlichen Strafensystems durch die Ohrenbeichte ebenfalls keinen Verlust, trotzdem die Bußwerke nun immer mehr ein Mittel nicht nur zur Ablösung der bereits verhängten, sondern auch zur Vermeidung erst zu verhängender Strafen (besonders Zensuren) wurden.

Von *Vindikativstrafen* bilden sich aus: gegen Kleriker und Laien: Irregularität (Ausschließung von Tonsurempfang und Weihen sowie von den durch bereits empfangene Weihen erworbenen Rechten), Infamie (Verlust der kirchlichen Ehrenrechte), öffentliche Rüge, Entziehung des kirchlichen Begräbnisses, Entziehung einzelner kirchlicher Rechte; gegen Kleriker allein: Verweisung in eine Besserungsanstalt (Demeritenhaus, u. a. auch Kloster und Gefängnis), Einkommensentziehung, Strafversetzung, Pfründeberaubung, Unfähigkeit zu Kirchenämtern, Absetzung (Deposition), Ausstoßung aus dem Klerikerstande. Dazu treten weltliche Strafen (auch gegen Kleriker): körperliche Züchtigung, Verbannung, Vermögenskonfiskation, Geldstrafe, Verlust weltlicher Ämter, Verknechtung, Freiheitsentziehung (besonders wegen Inzest und Zauberei), Brandmarkung, Absetzung von Fürsten. Die Todesstrafe lehnt die Kirche grundsätzlich ab, überliefert aber insbesondere die Ketzer dem „weltlichen Arm" zu deren Vollstreckung. Von *Zensuren* setzen sich nach anfänglichem Schwanken seit Innozenz III. fest: der (große und kleine) Kirchenbann, das Interdikt (Einstellung des öffentlichen Gottesdienstes, Verbot kirchlicher Funktionen, gegen Länder, Städte usw. und gegen Einzelpersonen, unter deren Anwesenheit dann auch unschuldige Ortsanwesende leiden, wie überhaupt beim Interdikt), die Suspension von Geistlichen. Außerdem die *Zwangsbuße*. — Von Bann und Interdikt wird noch[55*] zu reden sein.

Auch die innere Entwicklung, zu der das Beichtbußwesen von sich aus drängte, war der immer feiner werdenden Strafabstufung, der dann eine entsprechende Strafablösung oder -vermeidung durch Bußwerke an die Seite gesetzt werden konnte, durchaus günstig. Vor allem war es der große Umschwung im Beichtbußwesen, der vom Ende des 11. Jh. an auf kontinentalem Boden erfolgt ist und es erst recht eigentlich zu dem gemacht hat, was es als katholisches Gnadenmittel wesentlich noch heute ist.[56]

Bis dahin hatte allgemein gegolten: Reue, (Sünden-)Bekenntnis, Genugtuung sind die Wesensmomente der Beichtbuße wie jeder Buße. Insbesondere muß Genugtuung geleistet d. h. die göttliche Vergebung durch menschliche Werke ermöglicht werden. Nicht als ob der Eigenwert dieser

Digitized by Google

Bußwerke die Schuld ausgliche. Gottes Barmherzigkeit besteht vielmehr darin, daß er sich mit einem verhältnismäßig geringen Maße zufrieden gibt, daß er an Stelle der ewigen Strafen den Sünder mit den vorübergehenden, freiwillig übernommenen Bußwerken davonkommen läßt. Das Maß dieser Bußwerke bestimmt die Kirche in der Beichtbuße durch den Beichtvater. Dieser erteilt auch, außer in Reservat- d. h. dem Papst oder Bischof vorbehaltenen Fällen, die Lossprechung, durch Fürbitte, und zwar, im Gegensatz zur Praxis der öffentlichen Buße, unmittelbar nach dem Bekenntnis. Aber doch so, daß diese Fürbitte und damit die Lossprechung erst nach Leistung der Buße wirksam wird.

Dies System, in dem der Hauptton auf der Ableistung der Bußwerke liegt, konnte sich aber nicht halten. Dazu war seine Heilversicherungskraft zu gering. Schon die alten Bußkanones stimmten in ihren Bußbemessungen nicht durchweg überein, die Bußbücher erst recht nicht[57*]. Vollends nicht die dadurch notwendig werdenden kasuistischen Bemessungen der Beichtväter. Verglich man, so ergab sich der bange Zweifel, ob man wirklich genuggetan, ob die Lossprechung wirksam geworden, ob die richtigen Werke verlangt worden und nicht die Mühe und Qual umsonst gewesen, u. dgl. Zumal wenn man wußte, daß die beichtväterliche Entscheidung so und so oft auf Unkenntnis der Bußvorschriften beruhte und ihnen widersprach.

Dazu kam anderseits, daß der Bußeifer nicht nur der minder Gewissenhaften durch die zahlreichen Redemtionsmöglichkeiten, zuletzt auch die Ablaßmöglichkeit[58*], herabgesetzt wurde. War man imstande, die eigentlichen Bußwerke fast immer durch leichtere oder angenehmere Leistungen, später sogar meist durch Geld abzulösen, so mußte sich das Bewußtsein des Laien um so mehr gegen anscheinend zu schwere und noch dazu „willkürliche" Ansätze der Beichtväter auflehnen, mochten sie nun „kanonisch" sein oder nicht.

Zu wenig also oder zu viel, möglicherweise auch nicht die richtige Genugtuung, jedenfalls aber ein Zweifel an deren Gerechtigkeit, darauf kam es schließlich bei alledem heraus, und das mußte das Beichtinstitut als Heilsversicherungsinstitut schwer erschüttern. War es dann nicht überhaupt besser, der Genugtuung als so unsicherem Heilsfaktor eine andere Stellung in der Buße anzuweisen?

Die Praxis hat diese Frage dadurch beantwortet, daß sie vom Ende des 11. Jh. ab die fürbittende Lossprechung als schon *vor* Leistung der Bußwerke wirksam ansah, und damit begann eben jener Umschwung. Denn fortan hingen die Genugtuungswerke vorläufig sozusagen in der Luft und mußten erst wieder auf festen Boden gestellt werden, wollte man nicht — aber damit hätte man ein Wesensmoment der Buße preisgegeben — ganz auf sie verzichten.

Es traf sich günstig, daß gerade damals, nach jahrhundertelanger Vorbereitung[59*], auch die Entwicklung der *Buße* zum *Sakrament* endlich

Digitized by Google

ihren Abschluß erreichte. „Ein Sakrament", sagt Hugo von St. Viktor um 1135, „ist die sichtbare Form der unsichtbaren in ihm erwiesenen Gnade", aber „nicht nur das Zeichen der heiligen Sache [d. h. der Gnade], sondern auch deren wirksame Betätigung"[60]. Die Anwendung auf die Buße ist klar: Die sichtbare d. h. überhaupt „sinnenfällige" Form, in der die Gnade hier gespendet wird, ist die Lossprechung, und diese wirkt die Gnade der Sündenvergebung unmittelbar, ohne Dazwischenkunft der Genugtuung, also schon vor dieser.

Hatte man sich aber einmal auf diesen Gedanken eingestellt, — und die Kirche hat die Abälardische These, in der Lossprechung werde bloß verkündigt, daß Gott den reuigen Sünder begnadigt habe, stets abgelehnt[61*] —, so konnte man um so mehr andere Elemente der Lehre Abälards und seiner Anhänger annehmen. Denn sie halfen tatsächlich aus der Not der nunmehr brennend gewordenen Genugtuungsfrage.

Diese Frage wurde nämlich von Abälard (bis 1142) und seinen Gefolgmännern derart gelöst, daß sich den Genugtuungen ein neues, fast unermeßliches Feld der Wirksamkeit eröffnete. In der Buße, hieß es nun, sind zwei Teile anzunehmen, und zwar nach der Art der Strafen, die auf die Sünde stehen. Die ewigen, in der Hölle abzubüßenden Strafen können nicht durch Genugtuung getilgt werden. Gott erläßt sie aus Gnade schon auf die Reue und den darin enthaltenen Genugtuungsvorsatz hin in der Beichte[62*]. Diese natürlich mit Vergebung der Sünde selbst verbundene Erlassung wird in der Lossprechung vom Beichtvater verkündigt [was, wie gesagt, mit der Kirchenlehre nicht stimmt[63*]]. Außerdem aber bleiben zeitliche, im Fegefeuer abzubüßende Strafen übrig, und ihnen gilt der zweite Teil der Buße. Sie sind durch Genugtuungen, die der Beichtvater nach der Lossprechung bemißt, bei Lebzeiten ablösbar: abermals eine Gnade Gottes, da diese Genugtuungen immerhin milder sind als die Strafen des Fegefeuers.

Der hohe Wert, der dadurch den Genugtuungen oder Bußwerken von neuem verliehen wurde, liegt auf der Hand. Auch die schwerste Genugtuung konnte nun wieder als verhältnismäßig leicht empfunden werden, sobald man den furchtbaren Ernst der Fegefeuerstrafen bedachte. Außerdem aber war der Zweifel an der Gerechtigkeit der auferlegten Werke beseitigt und die Heilssicherheit wiederhergestellt. Der Beichtvater mochte bei der Bemessung irren, der Tod mochte die Ableistung der Werke vereiteln, die Fegefeuerstrafen waren auch nur zeitliche und mußten einmal ein Ende nehmen, jedenfalls aber ein früheres durch die wenigstens teilweise geleistete Genugtuung. So war man, da die ewigen Strafen schon in der Lossprechung abgetan waren, des endlichen Heiles wieder sicher, sofern man das Beicht-Bußinstitut als nunmehr sakramentales Institut in der rechten Weise in Anspruch nahm.

Aber der Umschwung der Beichteinrichtung hatte noch eine hochwichtige Folge. Erst jetzt war nämlich, freilich sehr gegen die Absicht

Digitized by Google

Abälards, für eine weitere und letzte Bußeinrichtung, den *Ablaß*, der richtige Nährboden geschaffen.

Der Ablaß war und ist, das muß zum Verständnis vorausgeschickt werden, weder ein Bußnachlaß im Stile der altkirchlichen Indulgenz, noch eine Redemtion. Die alte kirchliche Ordnung war die, daß der Bischof denen, die sich durch besonderen Eifer in den Bußwerken hervortaten, einen Teil der Bußzeit erlassen konnte; die Redemtion besteht ja[64*] darin, daß, wiederum dem einzelnen, je nach dem Falle[65*], die Ersetzung eines Bußwerkes durch eine geringere andere Leistung gestattet wird. Ablaß aber ist erst vorhanden, sobald die Indulgenz verallgemeinert d. h. gesagt wird: jedem, gleichgültig wie der Büßende sonst sei, ist die Bußzeit ganz oder zum Teil erlassen, sobald er eine bestimmte Leistung vollzieht (wobei diese vom Besuch einer Kirche am Jahrestag ihrer Einweihung bis zur Teilnahme an einem Kreuzzuge geht und schließlich in Geldleistung ausmündet).

Solange nun die alte Bußtheorie galt, mußte auch der Wert der Ablaßleistungen in die Unsicherheit der Bußwerke, zu deren Ersatz sie bestimmt waren, hineingezogen werden. Erst die neue Theorie gab auch dem Ablaß die sichere Basis. Er bedeutete nun nicht mehr Ersatz unsicherer Bußwerke durch noch unsicherere, weil geringere, sondern eine Art Genugtuung für Strafen des Fegefeuers, die dem Ablaßnehmer für ein Minimum der Leistung ein Maximum der Heilssicherheit verbürgte.

Denn die Sache lag jetzt so: Zwar mußte und muß noch heute „wer den Ablaß gewinnen will, im Stande der Gnade sein, Reue über seine Sünden haben und die vorgeschriebenen Werke verrichten“[66]. Aber wenn er den Gnadenstand durch Lossprechung in der Beichte erwirkt und im Reuezustande verharrt, so hat er dafür schon den Nachlaß der ewigen Strafen nebst der heiligmachenden Gnade, die ihn wieder zu guten Werken befähigt. Und die Werke, die er nun noch zur Lösung von den Fegefeuerstrafen verrichtet? Die Kirche selbst sieht sie nicht als eine Genugtuung des Ablaßnehmers an, mögen sie auch zuweilen, wie die Teilnahme an einem Kreuzzuge (aber für „vollkommenen“ Ablaß!), hoch erscheinen. Da aber doch der Ablaß nicht nur eine Lösung von der Strafe (absolutio), sondern zugleich deren Abtragung (solutio) sein soll, zieht sie[67] zwei weitere Theorien heran: die von der stellvertretenden Genugtuung und die von dem Verdienstschatz der Kirche. Die Kirche selbst, sagt sie, leistet die Genugtuung für den begnadigten Sünder, und sie leistet sie aus dem überfließenden Schatze der Genugtuungen Christi und der Heiligen, der ihr zur Verwaltung anvertraut ist. Konnte man dem Ablaßnehmer noch weniger zumuten und ihm zugleich noch mehr gewähren?

Die Kirche aber, die diesen Schatz verwaltete und daraus spendete, war in Wirklichkeit der im Namen Gottes fungierende Bischof und letztlich der eine höchste Bischof in Rom, und daraus geht die weitere Ent-

Digitized by Google

wicklung des Ablasses im späteren Mittelalter hervor. Er nimmt noch zwei Gestalten an, die des „Ablasses von Schuld und Strafe“ und die des Ablasses für Verstorbene.

Der erstere taucht 1294 zuerst auf und ist[68] nichts als eine Verquickung des sündentilgenden Bußsakramentes mit dem auf Erlaß der zeitlichen Strafen hinauslaufenden Ablaß. Wo immer die Bischöfe diesen Ablaß spenden, da sitzen die von ihnen aufgestellten „Pönitentiare“ zur Beichte. Sie können sogar in „Reservatfällen“ lossprechen, die sonst dem Papst, Bischof oder Ordensoberen vorbehalten sind. An diese mit der Austeilung der Ablaßgnaden betrauten Beichtiger hat sich das Volk zu halten. Von ihnen empfängt es, was es zum Heil der Seele braucht: Lossprechung von der Sündenschuld und Ablösung der zeitlichen Strafen des Fegefeuers. Und endlich geht, sicher seit der zweiten Hälfte des 15. Jh., die Gnade des Ablasses sogar von den Lebenden auf die im Fegefeuer büßenden „armen Seelen“ über, mit einer angenommenen Sicherheit der Wirkung, die hinter dem Ablaß für Lebende nicht zurücksteht. Die Fürbitte und Schatzanweisung der Kirche leistet auch dies, sobald nur die Gläubigen mit einer Geldspende für kirchliche Zwecke hilfreich eingreifen d. h. stellvertretend zahlen; wie denn überhaupt je länger desto mehr diese Art Leistung auch für die dem Leistenden selbst zugute kommenden Ablässe üblich wird. Nicht einmal des Standes der Gnade bedarf es noch für den, der so einen Ablaß für Verstorbene erwirbt.

So ist, indem der Ablaß sogar das Bußsakrament in sich einsaugt und sich über das irdische Leben hinaus erstreckt, die Kirche durch ihn erst recht zur vollkommenen Gnaden- und Heilsanstalt geworden. Sie ist sich dessen bewußt und nützt, auch mißbräuchlich in Form eines argen Fiskalismus[69*], die ihr dadurch in die Hand gegebene unermeßliche Macht zielsicher aus. Sie weiß: „Die Heilsamkeit der Ablässe wird bei richtigem Verständnis derselben nicht bezweifelt werden können. Durch dieselben kommt die Kirche dem büßenden Sünder hilfreich entgegen; die Lauen und Nachlässigen werden durch dieselben zum Nachsinnen über den Ernst der Sünde und die Pflicht der Sühne erweckt; viele heilsame Werke werden durch sie gefordert und veranlaßt, während anderseits die gewährte Erleichterung und Verkürzung der Buße zu deren Übernahme und zur Besserung des sittlichen Lebens trostvoll ermutigen; das Hochgefühl der christlichen Lebensgemeinschaft wird durch dieselben genährt und angeregt, wovon die Folge, daß die Gläubigen es sich mit um so größerem Eifer werden angelegen sein lassen, für andere und mit anderen dem Dienste Gottes ihre Tätigkeit zu opfern. Die Gewalt, Ablässe zu erteilen, ist der Kirche von ihrem göttlichen Stifter mit der Binde- und Lösegewalt, bezw. Schlüsselgewalt verliehen (vgl. Matth. 16, 19; 18, 18; zudem Joh. 20, 22 f.). Als Trägerin der Schlüssel des Himmelreiches ist die Kirche vor Gott befugt, den Himmel dem Sünder verschlossen zu halten oder zu erschließen; da aber nicht nur die Sünde, sondern auch

Digitized by Google

die Sündenstrafe von dem Eintritt in den Himmel abhält, so steht es ihr zu, ebenso wie von der Sünde, auch von den zeitlichen Strafen für dieselbe, die nach der Vergebung zurückbleiben, rechtskräftig zu befreien."[70]

B) Kirchenrecht und Ordenswesen

Das Bußwesen des katholischen Mittelalters steht, wie diese letzte Betrachtung abermals zeigt, im engsten Bezug zum kirchlichen Strafrecht. Die Kirchenstrafe, besonders Bann und Interdikt mit ihren furchtbaren Folgen, steht auch bei Nichterfüllung der Beichtbuße zuletzt immer drohend im Hintergrunde.

Der *Bann*[71], der vom Papst für die ganze Kirche, vom Bischof für seine Diözese verhängt werden kann, zieht die schwersten Folgen nach sich als *großer Bann* (excommunicatio major). Nur die durch die Taufe gewährte äußere Mitgliedschaft der Kirche bleibt (nach seit Augustinus geltender Lehre) den davon Betroffenen; innerlich und in allen sonstigen äußeren Beziehungen wird er ganz von ihr gelöst, „losgetrennt vom lebendigen Leibe Christi". Die Gebete und die Früchte des heiligen Opfers werden ihm entzogen; die Sakramente, Sakramentalien und sonstigen Gnaden der Kirche darf er nicht empfangen; vom öffentlichen Gottesdienst und vom Meßopfer wird er ferngehalten, nur die Predigt darf er (zu seiner Besserung) anhören; das kirchliche Begräbnis wird ihm verweigert; seine Benefizien und Pfründen werden ihm, da er amtsunfähig ist, zeitweilig entzogen, auch kann er keine erlangen; die von ihm vorgenommenen Akte der Gerichtsbarkeit sind null und nichtig. Endlich: Jeder, der mit ihm Verkehr pflegt, es sei denn sein Ehegatte, sein Kind und Untergebener oder einer, der zum Zwecke seiner Besserung mit ihm spricht, oder aus Not oder ohne von seinem Bann zu wissen, verfällt mindestens dem (auch sonst verhängbaren) *kleinen Bann* (excommunicatio minor), d. h. der Ausschließung vom Abendmahle, von großen Teilen des Gottesdienstes und vom Gebete. (Ursprünglich waren sogar die erwähnten Ausnahmen davon nicht statthaft.) Außerdem aber hat der große Bann bei Widersetzlichkeit des Betroffenen noch Folgen durch den „weltlichen Arm", der von der Kirche nach Erschöpfung ihres äußersten Strafmittels angerufen wird: Verbannung vom Hofe, Vermögenseinziehung, Haft, Geldbuße, Ehr-, Rechts-, Erblosigkeit, Reichsacht. Lösung von alledem, was freilich im Laufe der Zeit mannigfach gemildert und aufgehoben wird, ist möglich nur durch (abermalige) richterliche Entscheidung der zuständigen Stelle bei wirklicher Sinnesänderung des Gebannten, die er durch Reue und Buße, eidliches Gehorsamsversprechen, Schadenersatz und ausdrückliche Bitte um Wiederaufnahme darzutun hat. Das gilt auch, wenn der Bann nicht durch besonderen Richterspruch, sondern automatisch (als censura latae sententiae) infolge gewisser schwerer Verbrechen (Abfall, Ketzerei, Duell usw.) eintritt, und für Tote, die auf dem Sterbebette Reue bezeugt haben. Wie denn der Bann anfangs überhaupt sogar gegen Tote geschleudert werden konnte.

Kaum minder schwer in seinen Folgen ist das dem kleinen Bann verwandte *Interdikt*, denn es trifft Unschuldige mit. Ein Volk, eine Stadt, eine Genossenschaft wird als Ganzes davon betroffen um der Schuld einzelner ihrer Glieder willen. Das Abendmahl darf außer als letzte Wegzehrung von keinem Gliede solcher Gemeinschaft gespendet oder empfangen werden; Weihen und letzte Ölung sind untersagt; der feierliche Gottesdienst (Messe, Prozession, Segnung, feierliches Stundengebet) unterbleibt, nur an den höchsten Feiertagen nicht; das kirchliche Begräbnis ist verboten, es sei denn bei Reuezeichen auf dem Sterbebette. Es liegt hier der Gedanke der Gemeinhaftung zugrunde: Tritt ein Glied gröblich in Widerspruch mit den Grundgesetzen der Gesellschaft, so haben deren übrige Mitglieder mehr oder minder Teil an der Schuld. Sie haben es an den nötigen Ermahnungen, Zurechtweisungen oder Bitten fehlen lassen oder durch Gleichgültigkeit das sträfliche Verhalten gestärkt. Das Ärgernis kann nur durch Gemeinstrafe weichen, „wie ja Gott auch bei allgemeinen Heimsuchungen mit den Schuldigen zugleich Unschuldige trifft". Und es kann nur weichen unter den gleichen Bedingungen wie der Bann; bloß der Unschuldige kann sich ihm durch Wegzug

Digitized by Google

oder Austritt aus der interdizierten Gemeinschaft entziehen. Allerdings gilt dies alles nur für das allgemeine sogenannte Lokal- oder (bei Genossenschaften) Personalinterdikt; beim speziellen und noch anderen Interdikten treten zum Teil Milderungen ein, die sich übrigens auch bei den vorgenannten auf die Dauer nicht vermeiden ließen. Wirkt doch das Interdikt überhaupt nur so lange, als die Gemeinschaft jene Entziehung schwer empfindet, und das ist je länger desto weniger der Fall.

Durch ihre Strafen hält die Kirche die Christenheit in dieser ganzen Epoche strengstens im Schach. Außer dem immerhin regionalen Sendgericht, das auch nur ein- bis zweimal jährlich tagt, sind die regelmäßigen sonstigen Gerichte der Kirche da. Der Papst, das allgemeine Konzil, der Bischof, die Diözesan- und Provinzialsynode, die autonomen Institute, besonders die Orden, sind Träger der Gerichtsbarkeit und üben sie direkt oder durch Delegation, gegen Kleriker wie gegen Laien auch als Strafgerichtsbarkeit aus. Ungeheuer wird allmählich der Kreis der Vergehen, die die Kirche als Strafvergehen behandelt: Um nur die Hauptgebiete anzudeuten, so sind es Vergehen gegen die Religion (Apostasie, Häresie usw. herab bis zum Lesen verbotener Schriften), gegen die Kirchengewalt, gegen die Kirche als Rechtssubjekt (Erlaß kirchenfeindlicher Gesetze, Abgabenverweigerung usw.), wider Leben und Freiheit der Mitmenschen (Selbstmord und unbefugter Glaubenszwang mit eingeschlossen), Sittlichkeitsvergehen, Vergehen gegen das Vermögen (Diebstahl u. dgl.), wider die Ehre, Fälschungsvergehen, Standes- und Amtsvergehen der Kleriker[72*]. Kurz, man kann wohl sagen, die Kirche zieht im Laufe der Zeit alles, was irgend zur strafrechtlichen Verfolgung Anlaß bietet, in ihren Kreis und prozessiert dagegen nach allen Regeln der Kunst, im Akkusations-, Denunziations- und besonders Inquisitionsverfahren[73*] — der Ketzerinquisitionsprozeß seit Ende des 12. Jh. war[74] nur eine die italienischen Stadtrechte zum Muster nehmende Abart davon — in ihrem äußeren Bereich (forum externum), während der innere (forum internum) mit dem Bußgericht noch eine Sache für sich ist.

Indes ist damit das, wofür die Kirche in ihrem beiderlei Forum zur inneren Heiligung des Menschen und zur Wahrung seiner äußeren Gemeinschaft mit den andern Kirchengliedern sich zuständig erachtet, natürlich keineswegs erschöpft. Das *Kirchenrecht* ist[75] nicht nur Strafrecht und Bußrecht. Ihm und der daraus hervorwachsenden allgemeinen Zucht untersteht vielmehr im katholischen Mittelalter der Christenmensch während seines ganzen Lebens von der Wiege bis zum Grabe, als Laie wie als Geistlicher, als Sünder wie als (relativ) Gerechter. Es zerfällt[76], sofern Personenrecht, in das Laikal-, Klerikal-, Ordens- und Vereinsrecht, und kommt hier selbstverständlich nicht sowohl bezüglich der Rechte in Betracht, die dem einzelnen in diesen Sphären erwachsen, als bezüglich der *Pflichten*, die ihm darin von der Kirche auferlegt werden. —

Der kirchliche *Laien*stand wird erworben durch die Taufe, die (so lehrt man seit Augustinus) einen unauslöschlichen Charakter in der Seele be-

Digitized by Google

gründet, d. h. die dauernde und unentziehbare Fähigkeit, die übrigen Sakramente zu empfangen. Auch die dem Kirchenbann Verfallenen bleiben daher den Gesetzen und der Gerichtsbarkeit der Kirche unterworfen; es bleibt ihnen vor allem die strenge Verpflichtung, möglichst bald die Versöhnung (Rekonziliation) mit der Kirche zu suchen. Sonst lassen sich die Pflichten der Laien zusammenfassen in die allgemeine Pflicht des bereitwilligen, ehrerbietigen und treuen Gehorsams gegen die Organe, durch welche die Kirche ihr lehrendes, heiligendes und führendes Amt ausübt; im einzelnen lauten sie kurz folgendermaßen.

Dem Lehramt gegenüber haben alle die Pflicht des Glaubensgehorsams, der eine innerliche (Urteils-), nicht bloß eine äußerliche Unterwerfung ist. Wo die Kirche einen Satz als Dogma vorstellt, bedeutet schon die Versagung des inneren Gehorsams die Sünde (noch nicht das Verbrechen) der Häresie. Der Bischof kann von Häresieverdächtigen das Glaubensbekenntnis verlangen, Verweigerung zieht Strafe nach sich. Weiter gehört hierher die Pflicht zur Teilnahme an der Katechese und Anhören der Predigt, beides insbesondere bei der Jugend ein Teil der Erziehung und daher mit Disziplinarstrafen erzwingbar. In negativer Hinsicht äußert sich die allgemeine Pflicht in dem Beachten der von der Kirche ausgehenden Verwerfung von Meinungen und Schriften, sowie der Einhaltung der Vorschriften, die für das Lesen der Heiligen Schrift, die Herausgabe von Büchern über religiöse Dinge u. dgl. gegeben sind.

Für den Kultus gilt: Die Teilnahme an den rituellen und liturgischen Akten, Zeremonien usw. ist so sehr Herzenssache, daß Rechtsvorschriften nur ein Minimum fordern. Dieses besteht vor allem in der Pflicht, die Messe wenigstens allsonn- und feiertäglich zu hören, dazu an diesen Tagen geräuschvolle Arbeiten möglichst zu unterlassen, überhaupt zu „feiern", diese „Tage des Herrn" und dadurch sich selbst zu „heiligen". Desgleichen wird mindestens jährliche Beichte zur österlichen Zeit als Rechtspflicht bei Strafe des „kleinen Bannes" gefordert, und, mit derselben Androhung, wenigstens einmaliger jährlicher Empfang des Altarssakramentes in der Pfarrkirche. Für Firmung und letzte Ölung gibt es dagegen keine eigentliche Rechtsverpflichtung, sie sind bloß ratsam. Das Sakrament der Priesterweihe kann nicht von jedem und braucht nur von denen empfangen zu werden, die eine bestimmte hierarchische Stellung erlangen wollen; das Sakrament der Ehe endlich muß jeder empfangen, der eine Familie auf gesetzliche Art begründen will[77*]. Sonst gelten noch ziemlich strenge Fastengebote; Prozessionen, Wallfahrten, Heiligen- und Reliquienverehrung sowie bestimmte Gebete werden dagegen, außer soweit dies zur Feier der Festtage u. dgl. gehört, nicht gesetzlich vorgeschrieben, nur empfohlen. Selbstverständlich ist, daß jedwede Bezeugung äußerer Mißachtung des Kultus sowie Störung der Kirche oder des einzelnen bei dessen Ausübung ein Verbrechen bildet, das mit Kirchenstrafen belegt, übrigens auch vom Staate geahndet wird.

Digitized by Google

Ebenso selbstverständlich besteht[78] die Gehorsamspflicht des Laien nur gegenüber der Hierarchie als der gesetzlichen Vertretung der Kirche, bezüglich des einzelnen Klerikers dagegen nur soweit er für ihn gleichsam die Kirche vertritt. Und das tut keiner außer dem, unter dessen Gerichtsbarkeit er steht oder in dessen Gerichtsbezirk er sich befindet. Daraus folgt die allgemeine Pflicht gegen Papst, Bischof, Pfarrer, hinsichtlich aller andern beruht sie auf einem besonderen Grunde. Der Gehorsam ist aber an sich eingeschränkt auf kirchliche Dinge und nach der Natur der Sache kein blinder. Man braucht zu gehorchen nur, wenn der Befehl sich in den Schranken der Befugnis des Befehlenden bewegt, und man darf auch gegen Befehle, welche nicht die Befolgung in Kraft stehender Rechtsnormen bezwecken, Vorstellungen machen, ja zweckwidrigen oder ungerechten Anordnungen passiven Ungehorsam entgegensetzen, es sei denn, daß man dadurch noch mehr verwirre. Zur Gehorsamspflicht gehört endlich, daß der Laie den Unterhalt des Seelsorgeklerus nicht verweigere und auch sonst alles leiste, was von der Kirche zur vollen Entfaltung ihrer Aufgabe materiell gefordert wird.

In der Ehegesetzgebung, die[79] ein besonders wichtiges Kapitel des mittelalterlichen Kirchenrechtes bildet, tritt namentlich hervor, daß der Konkubinat auch in Form der „ungleichen Ehe“ beseitigt und die kirchliche Norm der sakramentalen Vollehe mit fester Hand in den neuen Staaten durchgeführt wird. Freiheit der Eheschließung wird nun auch für die Frau gefordert, die Verwandtschafts- und Schwägerschaftsehen werden bis in die fernsten Grade hinaus verboten. Mehr und mehr nimmt die Kirche auch die Ordnung der zivilrechtlichen Ehefolgen als „geistliches Anhängsel“ unter ihre Gerichtsbarkeit, so daß vom 9. Jh. ab sie allein mit einem ausgebildeten Recht dieses Gebiet beherrscht. Den tatsächlichen Zustand faßt die Summa Parisiensis im 12. Jh. in die Worte: „Die Eheschließung erfolgt heute nicht nach weltlichem, sondern nach kanonischem Recht“. Nur die Fragen des ehelichen Güterrechtes und des Familienrechtes der Adeligen bleiben der weltlichen Gesetzgebung und Rechtssprechung, im übrigen aber gilt das kirchliche Eherecht sogar noch bis in die Neuzeit hinein unumschränkt. Daß dabei neben anderen die Unauflösbarkeit der Ehe und die Pflichten der ehelichen Keuschheit — nicht Enthaltsamkeit, die dem Zwecke der Ehe widersprechen würde, sondern keusche Erfüllung der ehelichen Pflicht — sowie der Treue nebst den Pflichten gegen die Kinder besonders eingeschärft werden, versteht sich von selbst; zur Beseitigung von Ehehindernissen braucht es Dispens, die kirchliche Trauung gilt als Regel gegenüber der „geheimen Ehe“ (die Zivilehe kennt man noch nicht), gemischte Ehen sind schon durch die strenge Ketzergesetzgebung verpönt.

Von der Erfüllung der mit alledem gegebenen Pflichten hängt[80] das Friedensverhältnis des Laien zur Kirche ab. Ist er Ungläubiger, Apostat, Ketzer, Schismatiker, Interdizierter oder Gebannter, zurechnungsfähiger

Digitized by Google

Selbstmörder, Duellant, notorischer Sünder (z. B. öffentlicher Wucherer, Räuber u. dgl.), notorischer Sakramentsverächter, so wird ihm gleich den ungetauften Kindern das kirchliche Begräbnis versagt. —

Die Pflichten des *Klerus* sind[81] Standespflichten. Als solche haben sie im allgemeinen den Zweck, das Werk des heiligen Geistes in der Seele des Klerikers zu schützen, die hohe Würde und Autorität des Standes der Laienwelt gegenüber entsprechend darzustellen, die Berufstätigkeit zu unterstützen und möglichst wirksam zu machen, alles zu verhüten, was dem hinderlich sein könnte. Danach sind zu unterscheiden pflichtmäßige Standesbeschäftigungen, ebensolche Standestugenden, standeswidrige Vergnügungen und Beschäftigungen.

Zu den pflichtmäßigen Standesbeschäftigungen gehört außer der persönlichen und treuen Ausübung des kirchlichen Amtes (Residenzpflicht) vor allem das Gebet, das mündliche wie das innerlich betrachtende; den Majoristen d. h. Klerikern vom Subdiakon aufwärts liegt in dem ursprünglich gemeinsamen Breviergebet ein bestimmtes Pensum täglichen Gebetes zu den „kanonischen Tageszeiten“ ob. Das Studium, zunächst der Theologie, wird dem Kleriker zur Pflicht gemacht, um seinen idealen, dem Materiellen abgewandten Sinn zu pflegen und ihn in Tüchtigkeit zur Ausübung seines heiligen Amtes zu erhalten und zu erhöhen, auf daß er nicht zum bloßen „Verrichter“ und „geschmacklosen Salz“ werde[82*].

Als Mitglied des führenden, lehrenden und leitenden Standes in der Kirche, dem die Ausspendung der heiligsten Geheimnisse anvertraut ist, dem die Belehrung in einem wahrhaft christlichen Wandel nach dem Beispiel des Herrn zusteht, ist der Kleriker schon um dieses Amtes willen verpflichtet, den Laien als Beispiel voranzuleuchten, tugendreicher zu sein als sie. Dazu gehört Zurückgezogenheit, Vermeidung unnötigen, als Müßiggängerei erscheinenden Umherschweifens, und manches andere. Die Einfachheit des Klerikers hat sich zu offenbaren als Frugalität in Speise und Trank; Trunkenheit ist schließlich mit Suspension bedroht. Das geistliche Kleid hat die Bescheidenheit und den abgetöteten Sinn des Klerikers anzuzeigen durch dunkle Farbe und Einhüllen des ganzen Leibes in den Talar. In Haar- und Bartpflege, im Tragen von Ringen ist alle Eitelkeit zu meiden; die Tonsur ist durch Strafen einschärfbare Pflicht, von 1153 bis 1523 pflegen die Päpste als Vorbild den Bart zu rasieren. Gastfreundlichkeit und Mildtätigkeit werden namentlich von Bischof und Pfarrer gefordert; Herzensmilde ist allgemeine Klerikerpflicht, daher das Verbot des Waffentragens und der Ausübung der Chirurgie auch bei sonst ausnahmsweise gestatteter ärztlicher Tätigkeit. Gehorsam schuldet der Kleriker den kirchlichen Gesetzen und Anordnungen wie jeder Christ, aber es kommt für ihn dazu der „kanonische Gehorsam“, der die Glieder der Hierarchie einander unterordnet und ihre Tätigkeit dem Zwecke der Kirche dienstbar macht. Die Keuschheit ist für den Kleriker ebenso Pflicht wie für den Laien, aber die innigste Beziehung

Digitized by Google

zum reinsten Opfer legt ihm doch die Übung der Keuschheit an Leib und Seele noch in erhöhtem Grade auf. Der nähere und häufigere Verkehr mit Frauenspersonen ist ihm untersagt, er soll womöglich nur nahe Verwandte bei sich haben, hat andernfalls wenigstens jüngere weibliche Wesen von seinem Dienste fernzuhalten, verdächtige sind ganz ausgeschlossen. Von den Majoristen verlangt die Kirche Ehelosigkeit, Zölibat, weil „die Enthaltung von der Ehe etwas noch Heiligeres und Vollkommeneres ist als das Sakrament der Ehe, und weil die Idee und Wirksamkeit des neutestamentlichen Priestertums es so fordern“[83]; Priesterkonkubinat ist streng verpönt, überhaupt Verletzung der Keuschheit Sakrileg und mit den schwersten kirchlichen Strafen belegt.

Als standeswidrige Vergnügungen und Beschäftigungen gelten außer dem bereits genannten Umherschweifen und Ausüben der Chirurgie insbesondere folgende: Ansehen erotischer Theaterdarstellungen, Tanzvergnügen, Maskeraden, Beiwohnung bei lärmenden Hochzeitsfeierlichkeiten, Würfel- und sonstiges Hazardspiel, gewohnheitsmäßiger Wirtshausbesuch, Hetz- und Parforcejagd; öffentliches Waffentragen und freiwilliger Militärdienst, Übernahme weltlicher Ämter oder Verwaltungen, namentlich der Advokatur oder Prokuratur vor weltlichem Gericht, überhaupt Einmischung in weltliche Angelegenheiten, Ausübung von Handelsgeschäften, der Gastwirtschaft oder ungeziemender, der geistlichen Würde widersprechender Gewerbe (Fleischerei vor allem; Acker-, Garten-, Obst-, Bienenzucht u. dgl., Kunstfertigkeit als Gewerbe sind gestattet). Im übrigen gilt durchaus, daß diese Vorschriften über das klerikale Leben in vielen Fällen nicht ausreichen, und daß auch die Art ihrer Erfüllung vielfach dem Takte und dem klerikalen Geiste des einzelnen überlassen bleiben muß. —

Religio oder status religiosus ist[84] begrifflich der Stand derjenigen, welche sich durch Gelübde dauernd verpflichten, mittelst Befolgung der evangelischen Räte unter einer gemeinsamen Regel nach höherer Vollkommenheit zu streben. Die im Begriffe „Stand“ liegende dauernde Verpflichtung kann, da hier kein Gebot vorliegt, nur erzeugt werden durch ein freiwilliges Gott gemachtes Versprechen (Gelübde). Das Streben nach Vollkommenheit durch Beobachtung der evangelischen Räte unterscheidet sich vom Stande der Vollkommenheit. Dieser bedingt eine aus dem Gelübde hervorgehende dauernde Pflicht zur Befolgung dieser Räte.

Der *Ordens*stand im strengen Sinne des Wortes fordert die drei „ewigen“ Gelübde der Armut, Keuschheit und des Gehorsams, weil nur darin eine völlige Übergabe in den Dienst Gottes liegt und nur dadurch alle Hindernisse entfernt werden, die dem Dienste Gottes und dem Streben nach Vollkommenheit im Wege stehen. Dem im Gelübde liegenden Versprechen muß sodann der Vollzug folgen in der wirklichen Hingabe, denn nur dadurch ist die volle Weihe an Gott vollzogen. Diese Hingabe fordert die Annahme durch die Gottes Stelle vertretende Autorität d. h. die Kirche. Diese kann entweder stillschweigend oder ausdrücklich in ihren

Digitized by Google

Gewaltträgern, den Bischöfen, diese Gelübde entgegennehmen, oder durch Billigung (Approbation) bestimmter Regeln Institute schaffen, in denen diese Hingabe vollzogen und in ihrem Namen entgegengenommen werden kann. Gewöhnlich geschieht das Letztere.

Die Art und Weise der Annahme der Gelübde von seiten der Kirche, ausgesprochen in der Billigung, die sie den Ordensregeln gibt, unterscheidet die verschiedenen klösterlichen Institute heutzutage in eigentliche Orden und Kongregationen. Die eigentlichen Orden müssen als solche, und zwar vom Papst, approbiert sein; ihre Mitglieder allein sind „Religiosen" im eigentlichen Sinn, in ihnen werden feierliche Gelübde abgelegt (nur die Gesellschaft Jesu hat[85] das Recht, ihre Mitglieder unbeschadet ihres Religiosencharakters auch einfache Gelübde ablegen zu lassen). Die religiösen Kongregationen können vom Papst oder vom Diözesanbischof anerkannt werden; ihre Mitglieder sind nicht Religiosen im strengen Sinne, sie legen nur einfache Gelübde ab, seien es „ewige" d. h. bis zum Tode währende, seien es zeitliche; der Unterschied ist, daß den ewigen zuwiderlaufende Akte rechtlich null und nichtig sind, den zeitlichen widersprechende nur unerlaubt. Das vorreformatorische Mittelalter kennt jedoch[86] derartige Kongregationen noch nicht, sondern nur solche in einem ganz anderen Sinne: Es werden, wie noch heute, mehrere oder viele Klöster zum Zweck der Aufrechterhaltung der Disziplin in den einzelnen Klöstern verbandmäßig zusammengeschlossen (wobei aber die Äbte dieser Klöster trotz Erzabt usw. bleiben), und auch dies heißt „Kongregation"[87].

Anderseits werden die Orden nach der befolgten Regel eingeteilt. Als die großen Regeln des Ordensstandes gelten die des Augustinus, Benedictus und Franciscus (die vierte, die des Basileios[88*], kommt für das Abendland nur wenig in Betracht). Auf ihrer Grundlage haben sich je verschiedene selbständige Zweige des Ordenslebens gebildet[89*]. Die Tendenz geht dahin, das Zönobitentum als das eigentliche Religiosentum anzusehen, neben dem aber auch das Eremitentum mit Gelübde und die Hand des Diözesanbischofs fortlebt, besonders in der Form der Klausner und Klausnerinnen. Manns- und Frauenorden mit getrennter Siedelung werden unterschieden, auf keltischem Boden hält sich[90] das Doppelklostertum mit Zusammenleben von Mönchen und Nonnen bis ins 12. Jh.

Die Pflichten der „Regularen", wie die „Professen" der Gelübde rücksichtlich der Regel auch genannt werden, sind folgende. Vor allem Befolgung der Ordensgelübde. Das der Keuschheit wird verletzt durch jede Sünde gegen das sechste Gebot, die dadurch Sakrilegcharakter annimmt, doch auch schon durch Eheversprechen oder (Versuch zur) Eingehung einer Ehe. Das Gehorsamsgelübde, das schwerste von allen, opfert den Willen und bindet ihn an den des Oberen, allerdings nur in Dingen, die aufgrund der Regel befohlen werden können. Zu einer Sünde kann niemals verpflichtet werden, wohl aber unter einer Sünde. Gehorsamverletzung ist aufgrund der Ordensstatuten zu bestrafen. Das Gelübde der

Digitized by Google

Armut verpflichtet an sich nicht zum Verzicht auf alles Eigentum, auch nicht auf die Fähigkeit, solches zu besitzen, sondern nur zum Verzicht auf alles Überflüssige in Nahrung, Kleidung, Wohnung und auf die freie Verfügung über das Notwendige. Aber das geltende Recht geht weiter. Der Professe der feierlichen Gelübde kann keinerlei Rechtsgeschäft unter Lebenden oder von Todeswegen abschließen, namentlich kann er nicht testieren und darf er nichts verschenken. Was er durch Schenkung, Erbeinsetzung usw. oder durch Arbeit, besonders Schriftstellerei, erwirbt, fällt dem Orden oder Kloster zu. Der Mönch darf weder etwas zu eigen haben noch auch nur sein Eigen nennen. Doch sind diese ursprünglichen strengen Grundsätze in der Praxis nicht durchweg festgehalten worden, haben vielmehr eine Erweichung erfahren. Als Milderung der Armut bildet sich gewohnheitsrechtlich das „peculium" in vielen Klöstern und Orden heraus, d. h. ein dem einzelnen Ordensmitglied ausgeworfenes Vermögen an Geld, Rente, Gehalt, Vergütung, worüber er frei verfügen kann. Verletzung der Armut steht unter schwerer Strafe. Außer dieser Gelübdebeobachtung wird gefordert Beobachtung der Regeln und Ordensstatuten[91*], doch verpflichten diese nicht unter Sünde; ferner Fragen des Klosterhabits und Beobachtung der Klausur, die das Hinausgehen über die „geschlossenen Räume" des Klosters an die Erlaubnis des Oberen bindet, Frauen auch keinen Eintritt ins Mannskloster gestattet ebenso wie Männern ins Frauenkloster, es sei denn der Bischof, Ordensprälat oder Arzt wegen Visitation oder Hilfeleistung. Die Strafen für Gelübde- und sonstige Vorschriftsverletzung können bis zur Ausstoßung gehen, ohne doch den Ausgestoßenen seiner Verpflichtungen zu entheben. Wiederaufnahme nach Besserung ist statthaft.

Was sich auf dieser Basis entwickelt hat, ist sehr mannigfaltig und ragt zum Teil noch aus dem Altertum herein. So tritt[92] als erster einflußreicher Regelschriftsteller für abendländisches Mönchtum Johannes Cassianus (bis 435) auf, der freilich die Form der „Regel" als eine Art Gesetzbuch noch nicht hat, ebensowenig wie sein Zeitgenosse Augustinus; was unter dem Namen Regula Cassiani und der „Dritten Regel Augustins" geht, ist späteren Ursprungs. Aber in einem Briefe von 423 gibt doch Augustinus für eine Gemeinschaft afrikanischer Klosterfrauen eine reichhaltige, fast alle Hauptbeziehungen des Klosterlebens behandelnde Zusammenstellung von Lebensvorschriften, die nachher (wann?) zu einer Regel für männliche Klosterbrüder oder „Knechte Gottes" umgebildet worden ist. Sodann folgt die einflußreiche darauf ruhende Jungfrauenregel des Cäsarius von Arles (bis 542) für den von ihm (512) gestifteten Nonnenkonvent, nachdem er schon um 500 auch eine Mönchsregel gegeben hatte. Weiterhin der eigentliche „große Mönchsvater des Westens", der heilige Benedictus von Nursia (480—543), dessen „Benediktinerregel" in 73 Kapiteln sich langsam, aber stetig, hauptsächlich durch des Cassiodorus (bis etwa 570) und Gregors des Großen Verdienst, zunächst über

Digitized by Google

alle älteren Regeln gesetzt und aufs weiteste verbreitet hat, bis sie endlich durch Wynfrid-Bonifatius (bis 754) zur grundsätzlichen Alleinherrschaft gelangte. Das Bemühen des Columbanus (bis 615), das schroff weltflüchtige orientalische Asketen- und Zönobitentum bei gleichzeitigem Doppelklostertum und Altbischoftum gegen die Strenge mit Milde paarende Benediktinerregel durchzusetzen, bleibt Episode, wenngleich eine fast zweihundertjährige.

Aber auch der Benediktinismus unterliegt Änderungen angesichts der vielfach sich erweichenden und zerfallenden Klosterzucht. In Benedictus von Aniane (bis 821) ersteht ein „Abt der Äbte", der die alte Regel mit 76 neuen „Kanones" ins Strengere wendet. Es folgt von etwa 927 an die von dem südfranzösischen Kloster Cluni ausgehende und im 11. Jh. zu „Reformpäpsten" führende umfassende Kloster- und Kirchenreform, die, antisimonistisch, gegen Kirchenhabgier, auch sozialreformatorisch, im Streben nach dem „Gottesfrieden" gegen Welthabgier gerichtet ist und außerdem, mit ihrer Schweigsamkeitsforderung, streng asketische Fortbildung bedeutet. Das 12. Jh. bringt mit der „Liebesurkunde" Stephan Hardings (bis 1134) die Grundregel des cisterciensischen Mönchstums mit ursprünglicher Benediktinerstrenge in striktem Gegensatz zu dem bereits verweltlichten Cluniacensertum. Zwar dessen Religio quadrata oder dem Anhang männlicher und weiblicher „Konversen" d. h. Laienbrüder und -schwestern schließt sich der Orden von Citeaux (Cistercium) ebenso an wie der Einrichtung des Erzabtes und der durchaus gleichen Ordnung in allen Klöstern des Ordens; im übrigen aber ist er scharf asketisch bis zur Selbstgeißelung und zu dem Grundsatz hin, daß für den Cisterciensermönch, „eine Zusammensetzung von Bauer, Handwerker und Asket", das Eigentum Diebstahl ist. Bis auch er in „das Labyrinth des Verderbens" gerät und damit gegen wenigstens einen schon früher (von 1084 an) durch Bruno von Köln entstandenen Benediktinerzweig, das Kartäusertum mit seiner strengsten Disziplin, bis zur Reformation dauernd zurücktritt.

Neben der benediktinischen Mönchsfamilie spielt in der frühmittelalterlichen Klosterasketik die wichtigste Rolle das Institut der augustinisch geregelten Kleriker (Canonici, Chorherren), ein Zwischenglied zwischen Kloster- und Weltgeistlichkeit, Dom- und Kathedralgeistliche, die klösterlicher Zucht einer „Kanonikerregel" unterstellt sind. Durch deren Milde ein minder vollkommener Stand als der Mönchsstand, gleichen sie den iroschottischen Kuldeern, die dort bis ins 13. Jh. eine wichtige Rolle spielen, werden aber auch von der cluniacensischen Reform ergriffen und durch die „dritte Regel Augustins", die nun schlechthin sogenannte „Augustinerregel", dem strengen Benediktinertum genähert, zu richtigen Mönchen gemacht. Nur wahren sie außerdem stets den Klerikercharakter, der ja zum Mönchtum von Haus aus nicht gehört, und werden außerdem durch den heiligen Norbert von Xanten (bis 1134) zu den noch strengeren, aber durch Doppelklöster usw. doch wieder verfallenden Prämonstratensern fortgebildet.

Ein ganz neuer Zug kommt in das Ordensleben durch Franz von Assisi

Digitized by Google

(1182—1226)[93*] hinein. Das Trachten nach buchstäblicher Befolgung des Heilandsbefehles an die Jünger und des Mahnwortes an den reichen Jüngling bemächtigt sich wie mit epidemischer Gewalt vieler Tausende. Das Armutsideal wird zum Hauptziel der asketischen Bestrebungen erhoben. Eine mächtige Reaktion gegen die übergroßen Reichtümer und das üppige Wohlleben des Klerus und eines großen Teiles der Klöster und Klosterleute beginnt. Auch aus der Geistlichkeit schließen sich viele der Laienopposition dagegen an, die durch Kartäuser-, Cistercienser-, Prämonstratenser-, auch Waldensertum und die lombardischen Humiliaten vorbereitet ist, ebenso wie durch die Beginen und Begarden (von etwa 1187 an). Franz entgeht der Ketzernachrede durch Fügsamkeit, seine assisiatischen Bußbrüder werden von 1210 an, endgültig im Jahre 1223 zum Bettel- oder Mendikantenorden der Franziskaner entwickelt, dessen Hauptsignatur eine beträchtliche Verschärfung der Armutspflicht, aber auch eine starke Betonung der Arbeitspflicht mit Wegfall des Geldlohnes ist. Armut bis zur Bettelhaftigkeit für des Leibes geringste Notdurft, Demut bis zum äußersten wird in der Regel eingeschärft, die im übrigen nicht allzu streng ist. Dem Mannsorden steht als „zweiter" der weibliche Klarissenorden zur Seite, der „dritte" oder Tertiarierorden führt schon in das Gebiet des kirchlichen Vereinslebens hinüber[94*].

Von den drei übrigen großen Bettelorden spielt der vom heiligen Dominicus 1216 mit augustinisch-prämonstratensischer Regel gegründete, erst 1220 mendikantisch gewordene Dominikaner- oder Predigerorden die bedeutendste Rolle, verleugnet aber zugleich seine Grundlage niemals: Er bleibt stets vornehmer, weltförmiger, als der Franziskanerorden, neigt zu gelehrten Studien (in denen die Franziskaner freilich ebenfalls heimisch werden), liefert oft Kirchenfürsten und mündet gleich dem franziskanischen Konventualentum in ziemliche Laxheit aus, die ein Gegenstück nur in der Strenge findet, mit der seine Leute als Hauptwerkzeuge der Inquisition (seit 1232) die Ketzer verfolgen. Auch er hat einen Nonnen- und Tertiarierzweig ebenso wie der sehr strenge Karmeliterorden (von 1209 an), der etwa um 1250 seinem Eremitentum ein mendikantisches Zönobitentum angliedert, während der gleicherweise entstandene Augustiner-Eremitenorden nur Mönche hat und dem Papsttum als Gegengewicht gegen die beiden ersten Bettelorden dient. Dazu kommen Serviten und „arme Hieronymus-Eremiten" sowie streng spirituale Abzweigungen der Minoriten, die zum Teil (besonders als Olivisten und Fraticellen[95*]) ins joachimitische (Sekten-)Schwärmertum hinübergleiten, und schließen so, besonders als „Minimi", den Kreis dieser und zugleich der katholisch-mittelalterlichen Ordensbildungen überhaupt. —

Vereine d. h. genossenschaftliche Organisationen zu religiösen und wohltätigen Zwecken gab es[96] in der Kirche schon sehr früh. Im 4. Jh. ist ein Begräbnisverein für Arme, im 5. Jh. ein Verein zur Hilfeleistung in schweren Notfällen bezeugt. Aber erst im Mittelalter bilden sie sich

Digitized by Google

weithin aus. Zunächst zur *Bruderschaft* (confraternitas, sodalitas, congregatio usw.), die von der zuständigen kirchlichen Autorität (Papst, Bischof, Ordensoberen) kanonisch errichtet und mit einer Kirche oder einem Altar als ihrem Sitz verbunden ist. Gebet, Unterstützung des kirchlichen Missionswesens, Loskaufung von Sklaven und Gefangenen, Armen- und Krankenpflege u. dgl. sind ihr Zweck, ihre Mitglieder bald nur Laien, bald auch Geistliche. Von den Orden unterscheiden sie sich dadurch, daß ihre Mitglieder nicht durch Gelübde gebunden, noch zu gemeinsamer Lebensweise verpflichtet sind; der Austritt steht frei, Zwang zur Erfüllung der Bruderschaftspflichten besteht nicht. Erzbruderschaften haben das Recht, sich andere gleichnamige Bruderschaften einzuverleiben und ihnen die ihnen selbst verliehenen Ablässe und geistlichen Vorrechte mitzuteilen. Die älteste eigentliche Bruderschaft dürfte ein marianischer Verein in Paris sein, dem Bischof Odo (bis 1208) den ersten Sonntag nach Dreifaltigkeit als Festtag anwies; zu festerer Gestaltung haben sie sich erst im späteren katholischen Mittelalter entwickelt im Anschluß an das deutsche Genossenschaftsrecht und mit dem Aufblühen des städtischen Bürgertums (die Innungen, Zünfte, Gilden mit zunächst weltlichem Zweck hatten ja durchweg auch religiöses Gepräge, Patrone, Feste, Gottesdienste, religiöse Abzeichen usw.). Ihre und die Zahl der gleichorganisierten Schwesterschaften war sehr groß, sie standen bald in engeren, bald in weiterem Verbande mit einander, der Liebesgeist des Mendikantentums trug auch hier seine Früchte. Außerdem aber gab es noch *bruderschaftsähnliche Vereine* und *„religiöse Werke“*, beide nicht kanonisch errichtet, sondern nur kirchlich gutgeheißen, und endlich die *Tertiarier* oder „Dritten Orden“, vom Papste gebilligte und für die ganze Kirche errichtete Vereinigungen von Weltleuten, die im Anschluß an einen Orden eine dem weltlichen Beruf angepaßte Regel befolgten, an den geistlichen Wohltaten des Ordens teilhatten, wohl auch geistliches Gewand trugen. Alles in allem eine außerordentlich weit und mannigfach verzweigte Organisation, der nur in gewisser Hinsicht eine Art Abbruch geschah: Aus den an die Franziskaner usw. angeschlossenen ja nur ordensähnlichen „Dritten Orden“ wurden im Laufe der Zeit förmliche Klöster oder Kongregationen mit eigenen Konstitutionen; desgleichen schritten die ursprünglich vereinsmäßigen *Ritterorden* alsbald zu einer eigenartigen Verbindung von Mönchsleben und Rittertum fort. Im ganzen läßt sich doch sagen, es gab allmählich kaum jemand, der, so er sich nicht strenger band, nicht wenigstens einem jener zahllosen Vereine angehört hätte, unter anderem auch den *Beginen*, einem mit Gebet, Handarbeit, Krankenpflege, Unterricht befaßten Jungfrauen- und Witwenverein, und ihrem männlichen Gegenstück, den *Begarden*[97*]. Der Arm der Kirche reichte auch durch die Vereine so weit als nur möglich, und es geschah dem kein Abbruch dadurch, daß Beginen und Begarden, vom häretisch-pantheistischen Sektengeiste ergriffen, zum Teil hart verfolgt werden mußten.

Digitized by Google

3. VORSCHOLASTIK

Was bis jetzt vom ethischen Schrifttum des katholischen Mittelalters mehr nebenher erwähnt wurde[98*], hat einschließlich der kanonisch-rechtlichen Darstellungen meist kasuistischen, nicht systematischen Charakter. Eine Ausnahme machen nur die „Summen über die Buße" und der ebenfalls schon[99*] betrachtete „Sittenspiegel" im „Größeren Spiegel" des Vinzenz von Beauvais. Aber diese fallen schon in den Kreis der Scholastik und nicht der *Vorscholastik*, die nur erst wieder Ansätze zur systematischen Behandlung solcher Probleme zeigt.[1*]

Ein derartiger Ansatz ist die Schrift „Über das Wesen der Seele" von Alkuin (Alchvine, 730—804), dem ersten Vertreter der *„Karolingischen Renaissance"*. Die notwendigsten Erkenntnisse, sagt er da[2], sind die Gottes und unserer Seele. Gott muß man kennen, um ihn zu lieben, Träger dieser Liebe ist die Menschenseele, und diese wird dadurch edel; sie entspricht damit dem, als was und wozu sie Gott geschaffen hat. Denn Gott hat sie als sein Bild und Gleichnis geschaffen und will ihr einwohnen nach dem Maße, wie überhaupt eine Kreatur den Schöpfer fassen kann. So soll sie, was über ihr ist, Gott, innigst lieben und begehren, das aber, was unter ihr ist, ihren Leib, auf das vollkommenste beherrschen. Genauer: der rationale Teil, der allein dem Menschen zukommt, soll ihren irasziblen und konkupisziblen Teil, die sie mit den Tieren gemein hat, im Zaume halten. Das ist eine der vier Haupttugenden der Seele, nämlich die Maßhaltung; die übrigen aber sind Klugheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit, und geeint und gekrönt werden sie in der Charitas (Liebe), durch welche die Seele Gott nahe rückt und jene vier Tugenden unmittelbar auf Gott richtet. Geeint und gekrönt auch insofern als nur infolge dieser Richtung der ganzen Seele auf Gott die Vernunft Zornmut und Begehrlichkeit zu zügeln und sich von Verkehrtheit frei zu halten vermag. Denn die von der Vernunftherrschaft emanzipierte Begehrungskraft entartet in Gefräßigkeit, Unzucht, Habsucht, der verderbte Zornmut in Verdrossenheit und Trägheit, die Verderbnis der rationalen Seelennatur bekundet sich in Hoffahrt und Eitelkeit, und aus diesen Hauptstämmen sittlicher Verderbtheit erwachsen alle besonderen Untugenden und Laster.

Aber man sieht: Über eine eklektische Zusammenstellung augustinischer, Mönchsmoral- und antiker Tugendgedanken geht diese auch an Cassiodorus orientierte Darstellung nicht hinaus. Das Wesen des Ganzen ist eben *Traditionalismus*, wie er noch mehr in Alkuins zweiter ethischer Schrift „Über die Tugenden und Laster", hier auch noch in kasuistischer Form, waltet, und ebenso in den wesentlich gleichgearteten Moralschriften seines Schülers und Freundes Hrabanus Maurus (etwa 784—856).

Die von Karl d. Gr. durch Berufung Alkuins an die königliche Hofschule angebahnte und unter ihm sowie seinen Nachfolgern in den Schulen von Tours, Fulda, Ferrières, Corbie, St. Gallen usw.[3] fortblühende „Karolingische Renaissance" geht uns darum überhaupt nicht

Digitized by Google

näher an. Erscheinungen wie der Angelsachse Beda Venerabilis (674—735) mit seinen „Funken aus den Vätern", Hinkmar von Rheims (806—882) mit seiner Schrift über die Regentenpflichten und der über die Tugenden und Laster, Petrus Damiani (1006—1072) mit seinem Buch von der gomorrhischen Lasterhaftigkeit des Klerus, Fulbert von Chartres (etwa 960—1028) mit seinen ethischen Traktaten kommen hier, wo es sich um die „Systeme der Moral" handelt, natürlich vollends nur nebenher in Betracht. Die „Moralphilosophie vom Sittlichen und Nützlichen", die Hildebert von Tours (bis 1133) zugeschrieben worden ist, aber[4] wahrscheinlich von Wilhelm von Conches (bis 1154) herrührt, bewegt sich ganz im antiken, besonders ciceronianischen Gedankenkreise, auch Seneca hat dabei Pate gestanden: also nichts als das übliche unvermittelte Nebeneinander von Stoa und Christentum.

Traditionalismus bildet überhaupt die Grundsignatur des Wissenschaftsbetriebes in dieser ganzen karolingischen und nachkarolingischen Zeit bis hinein in die Frühscholastik. Es ist die Epoche des Sammelns und der Auszüge (Florilegien, Katenen), der Reproduktion und Kompilation. Die Autorität, die Abhängigkeit von den Aussprüchen und Anschauungen der großen Lehrer der Väterzeit (Patristik) ist ausschlaggebend. Dahinter muß die Vernunft, das vernünftige Verarbeiten, das Durchdringen und selbständige Erfassen des überlieferten Stoffes, zurücktreten. Wagt sie sich vor, so gerät sie, wenn Glaubensfragen berührt werden, alsbald in den Geruch der Ketzerei, des unstatthaften *Rationalismus*, mag sie selbst noch so sehr ihrerseits mit Autoritätsbelegen arbeiten. So geht es im „ersten" Abendmahlsstreit im 9. Jh. Ratramnus, dessen Formel sich von der des Paschasius Radbertus doch kaum unterscheidet (welch letzterer übrigens[5] in seiner Schrift „Über Glaube, Hoffnung und Liebe" die augustinischen Gedanken über das Verhältnis von Glaube und Vernunfteinsicht besonders nach ihrer ethischen Seite in anregender Form zusammengestellt hat). Ebenso geht es im „zweiten" Abendmahlsstreit Berengar von Tours (1000—1088), der allerdings die kirchliche Transsubstantiationslehre in ihrem Kerne angreift, aber auch dafür auf Autoritäten glaubt fußen zu können. Und ein ähnliches Schicksal erleidet endlich im Prädestinationsstreit der Mönch Gottschalk (etwa 805—869), der schließlich, obwohl schärfer und mehr theologisch als anthropologisch geformt, nichts als Augustinus' Lehre vorgetragen hat.

Immerhin, mit ihrem Mißtrauen gegen die Vernunftwissenschaft hatte die Kirche von ihrem Standpunkte aus damals recht. Denn mindestens Johannes Scottus oder Eriugena (etwa 810—882)[6*] hat es seinerzeit offen ausgesprochen: „Es ist dir, denke ich, nicht unbekannt, daß das der Natur nach Frühere von höherer Würde ist als das der Zeit nach Frühere. Nun wissen wir aber, daß die Vernunft (ratio) das der Natur nach Frühere, die Autorität jedoch das der Zeit nach Frühere ist: Ist doch die Vernunft mit der Natur und Zeit aus dem Ursprunge der Dinge hervorgegangen, die Autorität aber erst im Laufe der Zeit aus der wahren Vernunft entstanden, nicht jedoch die Vernunft aus der Autorität. Wo also eine Wahrheit zwar durch eine Autorität bestätigt wird, aber die Vernunft sie nicht ebenfalls billigt, da ist der Autoritätsbeweis schwach.

Digitized by Google

Die wahre Vernunft dagegen bedarf, da sie sich sicher und wandellos auf ihre eigenen Kräfte stützt, keiner Bekräftigung durch irgendeine Autorität. Denn die wahre Autorität scheint mir nichts anderes zu sein als die durch die Vernunft gefundene Wahrheit, die von den heiligen Vätern zum Nutzen der Nachwelt schriftlich überliefert worden ist. Wir müssen also in dem, was wir zu erörtern haben, zuerst von der Vernunft und dann erst von der Autorität Gebrauch machen."[7]

Es leuchtet ein: Sind die Autoritäten, die Scottus vor allen schätzt, (Pseudo-)Dionysios Areiopagites und Maximos Confessor (der ihm den ersteren in weitem Umfange erschließt), so wird bei dieser Methode so manches herauskommen, was man nicht mehr als echt christlich ansprechen kann[8*]. In der Tat sehen wir ihn auf dem Boden eines nur noch sehr obenhin christlich gefärbten neuplatonischen Panentheismus, wie schon eine kurze Darstellung seines Hauptwerkes, der „Einteilung der Natur", zeigt.

„Mir scheint", so heißt es da[9], „die Einteilung der Natur vier unterschiedene Formen anzunehmen. Sie teilt sich zunächst in eine solche, welche schafft und nicht geschaffen wird": Das ist Gott, die höchste wirkende Ursache aller Dinge. Sodann[10] die zweite Natur, die geschaffen wird und schafft: die Urgründe (causae primordiales) der Dinge, die ewigen Ideen und göttlichen Beschlüsse, die Ursachen und Potenzen der Weltdinge. Sie sind geschaffene Natur, insofern sie von Gott gesetzt sind, sie sind aber auch schaffende Natur, insofern sie tätig und wirksam sind und in den Erscheinungen sich offenbaren. Ferner[11] die dritte Natur, die geschaffen wird und nicht schafft: die Erscheinungswelt mit den Einzelwesen, die sie einschließt. Sie ist bloß Wirkung und Erscheinung der ewigen Kräfte, mithin nur geschaffen und nicht weiter schaffend. Endlich[12] die vierte Natur, die nicht geschaffen wird und nicht schafft: wiederum Gott, sofern er der letzte Zweck aller geschöpflichen Dinge ist. Als solcher ist er nicht schaffend, insofern er eben als Endziel aller Dinge nichts mehr aus sich hervor-, sondern alles in sich zurückgehen läßt.

Oder, ganz in neuplatonischer Ausdrucksweise: „Aus jener Überschwenglichkeit, in welcher Gott Nichtsein genannt wird, zuerst sich herablassend, wird Gott in den Urgründen von sich selbst geschaffen und wird das Prinzip aller Wesenheit, alles Lebens, aller Intelligenz und alles dessen, was die erkennende Betrachtung (gnostica theoria) in den Urgründen erfaßt. Dann aber steigt er aus den Urgründen, die gewissermaßen eine mittlere Stellung zwischen Gott und den Kreaturen einnehmen, herab in ihre Wirkungen, und wird in diesen, macht sich offenbar in seinen Theophanien. Hierauf schreitet er durch die vielfältigen Formen der Wirkungen bis zur letzten Stufe der ganzen Natur, den Körpern, fort. Und auf solche Weise in bestimmter Ordnung in alles fortschreitend, macht er alles, und wird alles in allem. Aber während er in allem wird, hört er dennoch nicht auf, über allem zu sein. Auf *solche* Weise bringt er alles

Digitized by Google

aus Nichts hervor, nämlich aus seiner Überwesentlichkeit produziert er die Wesen, aus seiner Überlebendigkeit das Leben, aus seiner Übererkenntniskraft die Erkenntniskräfte; kurz aus der Negation von allem, was ist und nicht ist, läßt er alles, was ist und nicht ist, hervorgehen."[13] Und: „Wie der ganze Fluß ursprünglich aus der Quelle ausströmt, und wie durch sein Bett, in welcher Länge es sich auch erstrecken mag, das Wasser, welches zuerst in der Quelle emporsteigt, immer und ohne Aufhören ergossen wird, so fließt auch die göttliche Güte und Wesenheit, das Leben und die Weisheit und alles, was in der Quelle von allem ist, zuerst in die Urgründe und bewirkt deren Existenz; dann strömt es durch sie herab in ihre Wirkungen durch alle ihr angemessenen Stufen des Universums, immer durch Höheres zum Niedrigeren herabfließend; endlich aber geht es durch die geheimsten Poren der Natur auf einem ganz dunklen Wege wieder zu seiner Quelle zurück."[14]

„Der Kreislauf der Natur", so läßt sich also dieses panentheistisch-emanatistische System ganz in der üblichen Weise zusammenfassen, und interessant ist für uns insbesondere nur die Art, wie Scottus mit seinem ersichtlichermaßen sehr wenig christlichen Theozentrismus seinen etwas mehr christlich gefärbten Anthropozentrismus verbindet.

Wird nämlich, was die gesamte Natur betrifft, Gott alles in allem, so schließt, meint Scottus, die menschliche Natur alle in der geschaffenen Welt geschieden von einander auftretenden Momente in sich ein. „Der Mensch, sagt er, „heißt nicht mit Unrecht die Werkstätte aller Kreaturen, weil in ihm die gesamte Kreatur enthalten ist. Er erkennt (intelligit) wie ein Engel, schließt (ratiocinatur) wie ein Mensch, empfindet (sentit) wie das vernunftlose Tier, lebt (vivit) wie die Pflanze und ist (subsistit) nach Leib und Seele."[15] Keines der Momente des kreatürlichen Seins fehlt ihm also, „die menschliche Natur ist ganz in dem All (universitas) der ganzen geschaffenen Welt, weil alles in ihr gegründet und vereinigt worden ist, und es muß darum auch alles in sie zurückkehren und durch sie erlöst werden"[16].

Die These wäre sonderbar genug, wenn sie sich auf den empirischen und als solchen, wie auch Scottus überzeugt ist, sündigen Menschen beziehen sollte. Aber das tut sie nicht. Scottus nimmt vielmehr an: Der Mensch, wie er[17] einzig durch seinen freien, sich von Gott abwendenden Willen schon vor der teuflischen Versuchung und[18] schon im ersten Momente seines Daseins als empirischer Mensch sündig wurde, ist gar nicht der ursprüngliche, eigentliche Mensch. Dieser ist im Gegenteil lediglich ein „im göttlichen Geiste ewig geschaffener Verstandesbegriff (notio intellectualis)"[19]; und nur dadurch, daß[20] Gott den Sündenfall voraussah, mußte es von allem Anfange an zur gewissermaßen Verkleidung des transempirischen Menschen d. h. eben dieses Begriffes in den mit Leib und unvernünftigen Seelenqualitäten behafteten empirischen Menschen kommen;

Digitized by Google

nur so war ja die im Hochmut des freien Willens begonnene Sünde in Sinnlichkeit zu vollenden möglich.

Aber (so geht dann der Gedankengang weiter), wenn der Mensch zur Strafe seines Abfalles von Gott in seinen empirischen Zustand herabgesunken ist, so geschah dies[21] doch wiederum zugleich darum, daß der Mensch, durch diese Strafe gewitzigt, fortan demütig und eifrig den Willen Gottes erfülle und die Würde des transempirischen Menschen, die er im ersten Momente seines empirischen Daseins verloren, wiedergewinne. Und der gefallene Mensch kann dies auch. Zwar hat ihn ja Gott aus dem Paradiese d. h. aus dem transempirischen Sein zunächst vertrieben. Aber er hat dies[22] in seiner Barmherzigkeit nur getan, damit die Reinigung und Heiligung des Sündiggewordenen erfolgen könne. Dazu hat er ihm[23], wie aller Kreatur, den natürlichen Zug nach dem Prinzip, von dem er ausgegangen ist, insbesondere nach dem Guten, dem höchsten Gute, wodurch seine Glückseligkeit bedingt ist, als etwas Unaustilgbares gelassen; einen Zug, der ja auch nur[24] dem allgemeinen Weltgesetz entspricht: Das Ziel jeglicher Bewegung ist die Rückkehr in ihr ursprüngliches Prinzip.

Doch vermag (womit die Lehre ihre spezifisch christliche Wendung nimmt) der empirische Mensch seine wirkliche Rückkehr in Gott nicht aus eigener Kraft zu erlangen. Christus, der Logos, „das göttliche Wort, in welchem alles ursachenweise gemacht ist und besteht, muß gemäß seiner Gottheit herabsteigen in die Wirkungen der in ihm bestehenden Ursachen, d. h. in diese Sinnenwelt: er muß die menschliche Natur annehmen, in der alle sichtbare und unsichtbare Kreatur befaßt ist“[25]; nur so kann er sie erlösen. Er tut es, indem er am Kreuze stirbt und durch seine Auferstehung selbst den Anfang zur Rückkehr der menschlichen Natur in ihren ursprünglichen Zustand macht. Denn[26] alles, was er von der Erde empfangen, das materielle Fleisch samt allen seinen Akzidenzen einschließlich der männlichen Gestalt und nur mit Ausnahme der Sünde, an der er niemals Teil gehabt, hat er so in sich zur geistigen Natur verwandelt: Der auferstandene Christus ist geschlechtslos, sein Leib ist ein geistiger, unsterblicher und himmlischer, die menschliche Natur in ihm ist in Gott selbst übergegangen, mit der Gottheit ganz eins, ja in sie selbst verwandelt worden.

Und mag „sich [auch] das Haupt der Kirche dies vorbehalten haben, nicht nur in seiner Menschheit der Gottheit teilhaftig, sondern die Gottheit selbst zu werden“[27]; mag es sein, daß „zu dieser Höhe keiner hinaufsteigt, weder in Gegenwart noch in Zukunft“; — „was in Christo geschah, das muß nun [doch] auch in allen andern Dingen geschehen. Alle müssen sie in Christo in ihren Anfang zurückkehren“[28], denn erst wenn die Rückkehr von dem Zentrum aus, welches Christus ist, sich in der ganzen Peripherie vollendet hat, [dann erst] hat der ganze Weltprozeß seinen Abschluß gewonnen“.

Auf dreierlei Art vollzieht sich[29] diese Rückkehr. Einmal so, daß die

Digitized by Google

gesamte sinnliche Kreatur durch das Medium ihres Lebens in ihre geheimen Ursachen zurückkehrt, sodann aber, was die menschliche Natur insbesondere betrifft, in zweifacher Weise. Zuerst nämlich werden durch Christi Verdienst, dessen Blut für das gemeinsame Heil der Menschheit vergossen wurde, alle Menschen in das Paradies d. h. die Würde des göttlichen Ebenbildes wieder eingesetzt, „so daß keiner, mag er gut oder schlecht gelebt haben, der natürlichen Güter, in die er gesetzt wurde, beraubt wird“[30]; wer aber durch die Gnade Gottes dazu auserwählt ist, der steigt (zuletzt) noch höher: Er kehrt nicht bloß in das Paradies zurück, sondern gelangt[31] auch noch dazu, vom Baume des Lebens zu essen d. h. vollkommen glückselig und vergöttlicht zu werden, indem er „über alle Gesetze und Schranken der Natur überwesentlich in Gott selbst übergeht und eins in ihm und mit ihm wird“[32], in mehreren Stufen wiederum, die sich folgendermaßen umschreiben: „Die erste wird sein die Verwandlung des irdischen Leibes in die Lebenskraft, die zweite die der Lebenskraft in den Sinn, die dritte die des Sinnes in die Vernunft, die vierte die der Vernunft in den Geist, worin das Ziel der ganzen vernünftigen Kreatur gesetzt ist. Nach dieser fünffachen Einigung der Teile unserer Natur, nämlich von Körper, Lebenskraft, Sinn, Vernunft und Geist (corpus, motus vitalis, sensus, ratio und animus), so daß sie nicht mehr fünf, sondern Eines sind, indem die unteren immer von den oberen verzehrt werden, nicht, damit sie nicht sind, sondern damit sie Eins seien, werden die weiteren drei Grade des Aufsteigens folgen: Der eine wird sein der Übergang des Geistes in die Wissenschaft (scientia) von allem, was nach Gott ist; der andere der Übergang der Wissenschaft in die Weisheit (sapientia) d. h. in die innigste Anschauung (contemplatio) der Wahrheit, soweit sie der Kreatur verstattet ist; der letzte endlich der höchste auf übernatürliche Weise (supernaturaliter) geschehende Untergang (occasus) der reinsten Geister in Gott selbst und gleichsam die Finsternis jenes unbegreiflichen und unnahbaren Lichtes, worin die Ursachen aller Dinge verborgen sind. Und dann wird die Nacht wie der Tag erhellt werden, d. h. die geheimsten göttlichen Mysterien werden den seligen und erleuchteten Geistern auf unaussprechliche Weise eröffnet werden. Dann wird [auch] die vollkommene Festigkeit der Achtzahl wie die eines übernatürlichen Würfels vollendet sein, unter dessen Bilde der sechste Psalm Davids ‚für die Oktave‘ betitelt ist. Auch die Auferstehung des Herrn ist aus keiner anderen Ursache am achten Tage geschehen, als damit geheimnisvollerweise (mystice) jenes selige Leben bezeichnet werde, welches nach der siebenzähligen Umwälzung dieses Lebens durch sieben Tage hindurch nach der Vollendung der Welt sein wird, wenn die menschliche Natur, wie wir vorausgesagt haben, durch achtfaches Aufsteigen zu ihrem Anfang zurückkehren wird, nämlich ein fünffaches innerhalb der Grenzen der Natur, ein dreifaches aber übernatürlich und überwesentlich (supernaturaliter et superessentialiter) innerhalb Gottes selbst: wann die Fünf-

Digitized by Google

zahl der Kreatur mit der Dreizahl des Schöpfers vereinigt werden wird, so daß nur allein Gott in allem und jedem erscheint, wie in der reinsten Luft nur allein das Licht uns anlächelt."

Dies also sind die allgemeinen Darlegungen des Scottus über die Rückkehr der Dinge in Gott, und es ist ersichtlich: Neben der Durchbrechung des neuplatonischen Erlösungsschemas durch die Einführung Christi als Mittler und der Vierteilung der Gott einschließenden Natur durch Geltendmachung einer supernaturalen göttlichen Sphäre[33*] findet sich doch darin auch so manches Unchristliche, vor allem die Preisgabe der persönlichen Unsterblichkeit zugunsten eines mystischen Aufgehens der Menschennatur in die Gottheit.

Immer wieder kommt also doch der neuplatonisch-(r)emanatistische Grundcharakter seines Systems zutage, und auch was er schließlich über die Kirche, die Auferstehung des Fleisches und das Schicksal des Bösen in der allgemeinen Wiederbringung zu sagen hat, trägt ganz den Charakter einer notdürftigen und inkonsequenten christlichen Verbrämung des heidnischen Gedankenganges.

Denn auch ohne die Kirche, meint er[34], kann die Heiligung des Menschen bis hin zu dem Ende der Welt, der Zeit, wo die prädestinierte Gesamtzahl von Menschen voll ist, nicht stattfinden. Das christliche Leben ist zugleich ein Werk der menschlichen Freiheit und der Gnade; die Gnade kann dem Menschen nur durch Christus zuströmen; Christus ist das Haupt der Kirche, des mystischen Leibes, dessen Glieder die Gläubigen sind; der Kirche sind demzufolge die Sakramente anvertraut, insbesondere die Eucharistie, nach Scottus ein Symbol unserer geistigen Teilnahme an Christus, den wir jetzt im Glauben mit dem Denken ergreifen, an dem wir aber dereinst wirklich partizipieren werden; — die Kirche ist ebenso notwendig zur Heiligung wie Christus selbst.

Hin bis zur endlichen Rückkehr, die für den einzelnen Menschen mit dem Tode seines Leibes beginnt, sich aber allgemein vollziehen wird in der Auferstehung. Die Seele, als Menschenseele[35] auch nach dem Tode des Leibes noch Herr von dessen Elementen, wird dann diese aus der Zerstreuung in den verklärten geistigen Auferstehungsleib sammeln, wodurch sich[36] die ganze menschliche Natur in Geist verwandeln wird; zugleich aber werden, da der Mensch das Zentrum und der Einheitspunkt aller Kreaturen ist, in der Auferstehung alle Kreaturen zunächst in die menschliche Natur und erst durch diese in ihre Urgründe im göttlichen Worte zurückkehren.

Notwendigerweise wird aber dann zusamt der Aufhebung der nur im materiellen Leibe begründeten Geschlechtsverschiedenheit und -sinnlichkeit auch das Böse gänzlich aus der Natur verschwinden. „Denn wenn die göttliche Güte, welche stets nicht allein in den Guten, sondern auch in den Bösen Gutes wirkt, ewig und unendlich ist, so wird notwendig ihr Gegenteil nicht unendlich sein, sonst wäre es eben nicht ihr Gegenteil

Digitized by Google

und von verschiedener Seite her entgegengesetzt“[37]. Nur die göttliche Güte wird sich also[38] von da an in allen Dingen offenbaren, und — wie sollte es auch schließlich anders sein? Gut sind sie doch einmal allesamt als Bestandteile der ganzen Natur, sogar als Träger (keineswegs Ursache[39]) des Bösen, das sie auch nicht verderben kann[40]: es ist ja (neuplatonisch gedacht) bloße Beraubung vom Guten, also „Nichts“ und absolut wirkungslos. Und rein bleibt also nach wie vor zurück und muß, da außer ihr nichts notwendig ist, rein zurückbleiben die Natur, sobald von ihr abfällt diese lediglich[41] in der Verkehrung des freien Willens bestehende vollkommen unwesentliche und unnatürliche Nichtigkeit.

Woher nun dann allerdings die[42] das Böse wirkende Verkehrung des freien Willens und die wiederum dieser zugrunde liegende Veränderlichkeit jenes Willens stammen soll, wenn nicht aus der guten Natur, die somit doch die indirekte Ursache auch des Bösen wäre, das ist unerfindlich. Aber es ist am Ende doch nicht unerfindlicher, als daß Scottus anderwärts[43] das Böse als grund- und ursachlos hinstellt, oder daß er[44] die Behauptung aufstellt: Das Böse, objektiv genommen, wird mit allen seinen Folgen bei der allgemeinen Rückkehr der Dinge in Gott aufgehoben und vernichtet werden, aber die subjektive Verkehrtheit des Willens wird bleiben, jedoch so, daß dieser, fortan unfähig, noch Böses zu tun, bloß noch zu seiner eigenen Qual und Strafe wirksam sein wird: Er wird das Gelüste nach den Dingen, die er im Leben angestrebt hat, und welche der Seele auch nach dem Tode noch in der Erinnerung haften, nicht mehr zu befriedigen vermögen, und darin sowie in der unfruchtbaren Reue über das im Leben begangene Böse besteht die Hölle als ewige Strafe des bösen Willens[45]. Das paßt nicht in eine folgerichtige Wiederbringungslehre, wie sie Scottus sonst nach neuplatonisch-origenistischem Muster[46*] anstrebt; ebensowenig paßt es darein wie die unlogische Einschränkung, die er an seiner Grundlehre von dem mystischen Aufgehen der Menschennatur in die Gottheit[47*] gelegentlich[48] zugunsten der persönlichen Seelenunsterblichkeit vornimmt. Es ist ein offenbares Zugeständnis an die kirchliche Lehre, wie er dieser auch in seinen Gedanken über die Auferstehung und über die Prädestination entgegenkommt, bezüglich deren er sich scharf gegen Gottschalk wendet. Und es kann uns nicht wundern, daß er von seinem eigentlichen Standpunkte aus sich nun doch wieder so äußert: „Die Folgen der Sünde sind Tod, Elend und die übrigen Strafen. Demnach wenn Bosheit, Tod und Elend der geschaffenen Natur widerstreiten, so finde ich es wunderbar, daß du zögerst zu leugnen, daß die Bosheit und der Tod der ewigen Strafen in der Menschheit, die das göttliche Wort ganz in sich aufnahm und befreite, ewig bleiben werden, da doch die wahre Vernunft lehrt, daß nichts der göttlichen Güte Widerstrebendes mit dem Leben und der Seligkeit gleichewig sein kann. Denn die göttliche Güte wird die Bosheit verzehren, das ewige Leben wird den Tod, und die Seligkeit das Elend vertilgen.“[49]

Digitized by Google

Es kann uns aber auch nicht befremden, daß die Kirche aus solchen Vernunfterwägungen und ihren Widersprüchen mit sich selbst sowie mit der Kirchenlehre ein, wie gesagt, von ihrem Standpunkte aus keineswegs unberechtigtes Mißtrauen gegen die Vernunftwissenschaft ableitete. Sie konnte wohl sagen: „Ihr seht, wohin derlei rationalistische Spekulationen führen. Selbst die Bibel versagt dann als Stütze der Wahrheit, die als im Widerspruch mit der Vernunftthese erscheint. Darf das sein? Und leiden nicht gleicherweise die mystischen Gedanken, von denen solche Systeme voll und die zum Teil auch kirchlich zu rechtfertigen sind, unter der rein dialektischen Behandlung?“ Die Kirche hat es gesagt, und der *Antirationalismus* oder die *Antidialektik* insbesondere des 11. Jh. ist natürlich nicht nur gegen die Zeitgenossen Berengar von Tours, Anselm den Peripatetiker u. a. gerichtet, sondern auch gegen Scottus, neben dem freilich im 9. Jh. und bis herab zu Fulbert von Chartres (bis 1028) „freie Künste und Schriftstudium [im allgemeinen] in friedlichem Einklang gepflegt wurden“[50*]. Otloh von St. Emmeram, Petrus Damiani[51*], Manegold von Lautenbach treten hauptsächlich als Antidialektiker auf. Auch Lanfranc (etwa 1005—1089), der Hauptgegner Berengars, wird ihnen beigezählt.

Doch zeigt sich bei dem Letztgenannten, der auch Lehrer Anselms von Canterbury war, immerhin schon eine gemäßigte Strömung. Das *Gleichgewicht von Autorität und Vernunft* wird von ihm, wiederum insbesondere im Streite mit Berengar, durchaus gewahrt, und wir stehen damit unmittelbar am Vorabend der Scholastik: Für ihn ist die Dialektik nur Mittel zum Zweck, ein Hilfsmittel zur Entfaltung, Klarlegung des Glaubensinhaltes. Desgleichen erscheint es als Vorbote der kommenden scholastischen Entwicklung, daß die Sic-et-non-Methode Abälards schon bei Bernold von Konstanz (bis 1100) ausgebildet vorliegt: Aussprüche und Kanones, die dafür (sic) und dagegen (non) sprechen, werden schon von ihm zur Aufhellung scheinbarer Autoritätswidersprüche gegenseitig so lange abgewogen, bis es zum Ziehen der „Sentenz“ kommt; Ivo von Chartres (bis 1116) setzt das Verfahren fort und spricht mehrfach geradezu seine systematisierende und dem Konkordanzgedanken huldigende Tendenz mit aller wünschenswerten Deutlichkeit aus.

ZWEITES KAPITEL

Scholastik und Mystik

Die beiden[52*] sind nicht schlechthin Gegensätze. Schon darum nicht, weil sie so und so oft in einer Persönlichkeit zusammentreten, ohne die Einheit ihres Seelenlebens zu stören. Anselm von Canterbury ist nicht bloß der „Vater der Scholastik“, er ist auch ein Mystiker von herzbewältigender Innigkeit. Bernhard von Clairvaux, Hugo und Richard von St. Viktor, Bonaventura, Albert der Große, Thomas von Aquino, sie alle

Digitized by Google

gehören jenen beiden Richtungen des katholisch-mittelalterlichen Geisteslebens zumal an. Der Meister Eckehart ist in seinen lateinischen Schriften Scholastiker.

Das ist kein Wunder. Die beiden Richtungen begegnen sich auf dem Boden des religiösen Intellektualismus. Das religiöse Erkennen, in dem sich die Mystik praktisch betätigt und worüber sie spekuliert, ist im Grunde dasselbe wie es in Anselms „Credo ut intelligam“[53*] als Arbeitsrichtschnur der Scholastik erscheint. „Das beschauliche Leben“, sagt Thomas von Aquino, „gehört wesentlich zum Intellekt.“[54] Außerdem schöpfen beide Richtungen aus den gleichen patristischen Quellen, sind also durch Tradition verbunden. Namentlich Augustinus übt so seinen Einfluß: Er überschattet die Zeit wie mit der (freilich großenteils gregorianisch, überhaupt semiaugustinisch verkürzten[55*]) Fülle seiner theozentrischen Lehre so mit der echt christlich-mystischen Grundstimmung seiner Schriften, während der Areiopagite daneben erst allmählich, indem man anderes als seinen Neuplatonismus aus ihm herauslas[56*], das „Knochengerüst der mystischen Spekulation“ zu bilden beginnt[57*].

Scholastik und Mystik sind also in der Tat nicht absolute Gegensätze. Sie ergänzen einander vielmehr. Im innersten Wesen sind beide intellektualistisch gestimmt, nur hält sich die Scholastik in ihrer vollen Entfaltung vorwiegend auf dem Boden des Intellektualismus, während in der Mystik affektive Kräfte, vor allem die Liebe, wirksam sind, ohne daß sie indes ihre intellektualistische Orientierung verlöre. Die Mystik will Verinnerlichung und Erleben der durch die Scholastik begründeten Lehre von der Gottesgemeinschaft. Die Stätte der Scholastik ist das Katheder. Sie will Lehr- und Lerngut sein, daher ihre unpersönliche, verstandesmäßige Form, daher die Vorherrschaft logischer Fertigkeiten und metaphysischer Lehrbehauptungen. Die Mystik gedeiht in stiller Klosterzelle, überhaupt in Einsamkeit. Sie ist ein Zwiegespräch der Seele mit Gott, das mit übernatürlichen Kräften befruchtete Denken, Wollen und Fühlen will darin auf die hienieden mögliche innigste und innerlichste Weise mit Gott in Berührung treten. Daher eignet ihr der Reiz des Ursprünglichen und Persönlichen, daher kommen in ihr mehr als je in der Scholastik psychologische Momente zur Geltung.

Demgemäß mußte sich der Einfluß gestalten, den die Mystik unzweifelhaft in jener Zeit, vom Ende des 11. Jh. an, beständig auf die Scholastik ausgeübt hat. Er konnte nicht umhin, ein heilsames Gegengewicht gegen das einseitige Überhandnehmen der Dialektik auf scholastischem Gebiete zu bilden. Zunächst so, daß dadurch immer wieder der Sinn und das Verständnis für den Zusammenhang der christlichen Mysterien in Gott wachgerufen und so von selbst eine einheitliche, zusammenfassende Darstellung der Theologie, die theologische Systematik, angeregt wurde. Die Mystik zielt, wie man gesagt hat, auf eine „theozentrische Erfassung des Lehrgutes“[58] ab. Ihrem Geist und Wesen entspricht es, die Teleologie

Digitized by Google

der Heilsordnung am betrachtenden Intellekt vorüberziehen zu lassen, das Christentum als einen Kosmos göttlicher Gedanken, Tatsachen und Kräfte zu betrachten. Was die rein dialektische Behandlung theologischer Gegenstände im Streit um Sätze und Formeln, im Haften am Kleinen, ja Kleinlichen, in allzu peripherischer und unorganischer Betrachtung versieht, das vermag die Mystik infolge dessen zurecht zu rücken, ein einheitliches perspektivisches Gesamtbild der Theologie herauszuarbeiten.

Aber die Mystik hat — und dies ist insbesondere für die scholastisch-mystische Ethik von der größten Bedeutung — die Scholastik auch in ihrem Herzpunkte, in dem Verhältnis von Glauben und Wissen, in dem Streben nach rationeller Einsicht in den Glaubensinhalt aufs nachhaltigste beeinflußt. Gerade durch die Mystik wurde der augustinische Gedanke, daß der Fortschritt des Glaubens zur Einsicht durch supernaturale Faktoren, namentlich durch die Gaben des heiligen Geistes, vor allem die Gabe des Intellektes, mitbedingt sei, im katholisch-mittelalterlichen Denken festgehalten. Die Scholastik blieb sich, selbst als sie mit dem aristotelischen Wissenschaftsbegriff vollen Ernst machte, des Geheimnischarakters der Offenbarungsinhalte bewußt und wurde so vor rationalistischen Tendenzen, an denen es freilich in ihrem Schoße nicht mangelte, in der Hauptsache bewahrt. Die Mystik blieb außer daß sie neue Gedanken aus dem Offenbarungsgute entwickelte — und das ist kein eigentlicher, ja immer menschen-monergistischer Rationalismus — stets die treue Hüterin traditioneller Werte, die eifrige Verteidigerin der Autorität der Väter. Das zeigt sich schon bei dem „Vater der Scholastik" und „zweiten Augustinus", dem heiligen Erzbischof

1. ANSELM VON CANTERBURY.

Er, dessen Lebenszeit in die Jahre 1033 bis 1109 fällt[59*], hat in die Theologie, aber durchaus nicht im Sinne des gewöhnlichen, mit Väterzitaten eklektisch arbeitenden Traditionalismus, erst recht „wieder den Geist Augustins eingeführt. Mit der größten Treue wider die kirchliche Lehre wußte er eine freie und eigenartige Spekulation organisch zu vereinigen, und eine bewunderungswürdige dialektische Kraft verband sich in ihm mit warmer religiöser Empfindung. Was er durchdachte, war ihm zum inneren Erlebnis geworden, und was er erlebte, drängte ihn zu scharfer klarer Gedankenarbeit"[60].

So auch auf dem Gebiete der Ethik, auf dem er zwar, wie allerdings auf dem Gebiete der Gotteslehre in seinem „Monologium", kein umfassendes Werk geschrieben, das er aber trotzdem in der Gesamtheit seiner Schriften im höchsten Sinne systematisch behandelt hat.

Denn — so lehrt er einerseits gegen den Nominalismus des Roscelin[61*], anderseits als Ergebnis des „ontologischen Gottesbeweises" in seinem „Proslogium" — Gott ist nicht etwa nur eine individuelle, sondern eine, ja „die" universale denknotwendige Realität[62]. Er existiert notwendig

Digitized by Google

durch sich selbst, und alle sonstige Realität ist nur von ihm. Insbesondere das, was Gott der Herr als Abglanz seiner eigenen Herrlichkeit in die Welt gesetzt hat, der *Wille* des Menschen[63*]. Gott hat ihn eingesetzt zum Herrn über alle Kräfte unseres Leibes und unserer Seele. Er allein ist *frei*, und nichts in uns vermag ihm zu widerstehen. „Er bewegt uns wie seine Werkzeuge und tut die Werke, die wir zu tun scheinen. Weder können wir ihm aus uns widerstehen noch können die Werke, die er tut, nicht geschehen. Dem Herrn, den Gott uns gegeben hat, können wir weder noch sollen wir ungehorsam sein. [Denn] wenn wir ihm gehorchen, so gehorchen wir Gott, der uns dies Gesetz gegeben hat. Alles mithin, was wir [körperlich und seelisch] tun, ist ganz dem Willen zuzuschreiben."[64]

Wozu aber ist nun dieser Wille frei und inwiefern ist er es, abgesehen von seiner absoluten Herrschaft über uns? Können wir nicht trotzdem zu etwas gezwungen werden, was unser Wille nicht will? Ist es nicht so, daß unser Wille bisweilen wenigstens der Versuchung erliegt?

Alle diese Fragen beantworten sich von der ersten aus. „Nicht um zu erreichen, was er will, sondern um zu wollen was er *soll* und was zu wollen ihm [darum] frommt, also zur Rechtheit (rectitudo) des Wollens hat der Mensch die Freiheit des Willens"[65], entscheidet Anselm. Der Wille ist also, kurz gesagt, frei im Rahmen seiner Bestimmung, das *Rechte* zu wollen. Dieses aber ist immer schon da: es ist die stets und für immer zu wollende Übereinstimmung des Seins mit dem Sollen. Es kann sich somit nur darum handeln, die in dieser Richtung liegende Gerechtigkeit oder „Rechtheit des Wollens" unverrückt zu bewahren. Und zwar um ihrer selbst, nicht um eines anderen Zweckes willen. Denn einen höheren Zweck gibt es überhaupt nicht.[66] Ist nun aber dies die Bestimmung des menschlichen Willens, so muß er auch die Macht oder das Vermögen haben, die Gerechtigkeit um ihrer selbst willen zu bewahren. Und diese Macht oder dies Vermögen ist eben — die Freiheit. Diese ist demnach mit dem Wesen des Willens so notwendig gegeben als er jene Bestimmung hat: So wenig die letztere aufhört, seine Bestimmung zu sein, er mag sie erfüllen oder nicht, so wenig hört er auf, frei zu sein, er mag nun von dieser Freiheit Gebrauch machen oder nicht. Denn zwischen Vermögen und Akt ist freilich zu unterscheiden. Zunächst ist die Freiheit nur ein Vermögen gleichwie etwa das Gesicht d. h. die Sehkraft. Um aber wirklich zu sehen, reicht diese nicht hin. Dazu gehören noch andere Bedingungen: die Sichtbarkeit des Gegenstandes, die Durchsichtigkeit des Mediums, usw. Ebenso erfordert die Freiheit, um sich zu betätigen, weitere Bedingungen. Diese können fehlen; dann ruht sie oder äußert sich nicht, ist nicht wirksam. Vorhanden ist sie aber darum nicht minder. So kann denn auch der Wille völlig in die Knechtschaft der Sünde geraten d. h. die Gerechtigkeit ihm völlig abhanden gekommen sein. Trotzdem bleibt er frei, hat also das Vermögen, die Gerechtigkeit um ihrer selbst willen zu bewahren.

Digitized by Google

Als solches Vermögen ist mithin der Wille allerdings absolut frei. Er kann auch der Versuchung nicht erliegen. Den Menschen wider seinen Willen zu binden, zu quälen, zu töten, das geht an; zu sündigen — und das heißt ja der Versuchung erliegen — vermag er nur mit seinem Willen. Denn Sündigen ist nicht möglich, ohne daß man das Wollen des Rechten aufgibt; dieses aber kann wieder nur wollend aufgegeben werden, indem ein Akt, der dem Inhalte nach ein Willensakt ist, es auch der Form nach sein muß. Niemand, selbst Gott nicht, so drückt es Anselm aufs schärfste aus, ist imstande, den freien Willen von dem Wollen des Rechten abzubringen. „Die gesamte Schöpfung zwar, alles, was er aus dem Nichts hervorgebracht hat, mag Gott wieder in das Nichts verwandeln; den Willen aber von dem Wollen des Rechten abbringen, das ist ihm unmöglich."[67] Denn, so folgert Anselm scharfsinnig weiter, was ist doch das Rechte? Ist es nicht das, was der Wille wollen soll? Und ist nicht das, was der Wille wollen soll, das, was Gott will, daß er wolle? Das Rechte wollen heißt also: wollen, was Gott will, daß wir wollen. Nun könnte uns Gott doch nur mit seinem Willen um das Wollen des Rechten bringen. Was hieße das aber anders, als: er wollte, daß wir nicht wollen, was er will, daß wir wollen? Er wollte mithin seinen eigenen Willen nicht? „Nichts folgerichtiger, und nichts unmöglicher."

Dennoch fällt der Mensch, mit seinem freien Willen und gegen den Willen Gottes. Wie kann das sein, und wie vermag er sich von seinem Falle wieder zu erheben?

Die erstere Frage beantwortet Anselm, indem er abermals den Unterschied zwischen Potentialität und Aktualität des Willens geltend macht. Der Wille, sagt er ungefähr[68], kann (potentiell) ein ihm in der Versuchung vorgehaltenes zu gewinnendes oder zu verlierendes Gut stärker wollen als das Rechte. Sobald er dies tut, wird er aber aktuell schwach mit Bezug auf das Wollen des Rechten. Aus aktueller Willensschwäche im Wollen des Rechten sündigt also der Mensch, ohne daß doch darum seine potentielle Willensstärke zum Wollen des Rechten aufgehoben würde.

Das, erläutert hier Anselm, fühlt ein jeder, der sich, z. B. vor die Wahl zwischen Lüge und Tod gestellt, die Möglichkeit denkt, daß er plötzlich einen Blick würfe einerseits in die ewige Herrlichkeit, die den standhaften Bekenner der Wahrheit erwartet, anderseits in die ewige Pein, die ihres Verleugners harrt. Gewiß, so schwach er sich vorher gefühlt haben würde, die Wahrheit zu sagen, so stark würde er sich mit einem Male dazu fühlen. Er würde an seiner Kraft, auch im Angesichte des Todes die Wahrheit zu sagen, nicht im mindesten zweifeln.

Jene aktuelle Schwäche wieder in aktuelle Stärke zum Wollen des Rechten zu wandeln, darauf kommt es somit für die Erhebung von der Sünde an. Aber dies, meint Anselm, vermag der Mensch aus eigener Kraft nicht zu leisten. Hat sein Wille einmal — wegen der Schwierigkeit, der Versuchung gegenüber im Wollen des Rechten zu beharren — dieses aufgegeben, so ist er damit in die Knechtschaft der Sünde geraten. Das heißt aber eben nichts anderes, als daß er nun die Gerechtigkeit

Digitized by Google

nicht durch sich selbst wiederzuerlangen imstande ist. So wenig er sie nämlich vorher aus sich selbst erzeugen, vielmehr nur die empfangene bewahren konnte, so wenig kann er die einmal preisgegebene anders zurückerhalten als durch ihren ursprünglichen Geber — Gott. Und man muß es als ein weit größeres Wunder erachten, wenn Gott einem Sünder die Gerechtigkeit, als wenn er einem Toten das Leben wiedergibt. Hat doch der Tote damit, daß er stirbt, nicht verwirkt, zu leben; wohl aber hat der Sünder die Gerechtigkeit verwirkt. Ja selbst wer sich um das Leben bringt, der beraubt sich nur um etwas, was er doch einmal verlieren muß; wer sich aber um die Gerechtigkeit bringt, der wirft fort, was er zu bewahren verpflichtet ist.

Gott muß also durch seine (Heils-)*Gnade* dem Menschen die Gerechtigkeit wiedergeben, und mit Bezug auf die Art, wie er es tut, lehrt Anselm besonders in dem Werke „Warum Gott Mensch geworden (Cur Deus homo)" ganz im Einklang mit dem Bisherigen[69]: Die Erlösung von der durch Adam verschuldeten und in der Erbsünde (aber nicht physisch, durch Verseuchung des Samens[70*]) auf das Menschengeschlecht fortgepflanzten Sündenknechtschaft erfolgt notwendig[71*] zunächst generell durch den Gottmenschen Christus. Er befreit die Menschheit davon, indem er Gott durch sein Lebensopfer Genugtuung leistet d. h. ihm einen vollständig überpflichtigen, den Unwert der Sünde weit überragenden Ehrersatz bietet. Indes ist dies Lebensopfer erst dadurch Kaufpreis, daß es infolge der Absicht Christi, durch seinen Tod den Menschen ein Beispiel von *Starkmut* zu geben, zu einer Gott wohlgefälligen Handlung wurde. Die dadurch Gott dargebotene Ehre war unendlich größer als die Entehrung durch die Sünde. Ferner erlangte Christus durch diese Darbietung ein strenges Recht auf Belohnung bei Gott. So konnte durch Abtretung dieses Verdienstes das Genugtuungsbedürfnis der Menschheit vollauf gedeckt und zugleich ihr Gnadenbedürfnis im weitesten Maße befriedigt werden. Aber es wurde nun auch die Aneignung des Heilsgutes durch den einzelnen Menschen möglich. Mit der Kraft dazu von Gott (wieder) begnadet, braucht er nur, gleichwie Gott die ihm als wohlgefällige Ehrung frei dargebrachte Leistung Christi frei angenommen hat, seinerseits frei dem Starkmute Christi nachzufolgen. Dann überwindet er sich gegen jede Versuchung und will und tut stets das Rechte, das zugleich das *Gute* ist.

Was aber ist nun das *Böse* und wie geht es mit dem Walten Gottes zusammen, das sich doch nur auf das Gute richtet? Mit der Antwort auf diese Fragen kommt erst der Schlußstein in Anselms ethische Theorie.

Das, meint Anselm im Dialog „Vom Fall des Teufels", wo er jenen Nachweis[72] liefert und die Darstellung auch vom menschlichen auf den „kreatürlichen" Willen erstreckt, — das dürfen wir als erwiesen betrachten, daß das Böse in dem kreatürlichen Willen entsteht, daß es in einer „unordentlichen", das „Angenehme" dem „Rechten" vorziehenden

Digitized by Google

Regung dieses Willens seinen Grund hat, und daß es daher nicht von Gott, sondern nur von diesem Willen selbst herrühren kann. Da aber doch der unordentliche Wille etwas Wirkliches, Positives ist, wie vereinigt sich dies mit dem Hauptsatze, daß alles Positive von Gott herrührt, daß die Kreatur von sich selber nur — nichts, von Gott nur — alles haben kann? Zur Beseitigung dieser Schwierigkeit macht Anselm geltend, daß der böse Wille, ja sogar die böse Regung oder Richtung des Willens noch nicht das Böse selbst sei, so wenig wie der gute Wille oder die gute Richtung das Gute. (Ebensowenig wie „Lust" und „Fleisch", die „Triebe", an sich Sünde sind, sondern es nur als Folge und Strafe des eigentlich, radikal Bösen werden.) Gut und Böse, zeigt er weiter, sind vielmehr Begriffe, die sich auf die Norm, das Sollen des Willens beziehen. Das Gute (oder Rechte[73]*) ist mit einem Worte die Normalität des Wollens: die Gerechtigkeit, das Böse (oder Unrechte) die Abnormität des Wollens: die Ungerechtigkeit. „Solange der zuerst der vernünftigen Kreatur verliehene und bei seiner Verleihung selbst auf das Rechte gerichtete oder vielmehr nicht darauf gerichtete, sondern sofort recht erschaffene Wille in dieser seiner ursprünglichen Rechtheit verharrte, war er gut d. h. gerecht. Sowie er sich aber von dem, was er sollte, ab- und zu dem, was er nicht sollte, hinwandte, da tauschte er die Ungerechtigkeit ein"[74]. So springt in die Augen, daß es eine *Beraubung* war, die er an sich vollzog, und daß das Böse keine Position, sondern eine *Negation*, kein Etwas, sondern ein *Nichts* (im metaphysischen Sinne) sei.

Ist dem aber so (und Anselm belegt die Negativität des Bösen noch mit manchem Beweisgrunde), dann bleibt auch der Satz stehen, daß Gott, der Urheber alles Positiven, doch nicht zugleich der Urheber des Bösen sei. Wenn nämlich das Böse eine Verneinung ist, aber eine solche, die an einem Positiven, an dem kreatürlichen Willen, haftet, so läßt sich seine Wirklichkeit begreifen, ohne daß sie doch auf Gott zurückgeführt werden müßte. Denn eben das Positive, woran die Verneinung haftet, kann dann seine Quelle in Gott haben, ohne daß dies auch für die Verneinung selbst gefordert würde. Unbedenklich leitet daher Anselm nicht nur das Wollen an dem bösen Wollen, sondern sogar dessen Inhalt, insofern er in dem Seligkeitstriebe des Willens wurzelt und an sich sowohl der Gerechtigkeit als der Ungerechtigkeit dienen kann, von Gott ab. Nur seine Verwendung im Dienste der Ungerechtigkeit, sein Wollen im Widerspruche gegen Gott, dies Verneinende an dem bösen Wollen, das eben das Böse selber ist, schreibt er der Kreatur zu: sie trägt in ihrer Willkür die Möglichkeit einer solchen Verneinung in sich.

Aber diese Möglichkeit stammt doch ihrerseits wieder von Gott. Er kann darum ihre Aktualisierung, d. h. die wirkliche Verneinung seines Willens durch den kreatürlichen, nicht hindern; denn er müßte damit im Grunde die Möglichkeit wieder aufheben, zu einer Unmöglichkeit machen. Und so steht allerdings auch das Böse zuletzt unter göttlicher Kausalität.

Digitized by Google

Doch wie es selbst nur ein Negatives ist, so verhält sich auch diese Kausalität nur negativ dazu: nicht wirkend, sondern nur nicht-verhindernd, *zulassend*. Dieser Ausdruck bedeutet nämlich eben das Zwiefache, daß das Böse zwar nicht ohne Gott, aber auch nicht durch Gott entsteht. Es liegt eben der Begriff der negativen Kausation darin. Eine positive Kausation findet dagegen in Bezug auf die Gerechtigkeit statt: diese *wirkt* Gott in der Kreatur. Weil sie aber das volle Besitztum der Kreatur nur dadurch werden kann, daß sie von ihr selbsttätig angeeignet wird, so erfordert die göttliche Kausation auch eine *Annahme* vonseiten des kreatürlichen Willens. Dies ist das Annehmen, das zum göttlichen Geben gehört, und weshalb Anselm sagt, daß das kreatürliche Nichtannehmen nicht in einem göttlichen Nichtgeben, sondern das göttliche Nichtgeben in dem kreatürlichen Nichtannehmen seinen Grund habe. Dies Annehmen ist die *Bejahung* des göttlichen Willens vonseiten des kreatürlichen, und zu ihr kann sich dann auch Gott nur bejahend verhalten. Er befestigt („konfirmiert") daher den kreatürlichen Willen in der Gerechtigkeit, wenn dieser in deren göttliche Wirkung eingeht und die mit ihr anfangs noch verbundene Möglichkeit eines Abfalls von ihr überwindet. Eben diese Möglichkeit hört dann auf, und der kreatürliche Wille erhält an der Unwandelbarkeit des göttlichen Willens Teil.

Und nun nur noch eine Frage unserseits: Was hat damit die *Liebe* zu tun, von der in diesem System eines Augustiners bisher nicht die Rede war, und die doch in der augustinischen Ethik als der „innerste und allgemeinste Affekt des Willens" erscheint[75*]? Auch darauf antwortet, aber nicht mehr der Scholastiker, sondern der Mystiker Anselm, und bestätigt damit zugleich die zentrale systematische Kraft, die von einer mystischen Grundstimmung ausgehen kann.

„Gib einmal auf", so beginnt nämlich die das Proslogium Anselms einleitende Meditation, „o Menschenkind, was dich sonst beschäftigt, und geh in das Kämmerlein deines Geistes; schließ alles aus außer Gott, mach die Tür zu und suche ihn!" Aber wie? „Wenn du überall bist, o Herr, warum sehe ich dich nicht gegenwärtig? Meine Seele schmachtet, dich zu sehen, und dein Angesicht verbirgt sich ihr? Sie sehnt sich, dir zu nahen, und siehe, du wohnst in einem *un*nahbaren Lichte! Dich zu schauen bin ich geschaffen, und noch hab ich nicht erfüllt, wozu ich geschaffen bin!" Ach, sie muß sich's gestehen, die Seele, an ihr allein liegt die Schuld: die Sünde ist's, die sie von Gott trennt und die ihr diese brennende Qual des Erkenntnisdurstes verursacht, welcher ihr anerschaffen ist, und den sie doch nicht befriedigen kann. Ja, ursprünglich war es anders. „Damals aß der Mensch Engelbrot, wonach ihn jetzt hungert; jetzt eßt ihr Schmerzensbrot, wovon er damals nichts wußte! O allgemeiner Jammer des Menschengeschlechts! Wovon *ab*, wohin*ein* sind wir geraten! Aus der Heimat in die Verbannung, aus dem Schauen Gottes in unsere Blindheit!" Wer kann nun hier helfen, außer Gott? Ja, nur

Digitized by Google

Er, nur die Gnade kann uns wieder erleuchten, daß wir ihn erkennen; durch eigne Kraft sind wir's nicht imstande. Und so wendet sich Anselm mit den Worten an Gott: „Lehre mich dich suchen und zeige dich dem Suchenden, weil ich dich nicht suchen kann, wenn du es mich nicht lehrst, dich nicht finden, wenn du dich mir nicht zeigst! Laß das Suchen ein Verlangen nach dir, das Verlangen nach dir ein Suchen sein, und das Finden ein *Lieben*, das Lieben ein Finden! Zwar weiß ich, o Herr, und danke dir, daß du mich zu deinem Bilde geschaffen hast, indem du mich geschaffen hast, deiner bewußt zu sein, dich zu denken, zu lieben; aber durch die Sünde ist dies dein Bild in mir so geschwächt, so verdunkelt, daß es nicht ausrichten kann, was es soll, wenn du es nicht wiederherstellst und erneuerst. Ich vermesse mich auch nicht, deine Höhe und Tiefe erforschen zu wollen, o Herr; wie verschwindet davor mein Geist! Aber wenn auch nur in etwelchem Grade, möchte ich doch die Wahrheit, die mein Herz glaubt und liebt, erkennen. Denn ich will nicht erkennen, um zu glauben, sondern ich glaube, um zu erkennen, ja selbst das, was ich glauben muß, um zu erkennen, glaube ich."

Der *Glaube* muß also zuerst da sein. In ihm aber ist keimhaft angelegt einerseits die (theoretische) *Erkenntnis*, anderseits die (praktische) *Liebe*, endlich[76*] das *Schauen*. So stellt sich die Steigerung dar, in der Anselm das ethische Verhältnis des Menschen zu Gott sich vollenden läßt. Denn — hier offenbart sich zudem der hinter Anselms Voluntarismus stehende Intellektualismus — die unmittelbare, nicht mehr durch das erkennende Denken vermittelte Wahrnehmung, das Schauen (theoria), ist das Höchste: Zwischen Objekt und Subjekt ist dann nichts Trennendes mehr. Dies Schauen setzt aber auch eben deshalb die Vollendung des Menschen überhaupt voraus, nach der praktischen, der Seite der Liebe nicht minder als nach der theoretischen, der Seite der Erkenntnis. Nach der ersteren, indem die Sünde als Gott und den Menschen Trennendes im gerechten Liebeswillen überwunden wird, nach der letzteren, indem das Denken nach solcher Überwindung rein, geläutert hervortritt und nun, befreit von jeder Fessel, sich selbst vollendet im Schauen Gottes.

Es mag nicht überflüssig sein hier[77] auch noch zu bemerken, was besonders durch den gerechten Liebeswillen zu überwinden ist: der *Hochmut*, die frivole Leichtfertigkeit, mit der man es wagt, gegen etwas, was der christliche Glaube lehrt, zu disputieren, weil man es mit dem Verstande nicht fassen kann und in eitlem Wissensdünkel meint, nie und nimmer könne das existieren, was man nicht begreift. Mit *Demut* und *Weisheit* muß man vielmehr bekennen, daß es vieles geben könne, was man nicht zu begreifen vermag; erst so ethisch vorgeläutert, ist man, in *Glaubensfreudigkeit* und *Glaubensinnigkeit*, reif zur Erkenntnis.

Das Schauen Gottes ist allerdings, wie bereits bemerkt, dem Keime nach schon im Glauben enthalten. Unmittelbare Wahrnehmung, sagt nämlich Anselm weiter, ist auch dieser, nur eine unvollkommene. Unvollkommen insofern, als er die Wahrheit zwar hat, aber ohne sich Rechenschaft davon geben zu können: Er hat sie ohne Einsicht in ihren Grund (ratio), auf bloße Autorität, zuletzt der Bibel, hin. Zum voll-

Digitized by Google

kommenen Innesein gehört aber, daß das Subjekt das Objekt nicht minder durchdringt, als das Objekt das Subjekt. Und dieser Mangel ist es, der den Glauben sich nicht mit sich selbst begnügen läßt, sondern zur Erkenntnis forttreibt. Forttreibt, indem er das Denken erregt, das ebenso nach Durchdringung des Objektes vonseiten des Subjektes (und das heißt: nach Erkenntnis) strebt, wie der Glaube Durchdringung des Subjektes vonseiten des Objektes ist. Die Erkenntnis nimmt daher an ihrem Teile, soweit es das theoretische Leben betrifft, das Schauen voraus. Sie ersetzt wenigstens, was dem Glauben in dieser Hinsicht fehlt, um Schauen zu sein. Und der Glaube nähert sich, wie Anselm ausdrücklich sagt, dem Schauen um so mehr, als er Erkenntnis wird. Credo ut *intelligam* heißt es darum für ihn, und vollkommene Erkenntnis ist Schauen.

Aber auch das *Credo* ut intelligam kommt dabei keineswegs zu kurz. In doppelter Beziehung. Einmal ist es doch nach Anselms Anschauung im Grunde die *Autorität*, die das Denken letztlich stützt. Nicht nur daß sie ihm allen Inhalt liefert, sie bietet ihm auch den nötigen objektiven Halt gegenüber seiner nur subjektiven Gewißheit. An Gottes Selbstbezeugung in seiner Offenbarung hat sich das Denken immer wieder zu messen, die Probe zu bestehen auf seine Richtigkeit, — „Rechtheit", denn das ist die Wahrheit im intellektuellen wie im moralischen Sinne. Und widerspricht diese Offenbarung, vor allem das in der heiligen Schrift niedergelegte „Wort Gottes", bestimmt unserer Meinung, „so mag uns die letztere noch so unwiderleglich dünken, sie ist dennoch für falsch zu achten"[78]. Ja sogar: „Alle Wahrheit, die die Vernunft findet, erhält ihre Geltung (auctoritas) erst durch die Heilige Schrift, indem diese sie entweder geradezu bejaht oder doch nicht verneint", und, für Anselm ebenso natürlicherweise, durch die kirchliche, insbesondere patristische Tradition, die mit dem Schriftworte übereinstimmt.

Das hat aber selbstverständlich nicht den Sinn, als ob damit ganz allgemein das Verhältnis von *Glauben* und *Wissen* ausgedrückt sein sollte. Anselm hat mit seinem Credo ut intelligam überhaupt nur das Verhalten der Vernunft zu den *christlichen* Wahrheiten im Auge, und auch dies nur nach der gläubigen Annahme dieser Wahrheiten.

Endlich aber ist es, gerade weil so in der Bibel die *Ur*erfahrung des Heils dargeboten ist, keineswegs für jeden nötig, daß er auch wirklich vom Credo zum Intelligo, zuletzt zur Theoria, fortschreite. Erkenntnis und Schauen ist, wie Anselm sagt, noch eine besondere „Gnadengabe"[79], die nur den „kontemplativen Naturen" zuteil wird. Das „ut intelligam" kann also gegenüber dem Credo, das allerdings unerläßlich ist, gelegentlich ganz in den Schatten treten. Das *schlichte Glaubens- und praktische Liebesleben* erhält somit neben dem *kontemplativen Leben*, das freilich geradehin zum Erkenntnisfortschritt verpflichtet, sein gutes Recht.[80] Indes mündet dabei Anselm schon wieder ganz in die Bahnen seines großen patristischen Vorbildes ein, und wir können darum für das weitere Diesbezügliche wohl auf Augustinus verweisen[81*]. „Auf dreifache Weise

Digitized by Google

kannst du Gottes inne werden: durch Erkennen, durch Liebe und durch Umgang mit Gott; durch die Erkenntnis wirst du weise, durch die Liebe Gottes gerecht, durch den Umgang mit ihm selig; — das Erste ist: an Gott glauben, das Zweite: ihn lieben, das Dritte: ihn fürchten, das Vierte: ihm gehorchen, das Fünfte: um seinetwillen leiden; — wie es in einer Wirtschaft dreierlei Haustiere geben muß: Schafe, damit man Milch und Wolle habe, Stiere, damit der Acker bestellt werden könne, und Hunde, um sowohl die Schafe als die Stiere vor den Wölfen zu schützen, so im Leben drei Stände: den Lehr-, Nähr- und Wehrstand"; — diese Stellen aus seinen „Gleichnisreden" zeigen schon zur Genüge, wie Anselm in diesem Punkte denkt. Daß er gleich Augustinus dem kontemplativen, besonders dem Klosterleben den Vorzug gibt, versteht sich bei dem heiligen Erzbischof und Mönch von selbst. —

Finden wir bei Anselm ein bewunderungswürdiges Gleichschweben des mehr scholastischen Vernunft- und des mehr mystischen Glaubens- und Autoritätsmomentes, so schlägt das Pendel einseitig nach der Vernunft hin aus bei

2. ABÄLARD.

Pierre de Palais, genannt Abälard (1079—1142)[82*] war nicht Rationalist in dem Sinne, daß er die übernatürlichen Wahrheiten und Tatsachen als durch Menschenvernunft allein begreifbar hätte hinstellen wollen. Er verkehrt das Credo ut intelligam nicht einfach in ein Intelligo ut credam (ich erkenne um zu glauben). Intelligere ist ihm vielmehr[83] gleich credere, ein Erkennen der übernatürlichen Wahrheit, das unserem diesseitigen Glaubenszustande entspricht, und dieser Glaubenszustand, die fides, gleich dem „Fürwahrhalten (existimatio) der nicht erscheinenden, d. h. nicht sinnlich wahrnehmbaren Dinge"[84]. Denn jene Wahrheit zu erfahren (cognoscere) wie die Seligen des Himmels, denen sie unmittelbar gegenwärtig ist, oder gar sie zu begreifen (comprehendere) wie Gott mit seinem unendlichen Intellekt, dazu, meint Abälard, sind wir keineswegs imstande. Wir können nur eine mit unserem Diesseitszustand des Glaubens vereinbare Einsicht in den Inhalt der christlichen Mysterien zu gewinnen suchen, und dazu braucht es schließlich doch wieder — Autorität. Wir müssen uns zunächst glaubend auf das verlassen, was uns über die „nicht erscheinenden" Dinge durch das „Wort" geoffenbart wird.

Die Autorität erkennt denn auch Abälard vollauf an. Nur scheidet er scharf zwischen der Autorität des Alten und Neuen Testamentes und derjenigen der nichtbiblischen christlichen Literatur. Diese einschließlich der Väter „ist nicht mit der Verpflichtung des Glaubens, sondern mit der Freiheit des Urteils zu lesen"[85]. Hier kommt also zunächst die menschliche Vernunft frei von Autoritätsglauben zur Geltung. Da aber auch in den Kodizes der Heiligen Schrift „verderbte Lesarten" oder „unwichtige Erklärungen der Ausleger" vorkommen können, denen gegenüber Kritik angebracht ist, wird die Grenze der beiden Gebiete flüssig.

Digitized by Google

Die Vernunftstellung zu solchen Fällen endet nicht immer mit dem Verzicht: ich habe nicht verstanden.

So auch bei Abälard, der dadurch praktisch manches in der Schrift findet, was die „unverderbte" kirchliche Tradition nicht hineinzulegen gestattet. Er wird zum „Irrlehrer", zuletzt auch in der Ethik, die er systematisch in dem Buche „Ethica oder Erkenne dich selbst" behandelt hat[86*]. Und er wird es von einer allerdings rein rationalistischen philosophischen Stellungnahme aus, die vorerst mit ihm als theologischem Ethiker nichts zu tun hat, aber alsbald freilich sich mit seiner Rolle als solcher verbindet.

Es ist seine Stellung zum „Universalienstreit"[87*], die hier in Betracht kommt, und zwar vor allem seine Haltung gegen seine Lehrer Wilhelm von Champeaux und Roscelin, aus der seine eigene Position erwächst.

Für deren Verständnis ist es zunächst nötig, eine kurze Übersicht über die *Geschichte des Universalienproblems* bis auf die eben genannten Autoritäten zu gewinnen.

Die mittelalterliche Problemstellung knüpft sich an eine Stelle in der „Einführung [in die aristotelische Logik]" des Porphyrios: „Bezüglich der Gattungen und Arten [géne und éide, lateinisch genera und species] will ich nicht erörtern, ob sie existieren oder lediglich in leeren Vorstellungsbildern bestehen; und wenn sie existieren, ob sie körperlich oder unkörperlich sind; weiterhin ob sie getrennt von den sinnenfälligen Dingen oder in und an ihnen ihr Dasein haben"[88]; drei Fragen, von denen[89] die erste[90] formell an die Frage des platonischen Timaios erinnert, die zweite auf die Stoa Bezug nimmt, und die dritte die Alternative zwischen dem ursprünglichen platonischen und dem[91*] späteren platonischen, in der Ideenimmanenz mit dem aristotelischen übereinstimmenden Standpunkte stellt. Denn dies darf nicht vergessen werden: Die Universalienfrage führt zurück auf das Ideenproblem, auf die Frage, ob die Ideen oder ob die sinnenfälligen Dinge wahre Existenz haben; an die Stelle der von Aristoteles als transzendent (im Sinne des Chorismos[92*]) verstandenen platonischen Ideen treten bei ihm die (mit den immanenten Ideen gleichstehenden) Wesensformen (éide); und diese wieder, gleich den transzendenten Ideen immer noch metaphysische Wesenheiten, werden bei Porphyrios durch das ihnen in der Logik Entsprechende, die Gattungen und Arten, ersetzt. Ohne daß aber dadurch die metaphysische Färbung des ganzen Problemkomplexes verloren ginge: Es handelt sich um Existenz oder Nichtexistenz, und falls die Existenz behauptet wird, um deren Form; die „existenten" Gattungen und Arten geraten so wohl oder übel ihrerseits in die metaphysische Sphäre; ihre logische und metaphysische Untersuchung verquickt sich, und daraus entsteht das eigentliche Universalienproblem.

Denn schon Boëthius in seinen beiden Kommentaren zur „Einführung" faßt die Gattungen und Arten unter dem Namen *Universalia* zusammen und entscheidet die Frage, ob und wie sie existieren, im zweiten Kommentar unter Heranziehung des Abstraktionsbegriffes[93] so: „Die Universalien *existieren* (sunt) in den körperlichen und sinnenfälligen Dingen, *gedacht* werden sie aber außer allem Sinnenfälligen, damit so ihre Natur in ihrer Eigentümlichkeit klar erfaßt werden könne. Wenn nämlich die Gattungen und Arten gedacht werden, dann wird aus den Einzeldingen, in denen sie existieren, deren [nämlich der Einzeldinge] Ähnlichkeit (similitudo) gesammelt, z. B. aus den verschiedenen Einzelmenschen die Menschheit, vermöge deren sie einander ähnlich sind. Diese Ähnlichkeit wird, vom Geiste gedacht und wahrheitsgemäß aus den Dingen erschaut, zur Spezies [Art: ‚Mensch']. Betrachtet man die Ähnlichkeit der verschiedenen Arten, welche nur in den Arten selbst oder vielmehr in deren Individuen existieren kann, so erhält man das Genus [die Gattung: ‚Lebewesen']. So existieren die Gattungen und Arten in den Einzeldingen, aber gedacht werden sie *universal*. Und die Art ist nichts anderes als ein Gedanke, gesammelt (collecta) aus der substanzialen Ähnlichkeit der numerisch verschiedenen Individuen, die Gattung ist ein Gedanke, gesammelt aus der Ähnlichkeit

Digitized by Google

der Arten"[94]. Als logisches Gebilde nämlich; als metaphysische Wesenheit hingegen ist sie ebenso wie die Art ein dem (sinnenfälligen Einzel-)Ding immanentes (nur nicht selbst sinnenfälliges, sondern nur intelligibles, nur gedanklich zu erfassendes) Ding, insofern *real*, und die Formel des *„gemäßigten Realismus"*: „universalia *in re*" trifft also auf diese Auffassung zu. Aber auch die später insbesondere für den Nominalismus charakteristisch gewordene Formel: „universalia *post rem*" trifft hier schon zu; und durch beide tritt der „gemäßigte Realismus" in Gegensatz zu dem *„extremen Realismus"*: Dessen Formel: „universalia *ante rem*" entspricht der Anschauung, daß die Universalien als (intelligible) Dinge gleich den im Sinne des Chorismos verstandenen platonischen Ideen ursprünglich vor und nur (neuplatonisch-emanatistisch-)eventuell auch in den (sinnenfälligen) Einzeldingen existieren, somit auch bloß mittelst Ideenschau „post rem" zu erfassen sind[95*].

Dem auch in seiner „gemäßigten" Form die Gefahr des Pan(en)theismus in sich bergenden Realismus hängen u. a. Johannes Scottus (Eriugena), Wilhelm von Champeaux (1070—1121), Bernhard von Chartres (bis etwa 1130), Gilbert de la Porré (1076—1154) sowie Anselm von Canterbury an; auch Augustinus würde sich, hätte er später gelebt, wohl von seiner Fassung Gottes als des Inbegriffs und der Einheit der Ideen oder realen Gottesgedanken aus[96] dazu bekannt haben. Wie sich aber zu den beiden Hauptarten des Realismus der *Nominalismus* verhält, wird klar, wenn man sich die Umprägung des „gemäßigten Realismus" zur „Status-, Indifferenz- und Collectio-Lehre" vergegenwärtigt. Sofern nämlich Pseudo-Rhabanus (um 1025) den Satz des Boëthius: „in anderer Weise ist dieselbe Substanz universal, indem sie gedacht wird, in anderer Weise singulär, indem sie mit den Sinnen wahrgenommen wird", so ausdeutet, daß „dasselbe Ding Individuum und Art und Gattung ist, die Universalien aber nicht gewissermaßen etwas von den Individuen Verschiedenes sind, da die Art nichts anderes ist als die durch die [Art-]Form bestimmte Gattung, und das Individuum nichts anderes als die durch die [individuelle] Form bestimmte Art"[97], so ist von da nur noch ein Schritt zu Adelard von Bath (um 1116), der sagt: „Da jenes selbe Ding, welches du siehst, sowohl Genus als Spezies als auch Individuum ist, hat Aristoteles mit Recht gelehrt, daß die Gattungen und Arten nur in den sinnenfälligen Dingen sind: sie sind nämlich die sinnenfälligen Einzeldinge selbst, und diese Individuum, Art, Gattung nur je nachdem man sie auf ihre individuellen oder aber ihre speziellen bezw. generellen Eigentümlichkeiten hin ansieht: Tut man ersteres, so nennt man z. B. den einzelnen Menschen Individuum, schaut man nur auf das, was durch das Wort ‚Mensch' oder ‚Lebewesen' bezeichnet wird, so nennt man ihn Spezies oder Genus"[98]. Danach ist also „das sinnenfällige Einzelwesen, z. B. Platon, [tatsächlich] Genus und Spezies im Zustande (status) des Lebewesenseins und des Menschseins"[99], und Walter von Mortagne (bis 1174) geht wieder nur einen Schritt weiter, indem er in einer anderen Form der Statuslehre von den Zuständen der Dinge selbst behauptet, daß sie die Gattungen und Arten sind[1]. Wenn endlich die „Indifferentisten" sagen: „Sokrates, insofern er Sokrates ist, hat nichts, was unterschiedslos auch an einem anderen Individuum sich fände, aber insofern er Mensch ist, hat er mehreres Unterschiedslose (Indifferente), was sich auch bei Platon und anderen [Menschen] findet"[2], und die „Collectionisten": „nicht die einzelne Wesenheit oder das Einzelding, sondern die Gesamtheit (collectio) der unterschiedslosen Wesenheiten [eines gewissen Kreises von Individuen] ist Art und Gattung"[3], so kommen wir damit zwar wieder auf die boëthianische These zurück: „die Art ist nichts anderes als ein Gedanke, gesammelt (collecta) aus der substantiellen Ähnlichkeit der numerisch verschiedenen Individuen, die Gattung ist ein Gedanke, gesammelt aus der Ähnlichkeit der Arten"; wir sind aber zugleich schon dicht in der Nähe des Nominalismus. Denn wenn diesem zufolge die *Universalien* keinesfalls Dinge (res) irgend welcher Art, sondern lediglich Worte (voces, nomina, sermones) sind — nur in diesem Sinne gelten sie[4] dem mittelalterlichen Nominalismus als *irreal*, keinesfalls so, daß sie nur trügerische Gebilde des Verstandes, also etwas Nichtwirkliches wären[5*] —, so ist doch klar: Eine solche Position konnte sich auf dem Grunde der aristotelisch-realistischen Unterscheidung von „primären Substanzen" d. h. Einzeldingen und „sekundären Substanzen" d. h. eben den Arten und Gattungen[6] wohl entwickeln.

Es soll natürlich nicht behauptet werden, daß sie nur auf diesem Grunde ruht[7*]; man darf

Digitized by Google

vielleicht nicht einmal sagen, daß diese Unterscheidung von den Begründern des Nominalismus im Mittelalter direkt herangezogen worden sei. Aber dies scheint doch sicher: Sobald man einmal gegen Aristoteles mit der Annahme *nur* des Einzeldinges als des einzig Realen d. h. Dingseienden Ernst machte, was blieb dann für die Universalien, wenn sie überhaupt noch etwas „sein", d. h. objektiv, nicht bloß subjektiv, als „leere Vorstellungsbilder" bestehen sollten, übrig, als daß sie, wie ja auch die Eigennamen (Sokrates, Platon usw.) Worte sind, eben Worte d. h. Art- und Gattungsworte (Mensch, Lebewesen usw.) seien? In der Tat ist dies die Behauptung des mittelalterlichen Nominalismus von seinem Anfang bei Johannes Sophista, dem Lehrer Roscelins[8], an, und es erübrigt nur noch, den Unterschied zwischen vox und nomen bezw. sermo für „Wort" klarzustellen, um zur Einsicht in dessen vorabälardische Form und zugleich in die Stellung Abälards zum Universalienstreit zu gelangen. Ganz kurz läßt sich beides nämlich jetzt so angeben:

Abälard steht als eine Art Vermittler, aber von entschieden nominalistischer Grundtendenz[9], ebenso deutlich gegen den extremen Realisten Wilhelm von Champeaux, den er zum Indifferentismus veranlaßt[10], wie gegen Roscelin (etwa 1050—1120), als dessen Lehre er[11]* angibt, daß die Universalien durchaus nur voces oder flatus vocis (Worthauche) seien. Dagegen sagt Abälard: Mit dem „aus der Luftröhre kommenden Hauch, der durch die Zunge zu artikulierten Lauten gebildet wird"[12]*, ist es beim „Worte" nicht abgetan. Es hat (was übrigens Roscelin keineswegs geleugnet, sondern nur nicht hervorgehoben hat) nicht nur den Wortlaut, sondern auch eine Bedeutung, insofern es etwas, wovon die Rede (sermo) sein kann, bezeichnet, und wird daher als Ganzes (Wortlaut samt Wortbedeutung) auch besser als sermo oder Name (nomen) anzusehen sein denn als vox allein. Soweit es sich aber weiter beim Worte um die Bezeichnung der Universalien handelt, so muß man nach Abälard unterscheiden zwischen der Bedeutung und dem durch sie Bedeuteten. Die Bedeutung ist der Allgemeinbegriff, der durch Abstraktion von dem im Zustande des Gattung- und Artseins befindlichen Individuum gewonnen wird, das Bedeutete der Gattungs- und Artzustand selbst. Abälard wäre somit Realist nach der Art des Walter von Mortagne, wenn er nicht — zugleich behauptete, jenes Gattung- und Artsein sei irreal, da nur das Individuum real sei, und so in den von ihm konzeptualistisch (conceptus: Begriff) modifizierten Nominalismus zurückfiele. Sein System ist also eine unvollkommene Synthese von Nominalismus und Realismus, die nicht vollkommener wird durch die Aufnahme der Anschauung, daß die Universalien als von Gott in die Dinge hineingelegte Gedanken außer (als Begriffe) post res auch ante res und in rebus seien[13]; und wir hätten uns damit nicht so ausführlich zu befassen gehabt, wenn es nicht sowohl in seinem gegen den Pan(en)theismus gekehrten Antirealismus[14] als in seinem von der Statuslehre aus geführten Kampfe gegen Roscelins Tritheismus[15]* und insbesondere in seinem konzeptualistischen Moment stark *subjektivistische*, das Individuum in den Vordergrund stellende Züge enthielte, die sich denn auch in seiner *Ethik* sofort geltend machen.

So sehr nämlich bis dahin alle christliche Ethik auf objektivistischem, so sehr ist offenbar die Abälards auf subjektivistischem Grunde gebaut.

Digitized by Google

Zwar nimmt ja auch Abälard als höchste objektive Norm den, aber charakteristischerweise wieder durch Gottes Intellekt bestimmten Willen Gottes an. Doch ist er ihm nur die *mittelbare* höchste Norm, vermittelt durch die menschliche Vernunft. Was der *Mensch* als göttlichen Willen erkennt und wie er es erkennt, ist für ihn und alle Menschen der letzte und einzige Maßstab der Wertung seiner göttlichen Handlungen. Das Sittengesetz stellt sich darum je nach der Erkenntnis bei verschiedenen Menschen verschieden dar. Der Mensch kann irren und für schlecht halten, was nach der objektiven Norm gut ist, und für gut, was nach ihr schlecht ist. Aber folgen darf er trotzdem immer nur seiner eigenen Überzeugung, denn einen andern Maßstab hat er eben nicht. Wir handeln, so drückt es Abälard aus, recht, wenn wir dieser Überzeugung, dieser intentio d. h. unserem *Gewissen* folgen, schlecht, wenn wir davon abweichen. Darum ist es Pflicht, allezeit dem Gewissensausspruch gemäß, in *gewissenhafter Gesinnung* (animus) zu handeln, selbst wenn dieser Ausspruch noch so irrig ist: schuldbar oder schuldlos irrig, einen Unterschied dazwischen kennt nämlich Abälard nicht. Ja er verlangt sogar, daß man gegen den ausdrücklichen göttlichen Befehl der eigenen Überzeugung folge, weil ja Gott oft nur zum Schein gebiete und gar nicht wolle, daß solche Befehle vollzogen werden (Isaaks Opfer usw.)[16].

Somit ist Abälards Lehre tatsächlich ausgesprochener Subjektivismus, der zudem seine Ansicht vom „Werk (opus)" kennzeichnet. Denn dieses, sagt er, hat an sich keine sittliche Qualität; es ist weder gut noch böse und erhält seinen sittlichen Wert erst vom Gewissen. Es gibt mithin, das meint Abälard, überhaupt keinen sittlichen Wert, der nicht vom Gewissen ausginge, und damit muß es sein Bewenden haben: Alles rein objektiv Gültige ist in der Sittlichkeit schließlich zu negieren. Ob jüdisches, ob christliches Gesetz, beide leiten sich zuletzt auf das nicht minder im Heiden vorhandene „*natürliche Gesetz*" zurück, „das in der Vernunft besteht"[17] und „wodurch wir Gut und Böse irgendwie unterscheiden können"[18]. Auch dadurch werden wir[19] schon dessen inne, — und *Innerlichkeit* ist ja überhaupt „die" Forderung der Moral —, daß Gottes- und Nächstenliebe gefordert sei.

Ganz in diesem Geiste behandelt denn auch Abälard weiterhin das für ihn — mittelalterlich — zunächst stehende Problem der *Sünde*. Vor allem kann es für ihn keine Erbsünde geben, wie sie die Kirche lehrt. Diese Lehre ruht auf der realistischen Voraussetzung, in den Ureltern sei einst als in den einzigen Menschen „der" Mensch d. h. die ganze Gattung verwirklicht gewesen, und daher ihre Ungerechtigkeit zugleich Ungerechtigkeit der Gattung und damit jedes Menschen. Für Abälard dagegen, bei dem in dieser wie überhaupt in ethischer Hinsicht der aristotelisch-realistische Einschlag seiner Universalientheorie zurücktritt, gibt es nur einzelne Menschen, die nur jeder für sich sündigen können (wie sich damit die von Abälard trotzdem zugegebene Erb*schuld* vereinigt, die in

Digitized by Google

Gestalt „ewiger Strafe" infolge der Schuld unserer Ureltern auf uns lasten soll, wird nicht klar).

Sündigen aber können die einzelnen Menschen wieder nur in Bezug auf ihr Gewissen. Dieses ist ja die höchste sittliche Norm, und dementsprechend kann die Sünde eigentlich bloß eine Regung gegen das Gewissen sein, nämlich eine Zustimmung (consensus) zu dem, was wir für Unrecht halten. Doch ist sie kein „Wollen (voluntas)", worunter vielmehr Abälard etwas ganz anderes versteht, nämlich ein triebhaftes, besser als „Begehren (appetitus, desiderium)" oder als „Leidenschaft (passio)" zu bezeichnendes Verhalten, etwa das, was wir mit Kant unter „Neigung" verstehen[20]. Sondern die Regung ist eine solche des „freien Willens (liberum arbitrium)", ein Willensentscheid, der an sich ebensowohl für als gegen das ursprüngliche „Wollen" d. h. den Trieb oder die Neigung ausfallen kann. Fällt er aber für diesen Trieb aus und wird der Trieb zugleich als unrecht erkannt, so besteht eben darin die Sünde: sie ist, genauer gesagt, die gegen das Gewissen gehende freiwillige *Zustimmung* zu einem als unrecht erkannten Begehren (Streben).

Außerdem aber ist sie Mißachtung (contemptus) Gottes: nicht eine direkte Herabwürdigung Gottes, wohl aber eine Vernachlässung der Gott schuldigen Achtung, indem man der eigenen unrechten Neigung gegen den im Gewissen vermeintlich oder wirklich sich kundgebenden göttlichen Willen zustimmt, sich also freiwillig gegen Gott entscheidet[21].

Endlich, wie bereits angedeutet: Die Sünde liegt als etwas rein Geistiges niemals in dem äußeren Werke (opus), der bloßen Erscheinung des inneren Entschlusses. Die äußere körperliche Handlung kann ja auch erzwungen werden, und das gleiche Werk von Guten und Bösen geschehen, das eine Mal mit gutem, das andere Mal mit schlechtem Gewissen. Wenn die „Tatsünde" zur Gesinnungssünde hinzukommt, „vergrößert sie diese nicht, kann überhaupt nicht eigentlich Sünde heißen"[22]. Dieser Name kommt nur der Gesinnungssünde zu, die aber als solche auch auf das tiefste in die Seele hineinreicht. Tiefer noch als die unsittliche Veranlagung, das *Laster* (vitium), das zusammen mit der sittlichen Veranlagung, der Tugend (virtus), die „Sitten (mores)" ausmacht. Denn diese „Sitten", die „uns zu schlechten oder guten Werken geneigt machen"[23], sind als menschliche Naturanlagen weder vom Gewissen noch vom Willen des Menschen abhängig, dienen vielmehr nur als Anlaß — eben für das Tiefste im Menschen, seine freie Willensentscheidung. Erfolgt diese aber gegen das Gewissen, dann ist sie Sünde: schwere, wenn dies mit klarer Erkenntnis und vollbewußt, leichte, wenn es nur in Unachtsamkeit geschieht[24].

Dabei ist indes noch eins wohl zu bemerken. Der menschliche *Wille* ist in seinem Entscheid (consensus)[25] nach Abälard *frei* von äußerem Zwange ebenso wie er nicht an das innere Begehren (voluntas) gebunden ist, sondern darüber herrscht; er ist desgleichen frei dem sittlich Guten und Schlechten gegenüber, da er, ohne daß eine übernatürliche Beihilfe

Digitized by Google

verlangt wird, ebensowohl das Gute wie das Böse wirken kann[26]. So groß aber in dieser Richtung die Unabhängigkeit des Willens ist, so sehr ist er anderseits *durch die* menschliche *Vernunft bestimmt* (determiniert). Abälard macht sich hier die Definition des Boëthius zu eigen, daß die Wahlfreiheit der freie Urteilsentscheid (liberum arbitrium) über unser Wollen (voluntas) sei, weshalb nicht selten dieser freie Willensentscheid auch als Vernunft (ratio) bezeichnet wird. Man muß sich aber darüber klar sein, daß damit tatsächlich eher eine „Freiheit der Vernunft *für* den Willen" als wirkliche Willensfreiheit d. h. Freiheit *des* Willens gelehrt wird. Abälard entpuppt sich auch da wieder als ethischer Rationalist und Intellektualist.

Und er biegt endlich in dieser Hinsicht die Anschauungen Augustins in eigentümlicher Weise um. Dieser hatte ja[27*] gelehrt, nicht die Möglichkeit, sowohl Gutes als Böses zu tun, sondern erst die gewollte, nicht erzwungene Unmöglichkeit zu sündigen sei die höchste Freiheit. Das lehrt, mit ausdrücklicher Berufung auf ihn, auch Abälard[28]. Aber bei Augustinus ist diese „Gabe der Ausdauer" eingegossene Gnade und (vermöge der Prädestination) unwiderstehlich. Nach Abälards Römerbrief-Erklärung dagegen besteht die Heilsgnade einzig darin, daß Gott dem Menschen das Himmelreich anbietet d. h. in der christlichen Lehre ihm ein ewiges Ziel zeigt, das er nun mit freier Wahl erstreben oder abweisen kann[29]; ja an einer Stelle seiner „Theologie"[30] sagt er sogar, daß „die Liebe Gottes, die wir den Heiligen Geist nennen, den menschlichen Herzen durch die Gabe des Glaubens oder der Vernunft zuerst eingegossen" wurde. Und das ist offenbar, wenn wir seine Glaubensdefinition berücksichtigen[31*], seine eigentliche, nun allerdings „nach Pelagius riechende"[32] Meinung.

Denn nur von hier aus erhellt, was er weiter — intellektualistisch — über die Motivation des sittlichen Willens meint. Furcht, Hoffnung, Liebe gelten ihm traditionell als sittliche Motive, die augenblickliche Lust weist er als solches ab. Aber die Abstufung der Furcht zur Liebe als „keuscher Furcht" geht schon den Weg des Intellektualismus[33], und die *„selbstlose Liebe Gottes"* vollends, die einer rein sittlichen Tat zugrunde liegen müsse, schöpft nach ihm der Mensch aus der Betrachtung der Erhabenheit, Liebenswürdigkeit und Güte Gottes, oder sie entspringt vielmehr von selbst aus dieser Betrachtung. Und ähnlich versteht er die Erlösung. Sie ist ihm nur ein wirksames Beispiel, das uns zur vollkommenen Gottesliebe und von hier aus zu getreuer Pflichterfüllung entflammen soll.

Die Gottesliebe ist ferner des Menschen *höchstes Gut*, das ihm den größten Wert und Nutzen verleiht, wie der Gotteshaß sein *größtes Übel*, wodurch er mit dem größten Unwert und Schaden behaftet wird. Je mehr der Mensch Gott haßt, desto unwerter, schlechter und mithin unglücklicher wird er. Je größer hingegen seine aus der höchsten Gotteserkenntnis hervorgehende Liebe zu dem nicht nur für ihn, sondern an sich und schlechthin höchsten Gute, zu Gott, ist, desto vorzüglicher und

Digitized by Google

werter wird er selbst; desto größer ist auch seine *Glückseligkeit*, die ja in nichts anderem als in einer in der vollkommensten Erkenntnis und Liebe Gottes sich vollziehenden Anteilnahme an Gott, im Besitz Gottes besteht.[34]

Gott, der die Liebe als Anlage in die menschliche Natur „zuerst eingießt", ermöglicht also auch bei Abälard dem Menschen die höchste Vollkommenheit und die größte Entfaltung seiner eigentümlichen Natur. Aber der Weg zur *Gerechtigkeit* (justitia), dem „Gut des Gehorsams (bonum oboedientiae)", wie sie Abälard auch nennt, und damit zum sittlich Guten, ist schwer. Wie die Sünde als Mißachtung Gottes zugleich Selbstüberhebung, so ist das sittlich Gute die Unterordnung unter Gott, die Achtung der göttlichen Autorität, wie sie dem einzelnen im Gewissen erscheint, und die Zustimmung zu dem aus der *Tugend* fließenden Begehren wird durch die Versuchung immer wieder erschwert. Erschwert ganz besonders dadurch, daß ja der Mensch auch für seine *Erlösung* vom Bösen nach Abälard ganz auf die eigene Entfaltung seiner sittlichen Natur gestellt ist. Eine Übertragung der Verdienste Christi und eine objektive Erlösung erkennt ja Abälard nicht an, das Verdienst hat nach ihm keine Realität außerhalb des verdienenden Subjektes, und dem Menschen bleibt darum nur: Er muß sich durch Nachahmung des Beispiels und der Liebe Christi selbst erlösen und muß allein verdienen.

Im übrigen kommen diese Tugend- und Gerechtigkeits- sowie Erlösungsprobleme in der abälardischen Ethik viel weniger zur Geltung als die Probleme der Ungerechtigkeit (Sünde), des Lasters und schließlich der *Reue* und *Buße*: Reue d. h. Abscheu gegen das Böse, Widerruf des bösen Willensentscheides aus Gottesliebe, und Buße, wie wir sie nach Abälards Lehre schon früher[35*] dargestellt haben. Denn zuletzt kommt es bei Abälard dem Subjektivisten und demzufolge Empiristen doch immer wieder darauf hinaus, daß er den Menschen ethisch so nimmt, wie er leider immer noch ist, — als armen Sünder.

3. BERNHARD VON CLAIRVAUX

Neben Abälard steht als Gegenpol der heilige Abt und Gründer des Cistercienserordens (1090—1153)[36*]: als Gegenpol, obzwar er den Subjektivismus und die Forderung der Innerlichkeit sowie den Intellektualismus mit ihm teilt. Denn kaum je haben wohl die gleichen Namen Verschiedeneres gedeckt. Der Subjektivismus bei Abälard rationalistisch, bei Bernhard voluntaristisch gewendet; das Innerste, worauf es ethisch ankommt, bei jenem der Intellekt als gewissenhafter Urteilsentscheid für das Gute, bei diesem das mystische Schauen des höchsten Gutes, vor allem des göttlichen Willens, mit dem der menschliche in gleichzeitiger liebender Hingabe der Seele eins wird; — so stehen sich die beiden, der Häretiker und der Heilige, tatsächlich gegenüber. Im einzelnen aber stellt sich die bernhardische Ethik, zunächst mit Rücksicht auf die dabei obwaltenden Auffassungen gewisser Dogmenpunkte durch Bernhard, folgendermaßen dar.

Digitized by Google

Der Grund alles Verhaltens Gottes zu dem Menschen und des entsprechenden menschlichen Verhaltens zu Gott ist die ewige in Gott gegründete *Liebe*, „welche die Dreieinigkeit in eine Einheit zusammenbindet“[87]. Gegenstand dieser Liebe ist insbesondere Christus, der Sohn, und alles was durch diesen, in ihm und mit ihm verbunden ist. Denn alles Verhalten des himmlischen Vaters zur Welt und namentlich dem Menschen ist vermittelt durch den Sohn. Vor Erschaffung der Welt hat Gott die Seinen in Christus gesehen, sie in ihm geliebt und begnadigt. So sind sie als die Seinen ewig vorherbestimmt, ewig geboren, das ist nach Bernhard *Prädestination*[88].

Und zwar sind — hier weicht Bernhard von seinem sonstigen Hauptführer Augustinus paulinisch ab — von vornherein alle zum Heil bestimmt, nicht bloß ein Teil. Keineswegs hat Gott nach vorzeitlichem und unergründlichem Ratschluß nur einige, seien es noch so viele, zur Seligkeit auserwählt, die andern aber verworfen. Er will, daß alle selig werden. Seine Liebe ist in Christus über alle die gleiche. Sie sollen insgesamt ähnlich werden dem Ebenbilde seines Sohnes, damit dieser der Erstgeborene werde unter vielen Brüdern. Die Prädestination ist allgemein, nicht partikular.

Aber wie? Auch Bernhard spricht doch von solchen, die des Heiles — also wohl trotz der allgemeinen Prädestination? — verlustig gehen. Gewiß; aber er rechtfertigt es, insbesondere in der Schrift „Über die Gnade und den freien Willen“, durch seine Lehre von der *Willensfreiheit*.

Die Freiheit, sagt er, ist dreifach: Freiheit vom Zwange, von der Sünde, vom Übel. Nur die erste aber ist zugleich Freiheit des Willens (libertas arbitrii), die beiden letzten, die des Entschlusses (l. consilii) und des Wohlgefallens (l. complaciti) sind es nicht. Ferner ist nur die Freiheit des Willens dem Menschen wie jedem vernünftigen Wesen grundwesentlich und darum *unverlierbar*, die andern können ihm verloren gehen. „Das natürliche Begehren haben wir mit den Tieren gemein, die Zustimmung des Willens unterscheidet uns von ihnen. Denn sie ist eine freie Fertigkeit des Geistes. Sie wird nicht gezwungen, nicht vergewaltigt. Sie ist Sache des Willens, nicht des Zwanges. Sie weigert sich keinem, gibt sich keinem hin als mit Willen. Wider Willen bestimmt werden heißt zwangsmäßig, nicht willensmäßig bestimmt werden. Wo kein Wille, da ist auch keine Zustimmung. Denn es gibt nur willentliche Zustimmung. Wo also Zustimmung, da ist auch Wille. Und weiter: wo Wille, da ist auch Freiheit. Und das ist es, was ich Wahlfreiheit (liberum arbitrium) nenne.“[89]

Diese dem Menschen unverlierbare Wahlfreiheit, das Vermögen sich frei für oder gegen etwas zu entscheiden, ist es aber nun gerade, wodurch er unter Umständen die beiden anderen Arten Freiheit und damit *sein Heil verliert*.

Mit dem rein formalen Verhältnis der Wahlfreiheit, wonach der damit Begabte gleichmäßig etwa das Gute oder das Böse wählen kann, ist es

Digitized by Google

nämlich nicht genug. Gott hat dem Menschen die Wahlfreiheit nicht gegeben, damit er sich für das Böse entscheide und so sündige, sondern in der Absicht, daß er das Gute erwähle. Er hat ihn durch die Wahlfreiheit zum Guten bestimmt, prädestiniert.

Somit liegt es — und insofern kommt es auch sehr auf die Materie des Willens an — im gottgewollten Zwecke des Willens, das Gute zu wollen, und wer durch Wahl des Bösen diesen Zweck verfehlt, der verfehlt zugleich sein Heil. Denn dieses besteht in den beiden anderen Arten Freiheit, der von der Sünde und der vom Übel.

Um es nämlich kurz zu sagen und zugleich positiv zu wenden, so ist das, was der Mensch erreicht, sobald er seine Wahlfreiheit oder vollkommene Selbstbestimmung zum Wollen des Guten verwendet: vollkommene Heiligkeit und Seligkeit, das ganze Heil. Oder, anders ausgedrückt, er gewinnt zu dem „Bild (imago)" Gottes, das ihm bereits in Form der Wahlfreiheit eignet, die „Ähnlichkeit (similitudo)" Gottes, eben jene vollkommene Heiligkeit und Seligkeit, also die dreifältig-vollkommene Freiheit.

Wählt er dagegen das Böse, so entgeht ihm selbstverständlich dies alles. Es ist ihm schon entgangen im ersten *Sündenfall.* Der Mensch, wie er durch Gottes Schöpferwort ward, hatte in den vier „Tugendgaben" des Erbarmens, der Wahrheit, der Gerechtigkeit und des Friedens nichts Geringeres als die „Vollständigkeit des Heiles"[40]: Seine Gesinnung war Liebe, sein Erkennen wahr, sein Verhalten rechtschaffen, sein Empfinden Freude. Und auch dies ist, wenn schon, wie wir gleich sehen werden, noch nicht im höchsten Grade, die „Ähnlichkeit Gottes". Alles dessen geht aber der Mensch verlustig, sobald er die ihm außerdem anerschaffene Wahlfreiheit zum Wählen des Bösen mißbraucht und dadurch in Sünde fällt. Nicht einmal die niedere Stufe der Heiligkeit und Seligkeit, das Nichtsündigen-können und Nichtgestörtwerden-können, bleibt ihm; geschweige denn daß er nun noch, wie er sollte, zum Nicht-sündigenkönnen und Nicht-gestörtwerdenkönnen, also zur vollkommenen Entschluß- und Wohlgefallensfreiheit aufzusteigen vermöchte[41*]. „Er fällt vom Nichtsündigen-können ins Nicht-Nichtsündigen-können und verliert so ganz und gar die Entschlußfreiheit; und ebenso fällt er vom Nichtgestörtwerdenkönnen ins Nicht-Nichtgestörtwerden-können und verliert so gänzlich die Wohlgefallensfreiheit."[42]

Was ihm allein noch bleibt, ist die ja unverlierbare „Freiheit des Willens, durch die er die andern verlor". Aber auch diese hat er nun bloß „zur Strafe", da er sich durch sie nur immer tiefer in die Knechtschaft der Sünde und in die Schuldhaft des Todes verstrickt. Denn mit dem Sündenfall ist er letztlich eines wesentlichen Teiles der Gnade, nämlich *der Heilsgnade verlustig* gegangen. Früher konnte er[43], von dieser unterstützt, das Gute wollen. Er konnte so an seiner Ausgestaltung vom „Bild" zur „Ähnlichkeit" Gottes, also an seinem Heile wirken. Jetzt ist

Digitized by Google

ihm die Heilsgnade entzogen; er ist auch aus ihr gefallen. Das Wollen des Guten, das freilich neben dem Wollen des Bösen in seiner Wahlfreiheit als möglich bestehen bleibt, ist für ihn jetzt doch nur eine leere Form. Tatsächlich will er mangels der Heilsgnadenhilfe immer das Böse und verfällt dessen unheilvollen Folgen, dem Übel.

Und was das Schlimmste ist, er vermag sich aus dieser Verderbnis keineswegs selbst zu befreien. „Daß der freie Wille sei, machte die Schöpfungsgnade; daß er wohl gedeihe, macht die Heilsgnade“[44]. Sie kann dem Menschen wiedergegeben werden nur durch die *Erlösung*, die aber Bernhard nicht nur als Befreiung aus der Knechtschaft der personifizierten Sünde, des Teufels, sondern eigenartig noch in anderer Weise faßt. Die Menschheit, so stellt er es nämlich in einer Predigt[45] dar, ist durch ihre in Adam begangene Sünde dem Zorne Gottes verfallen. Sie unterliegt also nach der Gerechtigkeit der Strafe. Anderseits ist sie immer noch Gegenstand des göttlichen Erbarmens. Es gilt also bei der Erlösung diesen beiden zu genügen. Die Gerechtigkeit darf nicht verletzt, das Erbarmen nicht aufgehoben werden. Die Vermittlung stellt Bernhard höchst lebendig dar in einem Gespräch der vier ursprünglich dem Menschen mitgegebenen Tugendgaben, der Wahrheit und Gerechtigkeit, des Erbarmens und Friedens. Diese „vier Töchter Gottes“ verhandeln vor seinem Throne diese Sache. Beide Parteien machen ihre Ansprüche geltend, und Gott erkennt sie an, nennt aber dann als Befriedigung aller: „Es sterbe einer aus Güte, und beide haben, was sie wollen“. Einen solchen „Tod aus Güte (bona mors)“ kann aber keiner erleiden als Christus, weil unter den Menschen, infolge der Erbsünde, kein einziger sündenfrei ist. Darum wird Christus Gottmensch. Als solcher erlöst er den Menschen durch seinen Tod, objektiv, indem er ihm die Heilsgnade wieder verschafft, nicht etwa (dies gegen Abälard) bloß, indem er ihm durch sein Leben und Sterben ein nachahmenswertes Vorbild gibt.

Das aber ist freilich der wichtigste Punkt für die Ethik Bernhards: *freie Nachfolge Christi* und doch nur Nachfolge *aus erneuter Heilsgnade*, die den Nachfolger ständig begleitet. Der Mensch, so wie er seit dem Sündenfalle von Natur ist, mit bloßer Willensfreiheit begabt, vermag gar nicht in der Nachfolge Christi zu wandeln. Es kommt daher vor allem darauf an, daß er in ein neues Leben versetzt werde. Dann wird sich der neue Wandel aus diesem von selbst ergeben: als *Pflicht* des einzelnen, dieser Gnade d. h. Christus selbst nun auch zu folgen.

Wie aber ist — darum handelt es sich weiter — nach Bernhard diese Pflicht der Nachfolge im besondern beschaffen, und wie wird sie zu einer süßen, freudigen Pflicht?

Gehorsam gegen Gott und die gottgesetzten Oberen, antwortet Bernhard, muß das erste Verhalten des Menschen im neuen Stande, also des Christenmenschen, sein. Denn Ungehorsam war die erste menschliche

Digitized by Google

Sünde. Die demütige Unterwerfung des Willens unter den göttlichen Willen, das ist die Summe des christlichen Lebens[46]. Nur so kann, gleichwie Christus durch sein Leiden unsere Erlösung gewirkt hat, uns in ihm Gott selbst offenbar und uns dadurch die Möglichkeit himmlischen Genusses auf Erden eröffnet werden. Ist aber mit der Erkenntnis dessen nicht auch aller Anlaß zu freudigem Gehorsam gegeben?

Freilich, der so zu beschreitende *Heilsweg* ist, trotz der unterstützenden Gnade, lang und steil. Bernhard selbst sagt: „Nicht plötzlich will ich zum Höchsten gelangen, nur allmählich will ich vorwärts kommen."[47]

Bei Beginn der Bekehrung die Füße Christi küssen, die da heißen „Wahrheit" und „Barmherzigkeit", das ist der erste Schritt. Wahrheit, wodurch die Sünde verdammt, Barmherzigkeit, durch die sie vergeben wird. Wie ein Bündel Myrrhen sollen wir die Betrachtung der Passion Christi auf unserer Brust ruhen lassen. Wie muß uns Gott geliebt haben, daß er solches für uns tat! Welch ungeheure Schuld, der nur solche Bitternis genugtun, welch ein Erbarmen, das den Sünder trotzdem wieder zu sich ziehen konnte! Und Jesus, wie werden wir in der Sanftmut seines Lebens der Vergebung unserer Sünde gewiß! Läßt es sich leugnen, daß wir in solchem Anschauen der Wirklichkeit Gottes inne werden, daß sich uns darin Er und sein Zorn über die Sünde und seine vergebende Güte, Wahrheiten, an die wir vorerst nur glauben mußten, zu erfahrenen, erlebten Realitäten gestalten?

Indes der Weg geht weiter zum Kuß der Hände Christi, aus denen wir die Gnadengabe der Kraft zum Guten empfangen, und in die wir als Gegengabe unsere guten Werke legen. Das angeschaute Leben Jesu wird uns nun auch zum Antrieb, ihm durch Nachahmung ähnlich zu werden, und hierin ist wieder seine göttliche Kraft wirksam. So stehen wir unter dem Einflusse von Christi Leben, so kommt uns Gott nahe. Indem seine Weisheit uns lehrt, seine Liebe uns bewegt, spüren wir seine Gegenwart. Jetzt vermögen wir, innerlich von Gott bewegt, in frommen Werken Früchte der Buße darzubringen, indem wir Jesu als unserem Lehrer folgen und seinem Beispiel unter Kreuz und Leiden nachstreben: Nachfolge Christi, in Demut und Geduld sowie in den Werken der Liebe.

Auf dieser Stufe bewegt sich in der Regel das christliche Leben — ein Leben der Buße, hervorgehend aus der durch Christusanschauung gewonnenen inneren Bewegung der Seele, konkret sich vollziehend in der bußfertigen Gesinnung mit ihrer Reue über die täglichen Sünden und den bei der Beichte auferlegten frommen Werken. In Glaube, Liebe und Hoffnung, vermöge dieser durch den heiligen Geist eingegossenen Gaben geht solch ein Leben dahin und offenbart sich gelegentlich außerdem in ebenfalls geistgegebenen für die Kirche nützlichen Werken wie Predigt der Weisheit, Prophetie und Heilungen.[48]

Die höchste Stufe aber wird erst erreicht, sobald in der Seele im Sinne des Hohenliedes die bräutliche Sehnsucht nach den geheimen Freuden

Digitized by Google

des Schlafgemaches wach wird, und sie so zum Kuß des Mundes ihres Bräutigams Christus oder zur *mystischen Schauung* (visio mystica) emporsteigt. Zwar „selige Schauung (visio beata)" d. h. unmittelbare Anschauung Gottes ist auch dies noch nicht; diese ist den Seligen im Himmel vorbehalten. Aber erhaben über die sinnlichen Reize und ihre „Phantasiebilder" erhält doch dann die Seele von Gott eine ganz andere, geistig-bildmäßige Anschauung und genießt so insbesondere den Logos, von seiner Süßigkeit angezogen und über den Leib und über sich selbst erhoben. Es ist die innigste auf Erden mögliche Berührung der liebenden Seele mit dem Geliebten, Christus. Der Himmel ist aufgetan, von oben fließen neue Gedanken in das Herz, und dieses sprudelt die Weisheitsrede aus seinem Innersten hervor. „Kein Zweifel, der Bräutigam ist da."[49]

Es sind also keineswegs bloße immer noch sinnliche Visionen oder Auditionen, die dabei erlebt werden. Die mystische Schauung ergreift durch ihre Grundkraft, die Liebe, alle rein geistigen Kräfte der Seele, wie sie in deren Grunde als „Spitze des Geistes (acies mentis)"[50*] oder „Funke (scintilla)" des Göttlichen ruhen, in einer besonders kräftigen Erregung, die sie über sich selbst steigert und sie das Wirken Christi unmittelbar spüren läßt. Was auf der vorigen Stufe durch äußere Eindrücke vermittelt war, das taucht in dieser *höchsten Weise des Gebetes* in verstärktem Maße aus der Seele selbst hervor, wiewohl man sich sagen muß, daß ein solches Gut an sich in der Seele nicht vorhanden sein kann. „Du weißt nicht, von wannen es kommt noch wohin es fährt", sagt Bernhard[51] mit den Worten Johannis.

Höchste dem Menschen auf Erden mögliche Erkenntnis tritt auf dieser Stufe in der Ekstase ein. Es ist nicht mehr so, daß man nur „ordnend (dispensativ)" die Sinne und die sinnlichen Dinge im Gemeinleben recht gebraucht, um Gott zu erlangen. Auch bloß schätzend und urteilend, kurz „ästimativ" sich zu verhalten, alles klug und sorgfältig zu erkunden, was dazu verhilft, Gott kennen zu lernen, das liegt hinter einem. Denn all dies ist Weg. Weg ist das Meinen, etwas für wahr halten, wovon man nicht weiß, daß es falsch ist; Weg ist der Glaube, ein vom Willen ausgehendes sicheres Vorausnehmen der noch nicht enthüllten Wahrheit; Weg ist auch das Erkennen als vernunftmäßiges Sicher- und Inne*werden* des Unsichtbaren. *Schauen* ist anders. Wer es hat, ist am *Ziel*. Es ist das (mit dem „dispensativen" und „ästimativen" zusammen) letzte, „spekulative" Stadium der Betrachtung (consideratio)" und als „*Kontemplation*" zugleich „die" Erkenntnis, wennschon noch nicht „seliges Schauen". Es ruht in sich selbst.

Desgleichen die Liebe, die gänzlich Gott will. Wie weit ist von ihr noch, wer „fleischlich" nur liebt! Wer vor allem sich liebt und bloß durch das Gebot der Nächstenliebe hinübergeleitet wird zur „geselligen" Liebe, die Pflichten kennt nicht nur gegen das eigene Ich, sondern auch gegen andere. Werden sie ihm zu echten Liebespflichten nicht erst da-

Digitized by Google

durch, daß er Gott lieben lernt, nicht um des lieben Ich, nein, um seiner selbst willen? Steigt er nicht erst so endlich zur letzten, reinsten Liebe Gottes auf, in der sein Wille gänzlich eins ist mit dem Willen Gottes? Ohne daß darum doch eine „Vermischung (confusio)" der göttlichen und menschlichen Natur im Sinne der neuplatonisch-areiopagitischen „Vergottung" einträte?

Denn dies muß freilich, obwohl Bernhard gelegentlich[52] ebenfalls von „Vergottung (deificari)" spricht, streng festgehalten werden: seine *Mystik* ist weit von jener Art Mystik entfernt. Das einzige, was er mit jenen Mystikern teilt, ist die Lehre, daß diese Schauungen des göttlichen Willens und die völlige Hingabe an ihn keineswegs allen Menschen zugänglich seien, sondern nur den „Vollkommenen", die durch Reinheit des Bewußtseins und Schärfe der Intelligenz darauf vorbereitet sind. Insofern hält auch er an dem areiopagitischen Schema *„Reinigung, Erleuchtung, Vollendung"*[53*] fest. Im übrigen aber behält er auch bei den ekstatischen Erregungszuständen den *christlich-religiösen und -ethischen* Charakter der Vorgänge stets im Sinne. Den ersteren Charakter wahrt er nämlich, indem seine Mystik durch und durch von einer lebendigen Jesusanschauung hergeleitete *Christusmystik* ist, und er einer „Vermischung der Naturen" ausdrücklich[54] entgegentritt: nur um eine „Übereinstimmung der Willen (voluntatum consensio)" könne es sich handeln[55*]. Den christlich-ethischen Standpunkt aber hält er fest, indem er *keineswegs* für einen egoistischen Quietismus der mit solchen Schauungen Begnadeten eintritt. „Den Wein der Schauung zu lassen, um mit der Milch der Erkenntnis, die nun ihre Brüste füllt, die Kinder zu nähren"[56], macht er ihnen vielmehr geradehin zur Pflicht. Er weiß aus Erfahrung, daß der mystische Rausch der Schauung bald einem Gefühl der Nüchternheit und Leere weicht. Aber eben dann tritt das *tätige Leben* mit seinen guten Werken in sein Recht; ist doch Martha die Schwester der Maria. Anderseits aber wird gerade die „Erfahrung des Logos" in der Schauung die Seele antreiben, durch die Tat der Liebe sich zu üben und zu bewähren, damit sie wieder zur Schauung gelange. Tätiges und *beschauliches Leben* reichen einander so die Hand zu einem *vollkommenen Leben der Liebe in Gott*, und wenn dies das *Mönchsleben* ist, so hat doch auch das Marthaleben für solche, die jenem nicht aus innerem Berufe anhängen können, seinen Eigenwert. Denn auch in ihm ist ja schon ein weiter Spielraum für Gehorsam und alles was damit zusammenhängt: Demut und Dankbarkeit, Tugend und gute Werke, Frieden und Freude, und all dies aus bußfertiger Gesinnung und zuletzt aus der „Liebe Gottes, der, welche aus dem Glauben kommt und durch die auch unsere Rechtfertigung geschieht"[57] (daß Bernhard an anderen Stellen[58] direkt die „Rechtfertigung durch den Glauben allein" lehrt, sei hier nur nebenbei erwähnt). Bernhard erkennt also auch das Marthaleben, obzwar nur als einen niedrigeren Grad der christlichen Vollkommenheit, durchaus an.

Digitized by Google

So schließt sich der Kreis. Von der in Gottes Liebe gegründeten Bestimmung des Menschen geht Bernhard aus. In ewiger Liebe hat Gott die Menschen in seinem Sohne Jesus Christus angeschaut, aus Liebe hat er sie in der Zeit geschaffen und zwar zu dem Zwecke, daß sie ihn wieder lieben sollen. Das ist ihre Bestimmung. Sie wird erreicht auf dem geschilderten Wege, durch Liebe, die, von Gott in seiner Gnade geweckt, der Mensch ihm zurückgibt in der Form des *guten Willens*, des „nicht-Sich-wollens, sondern Gottwollens und sich nur in ihm“[59]. Liebe, echte Liebe ist so schließlich für den Menschen alles, und die *Vernunft* spielt dabei nur eine Nebenrolle. Zwar „kann keine Klugheit der Kreatur innewohnen, auch nicht in Bezug auf das Böse, außer durch die Vernunft“[60]; wohin der Wille sich wenden mag, nie ist er ohne Begleitung der Vernunft. Aber ihn zu bestimmen, zu binden, so daß er wollen müßte, wie sie es ihm vorschreibt, das vermag sie nicht. „Der Wille kann *durch* die Vernunft vieles *gegen* sie tun, d. h. gleichsam durch ihren Dienst, aber gegen ihren Rat und ihr Urteil. Daher jenes Wort: ‚die Kinder der Welt sind klüger als die Kinder des Lichtes in ihrem Geschlechte‘ (Luk. 16, 8), und zudem das andere: ‚weise sind sie genug, Übles zu tun‘ (Jerem. 4, 22)“. Die Vernunft ist dem Menschen gegeben, seinen Willen zum Guten zu unterweisen, nicht aber ihn aufzuheben. Das könnte nur auf Kosten der Wahlfreiheit geschehen. Gerade diese aber muß dem Menschen erhalten bleiben, damit er aus freiem, gnadegestärktem Willen zustimme dem, was ihm außerdem in Gnade gegeben wird, dem Guten. Bernhard ist Voluntarist bis zum Ende. Der Rationalismus liegt ihm gänzlich fern. Intellektualist ist er nur insofern, als ihm in der mystischen Ekstase neben dem Wollen, der vollkommenen Liebe Gottes, das geistig-bildmäßige Schauen dieses höchsten Gutes steht, als in den *drei Graden jener Ekstase* (Schauen der Menschheit Christi, der curia caelestis d. h. Marias, der Engel und der Heiligen, und der höchsten Herrlichkeit d. h. der bloßen Gottheit) für ihn nicht nur neue Affekte, sondern auch neue Erkenntnisse zustande kommen[61*]. Aber dies ist wiederum durch seine spezifisch christliche Mystik bedingt, die ein völliges, nicht mehr schauendes Verschmelzen mit der Gottheit nicht zuläßt.

4. DIE ZEIT NACH ANSELM UND BERNHARD

Von den drei großen Wegweisern am Eingange der katholisch-mittelalterlichen Scholastik und Mystik hat Abälard auf die nächste Zeit inhaltlich nur in beschränktem Maße gewirkt. Seine „Schüler“ Gilbert de la Porrée (1070—1154) und dessen Parteigänger Otto von Freising (bis 1158) sind nur sehr teilweise Abälardianer. Johannes von Salisbury (bis 1180) ist gar zu Bernhard abgeschwenkt und zeigt sich in seinem „Polikratikus“, der ersten großen Staatstheorie des Mittelalters, mehr von der humanistisch angehauchten „Schule von Chartres“ als gerade von Abälard beeinflußt: Er trägt eine aus klassischen und biblisch-alttestament-

Digitized by Google

lichen Elementen auf Grundlage der christlichen Ethik gemischte theokratisch-hierarchische Gesellschaftswissenschaft vor und gemahnt mit seinen Ansichten über Staat und Kirche, über die Grenzen der obrigkeitlichen Macht, über das Recht des Tyrannenmordes und der Revolution, über das Verhältnis der Stände im idealgefaßten Staatsorganismus lebhaft an Innocenz III., Bonifatius VIII., ja an die Jesuiten[62].

Bernhard von Chartres, zu dessen Füßen in der von Fulbert gegründeten Schule von Chartres Gilbert de la Porrée und Wilhelm von Conches gesessen haben, weiß bis gegen 1125 seine Schüler für das Studium der Alten zu begeistern und erneuert Platon in der Weise, daß er die Ideen zwar als ewig, doch nicht gleichewig mit Gott denkt: Als der Materie innewohnend sind sie nur Kopien der göttlichen Gedanken (formae nativae) und stellen so den Kontakt mit dem göttlichen Wesen her. Wilhelm von Conches (1080 bis 1154) bietet mit seiner „Philosophischen Moralsumme" eine besonders auf Seneca und Cicero fußende Zusammenstellung von Moralvorschriften mit eingehenden Tugendschilderungen, jedoch in völlig unselbständiger Art. Von der Schule geht ferner aus auch der phantasievolle Alanus ab Insulis (Lille), dem außer moralisierenden Schriften wie dem Zeitsittenbild „Über die Klage der Natur" und Homilien moralistischen Charakters (aber wohl mit Unrecht) fünf Bücher „Über die [dialektische] Kunst" zugeschrieben werden: Die kirchlichen Wahrheiten sollen denen, die keine Autorität anerkennen, nicht nur im allgemeinen rationell, sondern durch ein streng logisch methodisches Beweisverfahren andemonstriert werden. Endlich ist hier zu nennen der „Allgemeine Spiegel (Speculum universale)" des Radulfus Ardens, der als ein Werk von einzigartiger Bedeutung gelten müßte, wenn er schon vor 1100 und nicht erst[63], in teilweiser Abhängigkeit u. a. von Gilbert und Petrus Lombardus, zwischen 1179 und 1215 erschienen wäre. Immerhin darf gesagt werden, es sei ein sehr beachtenswerter Anlauf zu einer Gesamtdarstellung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre mit Vorwiegen des moralisch-asketischen Momentes, wenngleich in etwas loser Form, der auch eine Art ethischer Prinzipienlehre mit Erörterung der Begriffe des sittlich Guten, der Tugend, der Sünde, besonders der Erbsünde, enthält, sich in der Einteilung der Ethik übrigens an Aristoteles anlehnt (Ethik i. e. S. oder der Einzelperson, Ökonomik oder Ethik der Familie, und Politik oder Ethik des Staates). Wir geben wenigstens anmerkungsweise[64*] noch eine genauere Inhaltsübersicht des bisher ungedruckten Werkes.

Einen treuen Anhänger hat aber Abälard doch in Arnold von Brescia[65*] gehabt, obwohl wir nicht wissen, wieweit sich dieser die philosophischen und theologischen Ansichten des „Meisters" angeeignet habe. Und außer einer vorübergehenden philosophischen war doch auch eine theologische „Schule" Abälards vorhanden, die zudem für die Geschichte der Ethik von Interesse ist[66]. In vier Sentenzenwerken des 12. Jh., deren eines vom Magister Rolandus Bandinellus (Papst Alexander III.) herrührt, ist nämlich die von Abälard besonders betonte Dreiteilung „Glaube, Sakrament, Liebe", und nur da, streng durchgeführt sowie die Inkarnations- Sakramentenlehre darin unmittelbar und innig verbunden. Dadurch tritt die Moral („Liebe") entschiedener denn vor- und meist auch nachher als selbständiger Bestandteil der Theologie auf, und es ist merkwürdig, daß Thomas von Aquino sich gegen Petrus Lombardus für jene innige Verbindung entschieden hat.

Aber gerade dies weist doch wieder darauf hin, daß der formale Einfluß Abälards viel weiter reicht als sein inhaltlicher. Das gilt namentlich[67] für die Sic-et-non-Methode, die er von dem Konstanzer Bernold[68*]

Digitized by Google

überkommen und mit einem dialektischen Einschlag versehen hat. Zwar mußte sie zur scholastischen Disputationsmethode erst noch auf aristotelischer Grundlage[69*] fortgebildet werden, aber als dazu mitanregender, vorbereitender Faktor war sie bis etwa 1200 doch von großer Bedeutung für die verschiedensten Scholastiker und Mystiker jener Zeit. Man darf in dieser Hinsicht keineswegs nur von dem Magister Rolandus, Petrus Lombardus, Robert von Melun als von Schülern Abälards sprechen.

Inhaltlich käme es also, auch für die Ethik, einerseits auf eine anselmische, anderseits auf eine bernhardische Grundlage der Folgezeit hinaus. Aber der sachliche Einfluß der beiden Heiligen tritt doch nicht minder alsbald gegen den ihrer Methode zurück. Anselms credo ut intelligam schlingt die Sic-et-non- und die Disputationsmethode in sich und bleibt Prinzip für das scholastisch-argumentierende Angehen der Probleme; Bernhard gibt den Ton an für die mystisch-intelligente Nachfolge Christi, wo er nicht von dem Areiopagiten überschattet wird. Soll es also überhaupt gelten, daß man für die Ethik der noch folgenden katholisch-mittelalterlichen Jahrhunderte eine Ausscheidung nach Richtungen vornimmt, so kann es nur so sein: Man stellt ganz im allgemeinen eine mehr scholastische und eine (mehr) mystische Richtung einander gegenüber, und gliedert der ersteren auch jene Geister ein, die ein Gleichgewicht wie Anselm zeigen, denn dieses weist doch immerhin ebenso sehr auf scholastische Kühle wie auf mystische Wärme. Diese Ausscheidung aber vorzunehmen empfiehlt sich im Interesse der Klarheit allerdings.

A) Die mehr scholastische Richtung

Verfolgen wir zunächst diese Linie weiter, so begegnen wir alsbald zwei großen Geistern von anselmischem Gleichmaß in

a) Hugo und Richard von St. Viktor.

Von diesen ist Hugo (1096—1141)[70*] seinem Freunde Bernhard von Clairvaux gewiß ebenbürtig. Man hat sogar gesagt[71], dieser hänge in allen charakteristischen Punkten seiner mystischen Spekulation von ihm ab. Ob dem so ist, kann aber hier dahingestellt bleiben. Denn für uns liegt es näher, die Lehre seines gleichfalls hochbedeutenden Schülers Richard (bis 1173) darzustellen, da sie, wesentlich auf Hugo fußend, doch insbesondere in ethischer Hinsicht über ihn hinausführt.

Das tritt schon in der scholastisch-spekulativen Art zutage, wie er[72*] die göttliche Dreieinigkeit ethisch abzuleiten sucht:

Er sucht vor allem zu beweisen, daß in der göttlichen Natur eine ***Mehrheit*** von Personen sein müsse. Zuerst aufgrund der Fülle der Güte, die der wahren Gottheit eigne, und der auch die Fülle der Liebe nicht fehlen könne. Liebe, sagt er, bezieht sich wesentlich auf einen andern, der aber, soll die göttliche Liebe die höchste, vollkommenste, eine unendliche sein, eine ihrer würdige Persönlichkeit sein muß. Dem entspricht nur eine ungeschaffene, selbst unendliche Persönlichkeit, und da die göttliche Natur doch eine einheitliche und einzige ist, muß in ihr selbst eine Mehrheit von Personen angenommen werden. — Ferner: In

Digitized by Google

der Fülle der Glückseligkeit kann das Wonnevollste und Seligste, die Liebe, nicht fehlen. Der Liebe aber ist es eigentümlich, von dem Geliebten wiedergeliebt werden zu wollen. Die wonnevolle Liebe muß also gegenseitig sein. So auch die göttliche Liebe. Eine gegenseitige Liebe setzt aber zwei Personen voraus. Es muß also auch deshalb in der Gottheit mindestens eine Zweiheit von Personen sein. — Weiter: In Gott liegt die Macht, seine unendliche Herrlichkeit mitzuteilen, da ja seine Macht unbeschränkt ist. Es kommt also nur darauf an, daß er sie wirklich mitteilen *wolle*. Das läßt sich aber, da Gott auch die Fülle des Wohlwollens hat, nicht bezweifeln. Könnte Gott zudem einen wahren, vollen Genuß von seiner Herrlichkeit haben, wenn er sie eifersüchtig zurückhalten wollte? Nein, er muß sie also mitteilen wollen. Dazu braucht es jedoch abermals eine innergöttliche Mehrheit von Personen. — Endlich die *Drei*persönlichkeit Gottes: Die göttliche Liebe muß in jeder Hinsicht die vollkommenste sein. Das Vorzüglichste wahrer Liebe aber liegt darin, daß der Liebende wünscht, es möchte von dem, den er liebt und von dem er geliebt wird, ein dritter ebenso und in gleichem Maße geliebt werden wie er selbst. Das erfordert aber eine dritte, an der beiderseitigen Liebe der ersten Personen mitteilnehmende Person, einen „Mitgeliebten (condilectus)". Folglich muß Gott dreipersönlich sein. Eine Folge, die übrigens noch bestätigt wird durch die Rücksicht auf die Fülle der göttlichen Glückseligkeit und Herrlichkeit. Denn den Mangel, wodurch ein dritter von der Liebe ausgeschlossen würde, könnten die beiden ersten Personen nur gewissermaßen schmerzlich ansehen. Und sie besäßen auch nicht mehr die Fülle der Herrlichkeit, die ihnen als göttlichen Personen zukommen muß: sie hätten ja einen Mangel.

Der Fortschritt Richards zeigt sich aber noch mehr in der feinen Gliederung seiner asketisch-mystischen Lehre vom *Aufstieg zur und in der Kontemplation.*

Die erste Grundbedingung der Erhebung des Geistes zur Kontemplation ist nämlich nach Richard ein *tugendhaftes Leben.* Das Herz muß rein, die Seele muß reich an Tugenden sein, bevor sie Höheres wagen kann. Vernunft und Wille gleichen Rahel und Lea, den beiden Frauen Jakobs. Wie Jakob zuerst Lea freite und mit ihr sieben Söhne hatte, und dann erst weitere Kinder mit Rahel, so muß auch zuerst der Wille von dem göttlichen Geiste gleichsam befruchtet werden, damit er aus und in sich die Tugenden gebäre; erst dann kann die Vernunft des Menschen durch die göttliche Gnade ebenfalls einer höheren Erhebung und Erkenntnis gewürdigt werden. So entstehen gleich den Söhnen Leas und gemäß den sieben Hauptaffekten (Hoffnung, Furcht, Freude, Schmerz, Haß, Liebe, Scham) die sieben Haupttugenden.[78*] In ihnen und im Gegensatz zu den sieben Hauptlastern, die er ganz nach dem üblichen Schema der sieben Hauptsünden behandelt, spielt sich das tugendhafte Leben ab. Im allgemeinen aber ist die Tugend der geordnete d. h. auf das rechte Ziel gerichtete und gemäßigte, also im rechten Maße gehaltene Affekt.

Die zweite Grundbedingung der mystischen Geisteserhebung ist die Selbstkenntnis oder *Versenkung der Seele in sich selbst* als in den vornehmsten Spiegel, in dem das Bild der göttlichen Herrlichkeit am glänzendsten widerstrahlt. In ihm läßt sich Gott zumeist erkennen und schauen. Daher muß die Seele, will sie sich zur Gottesschauung erheben, diesen Spiegel vorerst reinigen durch Streben nach Tugend und sittlicher Vollkommenheit, dann aber auch ihm ihren Blick zuwenden und ihn dar-

Digitized by Google

auf haften lassen. Das heißt, sie muß sich von dem Sinnlichen abwenden und sich anhaltend in sich selbst versenken. Dann wird ihr in diesem Zurückgezogensein in sich selbst das göttliche Licht mit einer unaussprechlichen Klarheit aufleuchten. Sie wird so, Kind der Rahel, das Ziel der mystischen Erhebung erreichen.

Dieses zur Schauung notwendige Insichgehen der Seele vergleicht Richard mit dem Besteigen des Berges Sinai und dem Betreten des Allerheiligsten des Zeltes und nennt es ein Besteigen, Ergreifen, Festhalten des „höchsten und innersten Abgrundes (sinus) des Geistes“[74]. Wir begegnen hier zum ersten Male im Mittelalter der übrigens schon bei Plotinos[75], Augustinus[76*] und dem Areiopagiten[77] vorkommenden Lehre vom „*Seelengrund*“, der nachher in der deutschen Mystik eine so große Rolle spielt.[78]

Was die Seele dann in der Kontemplation schaut, ist, wie sich zeigen wird, sehr mannigfaltig. Vorher aber bedarf es doch noch einer (dritten) *intellektuellen Vorbereitung* durch zwei Formen nicht mehr diskursiven (also mit Schlüssen arbeitenden), sondern schon intuitiven Erkennens: cogitatio und meditatio. Die erstere, die cogitatio, ist als ein schnelles, leichtes, dabei aber unüberlegtes, „unvorsichtig rückblickendes“[79] Erfassen der von der Phantasie dargebotenen Gegenstände freilich nur eine Art vorläufiges Herumprobieren. Sie bereitet aber doch die meditatio vor, die nun, eine wählerische, überlegte Tätigkeit, planmäßig, mühsam, jeder kogitativen Abschweifung abhold, auf rauhen, steilen Pfaden dem Ziel entgegenstrebt. Geht zudem die cogitatio, zunächst wenigstens, auf „Törichtes, Unpassendes, Wertloses“[80], so die meditatio stets auf „Nützliches, besonders das Sittliche“[81]. Und sie tut es in methodischem Denken, das aber, mystisch wie schon die cogitatio, doch zugleich nur „ins Verdeckte einzudringen, Verborgenes ans Licht zu bringen sucht“[82]. Was offen liegt, untersteht ihr nicht, was durch sie offenbar wird, entfällt ihr und wird Gegenstand der — *Kontemplation.*

Diese ist die höchste Art der inneren Betätigung. Sie ist die „freie, bewundernde Durchsicht des Geistes in die Schauspiele der Weisheit“[83] oder der „freie, scharfe Blick des Geistes, der in das Schauen der Dinge ergossen ist“ und stets „mit einer Lebhaftigkeit des Geistes verbunden“[84]. Sie schwebt in freiem Fluge, wohin der Drang sie treibt mit wundervoller Beweglichkeit.

Durch zwei Momente zeichnet sich die Kontemplation demnach vor den übrigen intuitiven Tätigkeiten aus: durch den freien, leichten, klaren Blick und die damit verbundene Bewunderung. Denn sie schlägt nicht nur in das Gebiet des Intellektes, sondern ebensowohl in das des Gefühls ein. Sie ist[85] „*gefühlsbetonte Intuition*“, gefühlsbetont natürlich nicht so, daß damit ein sinnliches Gefühl verbunden wäre, sondern so, daß nur das rein geistige der „Bewunderung“, der *bewundernden Liebe* dabei zur Geltung kommt.

Die freie Bewegung der Kontemplation geht auf Dinge und Vorgänge,

Digitized by Google

die ihrer Natur nach offen sind, oder durch Studium (meditatio) oder durch göttliche Offenbarung es geworden sind, auf „Personen und Geschäfte“[86]. Nur die „schädlichen Dinge“[87] sind davon ausgeschlossen, nicht aber „untergeordnete“[88]. Im eigentlichen Sinne ist sie freilich erst da, wenn die Seele zunächst als „reine“ d. h. noch unbegnadete, dann als „einfache“ d. h. [heils]begnadete[89*] *Intelligenz* tätig ist, wenn[90] der Blick des Geistes sich auf das Unsichtbare, und zwar nicht allein auf das göttliche, sondern gleicherweise auf das eigene Unsichtbare richtet. Darum können auch die drei Tätigkeiten, cogitatio, meditatio und Kontemplation, als bloß dem Grade, nicht dem Wesen nach voneinander verschieden, ineinander übergehen; wobei allerdings immer mehr an den Weg von der cogitatio zur Kontemplation, nicht umgekehrt, gedacht ist.

Die Kontemplation selbst hat wieder drei Grade: *Erweiterung*, *Erhebung* und *Entrückung (Ekstase)* des Geistes. Die letztere tritt ein, wenn der Geist durch die auch bei der Erhebung wirksame göttliche Gnade „alle Erinnerung an das Gegenwärtige, alles Bewußtsein des empirisch Gegebenen verliert und in der Schauung des Göttlichen gleichsam aufgegangen ist“[91]. Sie stellt einen höchsten Zustand dar, der rein durch Gnade, nicht mehr, wie die Erhebung, durch menschliche Mitwirkung erreicht werden kann. Freilich, außerordentliche Andacht oder ebensolche Bewunderung oder endlich innerer Jubel, Freude, gehören gleichfalls dazu, nämlich als Vorbereitung. Tritt aber die Entrückung ein, so ist sie auch vollkommen, jene „Scheidung“ des Geistes, von der der Apostel spricht, die „Scheidung der Seele und des Geistes“[92]. Der Leib wird, auf daß der Geist nicht gestört werde, unempfindlich. Einbildungskraft, Gedächtnis, die gewöhnliche Vernunftbetätigung stellen ihre Arbeit ein. Das individuelle Selbstbewußtsein weicht der schauenden Erkenntnis; es geht gleichsam unter in der Unmittelbarkeit der Kontemplation. In tiefem Frieden ruht dann der allem Irdischen entrückte Geist, frei von Körperqualen und Seelensorgen, ergossen in die Schau des Göttlichen. Bis er, dann den Schleier der Vergangenheit um sich schlagend und nur einen dunklen Schimmer des Geschauten mitbringend, wieder zur Seele und damit zum Alltagsleben zurückkehrt.

Denn solche Schau ist nur wenigen und diesen nur selten beschieden. Es ist schon viel, wenn einer, den „gewöhnlichen Geisteszustand“[93] überschreitend, die beiden ersten Grade erreicht. Und auch die Sechszahl der Kontemplationsstufen, die Richard[94] durch Zerlegung der Wirklichkeit in die Sphären des Sensiblen, des Intelligiblen und des Intellektiblen sowie die in jeder dieser Sphären mögliche doppelte Betrachtung findet, wird demzufolge nicht von jedem erlangt. „In der Einbildungskraft und nach ihr“ bezw. „in ihr nach der Vernunft“ das Sensible d. h. die Erscheinungen der Sinnenwelt erfassen kann wohl bald einer. „In der Vernunft nach der Einbildungskraft“ bezw. „in und nach der Vernunft“ das Intelligible d. h. der Vernunft noch begreifliche Unsichtbare analogi-

Digitized by Google

sierend oder schließend erkennen, ist schon schwerer und der Gnade bedürftig. „Über, jedoch nicht außer der Vernunft" bezw. „über der Vernunft und scheinbar wider sie" aber das Intellektible d. h. der Vernunft nicht begreifliche Unsichtbare schauen, so daß die Vernunft dem durch die Schärfe der Intelligenz Geschauten nicht widerspricht oder ganz dagegen zurücktritt, das ist rein Werk der Gnade. Ist doch, wie zum Teil schon die „Erhebung", die Ekstase der beiden letzten Kontemplationen nicht mehr etwas Natürliches. Sondern sie ist bereits eine *übernatürliche Erleuchtung*, sei es durch Offenbarung (nämlich für die über- und außervernünftigen Geheimnisse in Gott) oder ohne sie (für die über-, doch nicht außervernünftigen). *Offenbarung* aber ist freilich gerade in dieser höchsten Region des geistigen Lebens insofern nötig, als es insbesondere hier leicht zu dämonischen Täuschungen kommen kann. Die Verklärung der Seele in der Ekstase muß darum ein Zeugnis zur Seite haben, das für die tatsächliche Wahrheit der göttlichen Erleuchtung in ihr bürgt. Dies Zeugnis kann aber nur sein — der *Glaube* bezw. die *Heilige Schrift*. Diese muß auch für die höchste Erkenntnis die *Norm* bilden, so daß alles, was nicht durch sie bestätigt ist, als verdächtig erscheint. Der Schluß ist also auch hier wieder — *Autorität*.

Was endlich in dieser Weise kontemplativ erkannt wird, das ist, wie bereits bemerkt, sehr mannigfaltig. Es richtet sich die erste Kontemplation auf Natur- und Kunstdinge, -werke und „Sitten" d. h. göttliche und menschliche Einrichtungen einschließlich Sakramente und Gesetze, sowie von hier aus auf die Macht, Weisheit und Güte Gottes. In der zweiten wird der „Grund" (d. h. Grund i. e. S., Ursache, Ordnung, Nutzen, Weise) der Erscheinungen nach den Kategorien „physisch" und „göttlich" betrachtet sowie die darin verborgene göttliche Gerechtigkeit, Weisheit und Heiligkeit angeschaut. Die dritte steigt an der Erscheinungsleiter zur Erkenntnis des Unsichtbaren auf, dessen Bild im Sichtbaren zu finden ist: Materie, Form, Wirkungsweise, kurz die „Eigentümlichkeiten" vorerst des Geschaffenen, sodann des Göttlichen, besonders wieder die göttliche Weisheit. Um Gut und Böse, Schicksal, Glück und Unglück, das Zusammentreffen dieser verschiedenen Realitäten handelt es sich hier, um vorauswissende, wissende, prädestinierende, disponierende Weisheit Gottes, der die Sünder und die Gerechten danach, in teilweise zunächst für uns unbegreiflicher Art, behandelt. Die vierte Kontemplation geht ohne Vermittlung des Sensiblen auf das Intelligible d. h. die unsichtbaren Substanzen und hier wieder zuerst auf das „eigene Unsichtbare" der Seele: Güter der Schöpfung (Sein, Wissen, Wollen), der Rechtfertigung (durch Erwägung, deliberatio, die mit Hilfe der Unterscheidung, discretio, die Affekte regelt und so die Tugenden herbeiführt, sowie durch Gnade), aber nicht der Verklärung, über die uns allein der Glaube Gewißheit gebe. Die Erkenntnis des eigenen Selbst aber ist die Grundlage für die kontemplative Erkenntnis der übrigen Geister gleichen Ranges und der Aus-

Digitized by Google

gangspunkt für die Betrachtung Gottes, da ja die Seele im Besitze der Gnade auch die Ähnlichkeit (similitudo)" Gottes in sich trägt. Betrachtet also die Seele sich nicht nur unter dem Gesichtspunkte der Schöpfung, sondern auch unter dem der Erlösung und zu erwartenden Verherrlichung, so kann sie dadurch abermals zur Schauung der Macht, Weisheit und Güte Gottes gelangen. Die fünfte Kontemplation endlich bezieht sich auf die Geheimnisse des einen göttlichen Wesens, wie es Eines und zugleich Unendliches, Einfaches und zugleich Unermeßliches, in Allmacht, Allgegenwart, Ewigkeit Waltendes ist, die sechste insbesondere auf die außer- und scheinbar widervernünftigen Geheimnisse der Dreieinigkeit.

In all dies vertieft sich der Geist in der Kontemplation, ohne aber darum, wie wir schon gesehen haben, den *Glauben* auszuschließen. Richard schätzt diesen vielmehr, gestützt auf Hugos Erwägungen über die „drei Augen" der Seele, außerordentlich hoch.

„Es waren drei Dinge", sagt Hugo[95], „Körper, Geist, Gott. Körper war die Welt, Geist die Seele. Und die Seele war gleichsam in der Mitte, außer sich die Welt, inner sich Gott; und sie hatte ein Auge erhalten, womit sie außer sich in die Welt sähe und was in der Welt war, und das war das *Auge des Fleisches* (oculus carnis). Ein anderes Auge hatte sie erhalten, damit sie sich selbst sähe und was in ihr war, und das ist das *Auge der Vernunft* (oc. rationis). Ein drittes Auge endlich hatte sie erhalten, womit sie inner sich Gott sähe und was in Gott war, und das ist das *Auge der Beschauung* (oc. contemplationis). Solange nun diese Augen offen und nicht verdüstert waren, sah die Seele klar und konnte richtig unterscheiden. Nachdem aber die Finsternisse der Sünde in sie eingedrungen waren, erlosch das Auge der Beschauung, so daß es gar nicht mehr sah. Das Auge der Vernunft ward krank, so daß es nur mehr unsicher sah. Einzig jenes Auge, das nicht erlosch, verblieb in seiner Klarheit und hat kein unsicheres Urteil, solange es klares Licht hat . . Weil also der Mensch [nun nur] das Auge des Fleisches hat, kann er die Welt sehen und was in der Welt ist; weil ihm das Auge der Vernunft zum Teil erhalten blieb, sieht er ebenso zum Teil die Seele und was in der Seele ist; weil er das Auge der Beschauung verloren hat, vermag er nicht Gott zu sehen und was in Gott ist." Daraus folgt aber[96] für Hugo die *Notwendigkeit des Glaubens*, „durch den geglaubt wird, was man nicht sieht", und durch den sich abermals das Auge der Beschauung zu öffnen beginnt sowie das der Vernunft vollends öffnet. *Vom Glauben* geht es also auch für Hugo *zum Wissen*, der „vollkommensten Erkenntnisform", sofern es kontemplatives Wissen ist. Richard eignet sich diese Theorie in der Weise an, daß er „Phantasie, Vernunft und Intelligenz" die „drei Augen oder Vermögen der Seele"[97] nennt, und zieht daraus für den Glauben die nämlichen Folgerungen wie Hugo, baut sie aber, wie wir gleich sehen werden, genauer und nicht rein intellektualistisch aus.

Ohne Glauben, sagt nämlich Richard, ist es unmöglich, Gott zu gefallen. Der Glaube ist das Leben des Gerechten. Darum sollen schließlich auch die Geheimnisse des Glaubens oft zum Gegenstande der Meditation gemacht werden. Ohne Glauben ist ja keine Hoffnung vorhanden. Wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er sei und daß er Vergelter sei. Wie der Glaube Grundlage der Hoffnung ist, so ist diese Grundlage der Liebe. Wie sollte man jemand lieben können, von dem man nichts Gutes hofft? Durch den Glauben machen wir Fortschritte zur *Hoffnung* und *Liebe*, aus Liebe aber entsteht *Offenbarung* und — damit sind wir wieder am Anfang dieser Betrachtung — aus der Offenbarung die *Kontemplation*.

Digitized by Google

Zugleich erscheint indes dadurch das dort[98*] Gesagte noch tiefer fundiert. Es ist im Grunde ein *Glaubensleben*, das Richard als „tugendhaftes Leben" fordert, und das *Credo* ut intelligam reicht ihm hinein bis in die höchste Stufe der Kontemplation. Glaube und ethisches Handeln und durch den Glauben erleuchtete Vernunft-, zuletzt Intelligenzbetätigung, die zum, wieder zuletzt höchsten kontemplativen Wissen d. h. zur unmittelbaren, nicht mehr durch Offenbarung (Wort) vermittelten Erkenntnis führt, — das ist endlich auch der Weg, der zum *ewigen Leben* und so zur Quelle unsagbaren Glückes geleitet. Und so sehr glaubt Richard selbst auf diesem Wege zu sein, daß er beispielsweise meint, seinem „evidenten Vernunftbeweise" der Mehrheit der göttlichen Personen könne „nur ein Wahnsinniger widersprechen"[99]; während er anderseits sich freilich damit begnügt, „gezeigt zu haben, daß die Einheit der göttlichen Substanz in der Dreiheit der Personen der Vernunft nicht widerspreche"[1]. Also einmal Vertrauen auf eine positive, völlige Einsicht, ein anderes Mal bloß auf eine negative, beschränkte, was aber wiederum wohl mit den von Richard selbst angenommenen Differenzen in der kontemplativen Abstufung stimmt. Doch sind das schon Einzelheiten, die uns eigentlich nicht mehr angehen. Sie sollten nur andeuten, wie streng durchdacht dieses erste im Anschlusse an Hugo von St. Viktor entworfene große System der christlich-mystischen Kontemplation ist, und wie es kritisch auf die hauptsächlich in dem Werke „Über die Dreieinigkeit" niedergelegte, u. a. einen originellen Gottesbeweis enthaltende scholastische Leistung seines Urhebers zurückwirkt. —

Über die anderen unmittelbaren Schüler Hugos von St. Viktor, besonders Robert von Melun (1100—1167) und Petrus Lombardus (etwa 1105 bis 1164), können wir kurz hinwegschreiten. Auch über den letzteren, den „Sentenzenmeister", trotz dem beispiellosen Ansehen, das sein dogmatisches Lehrbuch im katholischen Mittelalter und darüber hinaus genoß. Denn zu neun Zehnteln von Augustinus, sodann von Hugo, Abälard, Boëthius, Gratianus u. a. abhängig, zeigt er mindestens in der Ethik kaum einen halbwegs selbständigen Gedanken.[2] Um so mehr geht uns an

b) Alexander von Hales.

Dieser erste franziskanische Theologieprofessor der Pariser Universität, der bis 1245 gelebt hat[3*], ist nämlich auch derjenige Scholastiker, welcher den *Übergangscharakter* des ausgehenden 12. und beginnenden 13. Jh. am deutlichsten zum Ausdruck bringt. Und zwar durch seine Stellung zu Aristoteles, der auf dem Umwege über die islamische und jüdische Philosophie des frühen Mittelalters die Scholastik seit etwa 1150 in ganz anderer Weise als vorher zu beeinflussen begonnen hatte.

Bis gegen die Mitte des 12. Jh. besaßen die Scholastiker bloß einen Teil des „Organon", die übrigen aristotelischen Schriften kannten sie nur aus Boëthius. Erst von da an lernten sie durch lateinische Übersetzungen aus dem Arabischen, weniger durch direkte Übertragung

Digitized by Google

aus dem Griechischen[4] nach und nach das ganze „Organon" sowie die naturwissenschaftlichen, metaphysischen und ethischen Werke nebst deren arabischen Bearbeitungen und Erklärungen kennen. Außerdem aber hat auch die *islamische und jüdische Philosophie* des Frühmittelalters als solche bedeutend auf die christliche jener Zeit gewirkt, und es ist daher nötig, sie wenigstens in ihren Grundzügen kennen zu lernen, bevor wir weiter schreiten.[5]*

Ihren Ausgang nimmt die *islamische* Philosophie vom Kalām, dem „Reden" der „Mutakallimūn (Sprecher)", welche die vom religiösen Glauben ohneweiteres hingenommenen Lehrsätze dialektisch begreiflich zu machen und zu verteidigen suchten. Sie wiederum gingen aus von den Mutazila, den „sich (vom Irdischen) Zurückziehenden", Asketen, deren Gegensatz gegen die groben Vorstellungen der traditionellen Orthodoxie sich mit dem Eindringen eines radikalen Rationalismus immer mehr steigerte: Insbesondere die fatalistische Lehre von der Willensunfreiheit bekämpfen sie aus einem strengen, auch die Gleichewigkeit des Korans mit Gott ablehnenden Monotheismus heraus. Freisinnige sind aber diese „Leute der Gotteseinheit und -gerechtigkeit" darum doch nicht. Engherzigkeit und Formalismus *ihrer* Dogmen machen sich auch bei ihnen breit. Ethisch interessant aber sind sie vor allem dadurch, daß sie sagen: Nicht darum ist eine Handlung gut oder schlecht, weil sie Gott befohlen oder verboten hat (wie die Orthodoxen meinen), sondern Gott hat sie angeordnet oder verboten, weil sie gut oder schlecht ist, wobei das Kriterium für diese Bewertung die Vernunft bietet: sie ist das Frühere, womit die Weisheit und Gerechtigkeit Gottes notwendig übereinstimmt. Eklektiker, die sie sind, unterliegen sie vom 9. bis 11. Jh. außer vorsokratischen namentlich stoischen, platonischen und indischen Einflüssen, dem Aristoteles stehen sie so fern wie möglich. Den Gott des Islams (nach Muhammeds Meinung einer Erneuerung der reinen, im Juden- und Christentum getrübten Religion Abrahams), den persönlichen Schöpfer der Welt, als das in ewiger Ruhe befindliche Urprinzip der Bewegung fassen, als das sich selbst denkende Wesen, das nur durch die ewigen unabänderlichen Naturgesetze in die Welt wirke[6]*, das konnten sie ebensowenig wie sich mit dem emanatistischen Panentheismus der Neuplatoniker befreunden; so sehr sind ihnen[7] die wunderbaren Eingriffe Gottes in den Weltlauf außer Zweifel.

Längst aber war doch auch Aristoteles, besonders durch Übersetzungen muslimischer Ärzte und in neuplatonischer Verkleidung, wie er sich von Alexander von Aphrodisias und Themistios sowie Porphyrios herschrieb, in die islamische Gedankenwelt eingedrungen. Die pseudoaristotelische „Theologie des Aristoteles", eine Bearbeitung eines Auszuges aus Plotinos, ist von solcher Art, und ein arabischer Auszug aus des Proklos „Theologischer Elementarlehre" geht unter Aristoteles' Namen als Schrift „Über das reine Gute" oder „Buch von den Ursachen (Liber de causis)", beides seit dem 9. Jh. Die „Lauteren" oder „Aufrichtigen" aber, ein religiös-philosophischer Bund, betrieben von Basra aus und seit dem 10. Jh. in ihrer großartigen wissenschaftlichen „Enzyklopädie" sogar rein neuplatonisch-(r)emanatistische Ziele, auch in ihrer okkultistisch-mystisch gewendeten Ethik. Und von da her geht insbesondere seit dem Anfang des 11. Jh. die Wirkung auch schon nach dem Westen, nach Spanien, wo der „Lebensquell (Fons Vitae)" des jüdischen Denkers und Dichters Salomon ibn Gebirol entsteht, dessen lange Zeit rätselhafter Name Avencebrol oder Avicebron dieses neuplatonische und etwas aristotelisch angehauchte Werk bis 1846 als arabisch-muslimisches Produkt ansprechen ließ. Neuplatonismus also überall, aber verquickt mit Aristotelischem, so in der „Verfeinerung der Sitten" des Abu Ali ibn Miskaweihi (bis 1030), die neben Zitaten aus der Nikomachischen Ethik zumal die Bedeutung der „göttlichen Liebe" betont, so in den Staatstheorien der Batinijja, am dauerndsten aber in der theosophischen Richtung des über den ganzen Islam verbreiteten Sufismus. Denn das widerliche Derwischwesen und die Gemeinschaft müßiger Klosterbrüder ist doch nur sein Äußeres: Innerlich ruht er auf den tiefen Theorien der Neuplatoniker von der Wesenlosigkeit der Erscheinungswelt, die bloß eine Spiegelung der einzig wirklich allumfassenden göttlichen Realität sei, von der vom göttlichen Urquell weit entfernten Materie und der durch Askese und Ekstase zu erreichenden Vereinigung der Seele mit Gott —, soweit nicht Buddhistisches wie die Auslöschung der Individualität und ihr Aufgehen ins Nichtsein (indisch: Nirwana) näher liegt und Verwebungen auch

Digitized by Google

mit altiranischen und gnostizistischen Gedanken in ihm zu einer „Philosophie der Erleuchtung" vom „Licht der Lichter" d. h. der Gottheit her, führen.

Gemäß diesem Ursprung ist denn auch die eigentlich aristotelische Philosophie der Mohammedaner von der neuplatonischen mehr nur dem Verhältnis nach verschieden, in dem die letztere auf sie wirkt. Bloß im Erkenntnisaufstieg von Logik und Mathematik zu Naturwissenschaft und Metaphysik, wobei die ersteren die Kenntnis der „Natur der existierenden Dinge" als Vorstufe der höheren Erkenntnis bedeuten, ist sofort der induktive Gegensatz zum deduktiven Neuplatonismus zu sehen. Zwar Al-Kindi (bis etwa 870) geht nur erst mehr äußerlich danach vor; aber Alfarabi (bis 950) ist schon wirklicher Aristoteliker, und Avicenna sowie Averroës sind es erst recht.

Freilich kann Alfarabi die aristotelische Anfanglosigkeit der Welt nur durch den Glauben an die Echtheit der „Theologie des Aristoteles" und von da aus durch die Leugnung, Aristoteles habe solches gelehrt, überwinden, ebenso wie er gegen die Annahme der Notwendigkeit der Welt die „relative" Notwendigkeit erfindet. Aber außerdem läuft schon von Al-Kindi her nach Anleitung des Alexander von Aphrodisias[8*] und des Themistios eine eigentümliche Umgestaltung der peripatetischen Erkenntnislehre: Die Wandlung des „potentiellen" zum „erworbenen" oder „angeeigneten" Intellekt (Vernunft) soll durch den „tätigen" Intellekt erfolgen, und die Lehre von diesem wird wieder mit der neuplatonischen Emanationstheorie verquickt. Von dem selbst unbewegten Beweger der obersten, umfassenden Sphäre werden nämlich danach in absteigender Linie unkörperliche geistige Substanzen, „separate Intellekte" hervorgerufen, die je durch das Erkennen ihrer selbst und ihrer Ursache wieder andere geistige Substanzen und von Sphärengeistern regierte Sphären hervorrufen, Himmelskörper usw. Der letzte, aus dem Intellekt der Mondsphäre ausstrahlende Sphärengeist aber ist der „tätige Intellekt", der u. a. durch sein Einstrahlen auf die potentielle Vernunft auch das Erkennen des Menschen bewirkt. So im wesentlichen auch Alfarabi, der aber dazu noch einen mystischen „heiligen Geist (intellectus sanctus)" annimmt und überhaupt bei aller logischen Strenge okkultistischen und in der Identifikation der Sphärenintellekte mit biblischen und koranischen Engeln religiösen Harmonisierungsbestrebungen durchaus nicht fern steht. Das gilt ebenso von Avicenna (Ibn Sina, bis 1037), der im übrigen in seinen Schriften über das kontemplative Leben durchaus dem sufischen Neuplatonismus huldigt: die beschauliche Konzentration der Seele auf die Gottesidee sei das Ziel.

Mit alledem wollen diese Philosophen, „einsame Leute", die nur zu wenigen „Auserwählten" reden, keineswegs in das dogmatische Wesen des Islams eingreifen. Trotzdem werden sie von Ghazali (bis 1112) in seiner Schrift „Über die Widersprüche der Philosophen (Destructio philosophorum)" als Religionsfeinde hingestellt, da sie die Ewigkeit der Welt lehrten und die Voraussicht Gottes sowie die persönliche Seelenunsterblichkeit leugneten, und ihre Wirkung im Osten geht im 12. Jh. mit ihnen selbst zu Ende. Dafür aber entsteht im Westen noch eine kurze Blüte durch Averroës (Ibn Roschd, bis 1198) aus Cordova, den größten arabischen Peripatetiker, der in seiner „Destructio destructionis" den Dilettantismus der Philosophiegegner abweist. Als Kommentator des Aristoteles geht er auf das zurück, was er für dessen echte Lehre hält; aber die Sphärenemanation und die Intellekttheorie wird er von seinen Quellen Alexander und Themistios aus doch nicht los. Nur das „relativ-Mögliche" schaltet er aus, tritt für die Anfanglosigkeit der Materie streng ein, hält Wille und Entschließung von Gott fern, ebenso seine Kenntnis von Besonderem, da die Unterscheidung von Singularem und Universalem für Gottes Wissen überhaupt nicht gelte, und entwickelt vor allem seine Lehre von der Einheit des Intellektes und von der Möglichkeit des materiellen (potentiellen) Intellektes, die separaten Formen zu begreifen und sich mit dem tätigen Intellekt zu vereinigen. Es gibt, sagt er[9*], keinen individuellen Intellekt, es ist derselbe Geist, der in allen Individuen sich offenbart, individuell ist bloß deren Teilnahme an diesem einheitlichen Geist (Monopsychismus); darum ist auch nur der Gesamtgeist der Menschheit unsterblich, von individueller Fortdauer der Seele kann nicht die Rede sein. Aber dies ist auch, meint Averroës weiter, kein Verlust: Ist die potentielle Vernunft fähig, durch die Einstrahlung des tätigen Intellektes die intelligible Kenntnis dauernd in sich zu erzeugen und

Digitized by Google

sich dadurch zum erworbenen Intellekt zu steigern, so kann schon in diesem Leben die höchste Aktualität des menschlichen Intellektes erreicht werden, und darin liegt die höchste Glückseligkeit. Die „nach menschlichen Kräften anzustrebende Gottähnlichkeit" wird also in der Möglichkeit dieser Vereinigung (conjunctio) gefunden, und darin tut auch Averroës wieder den Sprung ins Mystische und setzt im Grunde nur die Arbeit seiner Vorläufer (Sufismus, Avicenna, Avempace [bis 1138], Ibn Tufail [bis 1185], u. a.) fort.

Von Averroës an, der übrigens seinerseits ebenfalls keinerlei „doppelte Wahrheit" behaupten will, sondern vielmehr die innere Identität der in Philosophie und Religion ausgeprägten Überzeugungen lehrt, ist die Geschichte der arabischen Philosophie auch im Westen zu Ende, nur der Kalām dauert bis heute, interessiert uns aber hier nicht weiter. Dagegen ist wohl noch ein Blick zu werfen auf die *jüdische Philosophie* seit der Entwicklung des Arabismus auf sie. Kalām, Neuplatonismus und Aristotelismus kommen auch hier in Betracht. Über ersteren können wir schweigen, bezüglich des zweiten aber kennen wir bereits Avencebrol mit seinem „Lebensquell"[10]*, Joseph ben Pakuda mit der asketischen Ethik seiner „Herzenspflichten" und seiner sufistisch beeinflußten Lehre vom Ursprung der Menschenseele ist hinzuzufügen; namentlich aber ist wichtig die seit dem 12. Jh. erfolgende selbständige Entwicklung des jüdischen Neuplatonismus zur Kabbalah, deren leitender Gedanke hauptsächlich die Emanationslehre ist, in der aber auch Philon und der Neupythagoreismus eine bedeutende Rolle spielen und gnostizistische Gedanken nicht fehlen: Präexistenz der Seele und Seelenwanderung werden da gelehrt, und über den Ursprung des Bösen gibt es nicht weniger als drei Theorien: Die eine findet ihn in der Materie infolge ihrer Entfernung vom göttlichen Lichte, die zweite in der Annahme einer erst geschaffenen, aber wegen ihrer Unvollkommenheit wieder zerstörten Welt, eine dritte bringt ihn in Verbindung mit der späteren Lehre von dem Bersten der zehn Mittelwesen (Sephiroth).

Die aristotelische Richtung endlich bürgert sich seit dem 12. Jh. ein, indem sie den Kalām vollends verdrängt, nicht ohne der ghazalischen gleichende Reaktion. So will Abraham ibn Daud (bis 1180) die Möglichkeit der Darstellung der Religionswahrheiten auf aristotelischem Grunde demonstrieren, wobei er namentlich die Gottesidee, Prophetie und Willensfreiheit berücksichtigt; vor allem aber steht Mose ben Maimun (Maimonides, bis 1204) mit seiner „Wegweisung der Unschlüssigen" und den „Acht Kapiteln" als treuer Anhänger der aristotelischen Philosophie in der Psychologie und Ethik da. Um so mehr vertritt er jedoch den Gedanken der Schöpfung aus Nichts als Grundlehre der prophetischen Tradition, und will außerdem die besondere göttliche Vorsehung mindestens für das Menschengeschlecht gelten lassen: Nach Maßgabe ihrer intellektuellen Würdigkeit hätten die menschlichen Individuen daran jedenfalls teil. Ferner faßt er die Seligkeit der Frommen und die Fortdauer der Seele in rein geistigem Sinne auf und bezieht sie auf den von den intelligiblen Begriffen gebildeten „erworbenen" Intellekt allein; von der Annahme der Einheit der fortdauernden Seelen hat er Kenntnis, schließt sich ihr aber nicht an.

Fügen wir noch hinzu, daß spanische und südfranzösische Juden vom 12. Jh. an die Kenntnis der peripatetischen Philosophie durch Übersetzung und Kommentierung der Werke der arabischen Philosophen namhaft gefördert haben (so manches Werk ist dadurch nur hebräisch erhalten oder hat hebräisch-lateinische Übersetzungen gezeitigt), so ist damit wohl alles für uns Nötige über jene jüdische Philosophie gesagt. Zugleich aber sind wir dadurch auch schon wieder an die Schwelle der abendländisch-christlichen Philosophie des Mittelalters gelangt.

Denn *lateinische Übersetzungen aus dem Arabischen* sind es doch hauptsächlich, durch die namentlich von der Mitte des 12. Jh. an und hier wieder namentlich mit Bezug auf Aristoteles dem Abendlande die Kenntnis dieses ganzen Gedankenkreises vermittelt wurde. Reichen die Beziehungen der christlichen Wissenschaft zur arabischen zurück bis auf Gerbert (Sylvester II., bis 1003), hatten sich schon im 11. Jh. und im Anfang des 12. Constantinus Africanus, Adelard von Bath u. a. um die Übersetzung arabischer mathematischer, medizinischer und astronomischer Werke bemüht, so übersetzten um 1150 Johannes Avendeath (Hispanus) und Dominicus Gundissalinus auf Geheiß des Erzbischofs Raymund von Toledo aus

Digitized by Google

dem Arabischen mittelst des Kastilischen ins Lateinische Werke von Alfarabi, Ghazali und Avicenna sowie den „Lebensquell" des Avencebrol, während Gerhard von Cremona auch Al-Kindi und Vieles von Aristoteles sowie den „Liber de causis" übertrug. Und auch im 13. Jh. büßt Spanien und Toledo seine Bedeutung für die Vermittlung aristotelisch-arabischer Wissenschaft nicht ein. Daneben laufen von etwa 1160 an direkte Übersetzungen *aus dem Griechischen*, wieder besonders von Aristotelischem; Robert Grosseteste (bis 1223) und Wilhelm von Moerbeke (bis 1286) erwerben sich darum besondere Verdienste.

Aber auch an dem Versuche darüber hinausgehender *systematischer Verwertung alles dessen* fehlt es schon seit Dominicus Gundissalinus nicht. Neben den Arabern, ja noch mehr als durch sie von Boëthius, Priscianus, Cicero, Quintilianus, Augustinus, Isidorus von Sevilla beeinflußt, schreibt dieser Kompilator „Über die Einheit", „Über die (Unsterblichkeit der) Seele" auch in Abhängigkeit von Avencebrol und verwebt das alles in seine Darlegungen über die „Einteilung der Philosophie", die auf ausgesprochen aristotelischem Boden stehen. Und — letztlich — Wilhelm von Auvergne (bis 1249), der reichlich aus dem „Asclepius" des Apulejus und dem „Liber de causis" schöpft, bekämpft doch entschieden die arabischen Emanationstheorien, gegen die er den Begriff Gottes als der freischaffenden ersten Ursache ins Feld führt, während er anderseits mit Augustinus scharf die Bedeutung der inneren Wahrnehmung gegenüber der äußeren, sinnlichen, betont und ihm auch weit ins Gebiet der Mystik folgt. Ebenso wie er sich ihm unter Verzicht auf die Annahme eines besonderen „tätigen Intellektes" darin anschließt, daß er in Gott dem Schöpfer selbst den Urheber der uns angeborenen intelligiblen Formen wie den Anstifter unserer Erkenntnis der obersten Wahrheiten sieht, und demzufolge auch dem von ihm sonst hochgepriesenen „Lebensquell" des Avencebrol gegenüber eine kritische Haltung einnimmt.

Aufgrund eines sehr großen Teiles dieses Materials hat nun Alexander, gleichwie Vinzenz von Beauvais seine allgemeine Enzyklopädie[11*], so zwar nicht die erste[12*], wohl aber eine „Summe der Theologie" verfaßt, in der er zum ersten Male in umfassender Weise die gesamte Philosophie des Aristoteles als Hilfswissenschaft der Theologie benutzt.

Es wäre indes vollkommen verfehlt zu meinen, daß mit diesem übrigens streng orthodoxen und vom Papst empfohlenen Werke der Aristotelismus schon siegreich seinen Einzug in die Scholastik gehalten habe, und daß so bereits das „goldene Zeitalter der mittelalterlichen Philosophie"[13] angebrochen sei. Wohl beginnt das kirchliche Verbot eines großen Teiles des Aristoteles damals schon zu wanken, und wohl zeigt Alexander schon ein tiefer dringendes Verständnis „des" Philosophen (wie er später genannt wurde), als Gundissalinus und Wilhelm von Auvergne. „Stoff und Form", „Potenz und Akt", „Wesenheit und Existenz", „wirkende und Zweckursache", das universale in re als allgemeine Form der Dinge, mit allen diesen vorzüglich durch Aristoteles ausgeprägten Begriffen operiert er im allgemeinen nicht unrichtig in seiner „Summe". Auch wendet er zum ersten Male in einer solchen die auf aristotelischem Grunde[14*] voll ausgebildete Disputationsmethode[15*] folgerichtig an.

Trotzdem gilt, daß er, wie überhaupt die *ältere Franziskanerschule* in der Scholastik, sachlich *immer noch mehr zum „Augustinismus" neigt* als zum „Aristotelismus". „Der eigenartige Versuch, Aristoteles zu rezipieren, ohne augustinisches Lehrgut preiszugeben oder eine Abschwächung und Umdeutung augustinischer Formeln zuzulassen"[16], so hat man die Be-

Digitized by Google

strebungen dieser Schule zusammengefaßt. In der Tat aber war es doch überwältigend viel, was einer wirklich aristotelischen Grundlegung christlich-philosophischer Systeme damals noch widerstrebte: Der Vorrang des Begriffs des Guten vor dem des Wahren und der analoge Primat des Willens gegenüber dem Intellekt in Gott und dem Menschen; die Lehre von der Notwendigkeit unmittelbarer göttlicher Erleuchtung bei gewissen Erkenntnisakten oder von der Erkenntnis in den ewigen Gründen oder Regeln, im ungeschaffenen Licht[17*]; die zwar niederste, aber doch positive Wirklichkeit der ersten Materie unabhängig von jeder substantiellen Formung; das Enthaltensein von Prinzipien oder „samenhaften Gründen (rationes seminales)"[18*] der Dinge in der Materie; die Zusammensetzung auch der geistigen Substanzen aus Stoff und Form; die Vielfältigkeit der substantiellen Formen in den Naturwesen, namentlich im Menschen[19*]; die Individualität der Seele unabhängig von ihrer Verbindung mit dem Leibe; die Identität der Seele mit ihren Kräften und die aktive Erzeugung ihrer Vorstellungsbilder; die Unmöglichkeit der Schöpfung der Welt von Ewigkeit her; die Zustimmung zum ontologischen Gottesbeweis Anselms; — das alles[20] sind Elemente eines im weiteren Sinne[21*] so zu nennenden „Augustinismus", und werden im allgemeinen wohl von allen Lehrern jener älteren Franziskanerschule vertreten. Was außerdem von aristotelischen Momenten übernommen wird, das bleibt daneben zunächst unvermittelt stehen.

So auch bei Alexander, wenn er einen Vorstoß gegen die Lehre von der Identität der Seele mit ihren Kräften und überhaupt den natürlich erfolglosen Versuch einer Verschmelzung der aristotelischen und augustinischen Psychologie unternimmt, oder wenn er, darin den Arabern gegenüber selbständig, sich in der Auffassung des potentiellen und tätigen Intellektes (intellectus possibilis und agens) nur teilweise der eigentlichen Meinung des Aristoteles nähert[22*]. Zwar ist ihm nämlich der schlechthin sogenannte tätige Intellekt nicht wie den Arabern eine von der Seele getrennte Substanz, ein „separater" Intellekt, sondern eine Seeleneigentümlichkeit, und er bezeichnet beide als „Differenzen in der Seele"[23]. Anderseits aber nimmt er doch ebenfalls[24*] für gewisse „übervernünftige Erkenntnisse" eine Erleuchtung durch einen „ersten tätigen Intellekt (i. agens primus)" an: Dieser ist ihm[25], wie bei seinem Schüler Johannes von Rupella (1200—1245) noch deutlicher herauskommt, Gott selbst, und zwar mit Bezug auf „das zu Erkennende, welches den [nur vom gewöhnlichen ‚tätigen' Intellekt aktuierten, ‚natürlichen'] menschlichen Intellekt überschreitet", die Erkenntnis Gottes und des Göttlichen; wogegen die Erkenntnis der seelischen Innen- und der Außenwelt eines solchen „übernatürlichen Lichtes" nicht bedarf.

Daß übrigens Alexander den göttlichen Ursprung auch des (aus Schöpfungsgnade hervorgehenden) gewöhnlichen „tätigen" wie des ganzen Intellektes immer wieder betont, ist bei seinem Augustinismus selbstverständ-

Digitized by Google

lich, und er mündet, sich mit alledem der Gnaden- und mystischen Erleuchtungslehre anpassend, so in augustinisch-eigentümlicher Weise auch in die Ethik ein.

Für diese ist er aber auch sonst mehrfach bedeutend gewesen. Er hat die Lehre vom donum superadditum aufgebracht (daß nämlich der Mensch im Urstande zunächst nur die „Naturgabe" der Vernunft und des Willens, erst nachträglich aber die Gnadengabe der Unterordnung der Begehrlichkeit unter die Vernunft, also die „ursprüngliche Gerechtigkeit", justitia originalis, empfangen habe), und er hat die *Informations-, Habitus- oder Infusionstheorie der Gnade* schon vor Thomas von Aquino gelehrt.

Ihr völliger Sinn wird uns erst später[26*] im Vergleich mit den übrigen Gnadentheorien aufgehen; doch müssen wir schon hier, nicht immer mit Rücksicht auf ihren historischen Ursprung, die für uns hauptsächlich in Betracht kommenden *Gnadenbegriffe*[27] auseinanderlegen, um Vieles von dem Folgenden wenigstens vorläufig verständlich zu machen: 1. *Ungeschaffene* und *geschaffene Gnade* (gratia increata und creata). Erstere ist die göttliche Liebe und ihr Wirken, letztere dagegen — zunächst, müssen wir im Hinblick auf Nr. 2 sagen — der Effekt dieses göttlichen Aktes in der Seele, welcher nach der Informationstheorie als „geschaffener und die Seele informierender habitus" erscheint, durch den der Mensch gut und Gott angenehm wird. Diese Gnade ist also „etwas von Gott kommendes Übernatürliches im Menschen", ein „eingegossener Habitus (h. infusus)", der — wiederum müssen wir wegen Nr. 2 sagen: zunächst (nach Thomas[28*]) im Wesen der Seele, nicht in deren Vermögen ist, eine „habituale Gabe" oder eine „übernatürliche Qualität", die der Seele eingegossen wird, eine „höhere Natur", die ihrerseits als mannigfache Kraft in die Seelenvermögen ausströmt und diese vervollkommnet. Und gerade dieser Begriff der geschaffenen Gnade als der dem Menschen eingeflößten neuen sittlichen Habitualität ist „der" Gnadenbegriff. Der z. B. vom Lombarden behauptete (inspiratorische) Gnadenbegriff, als sei die Gnade schlechthin nichts anderes als die Liebe oder der heilige Geist selbst, wird dadurch abgelehnt. So betrachtet ist die 2. *habituelle* Gnade zugleich *gottgefällig* oder *angenehm machende* Gnade (gratia gratum faciens) und stellt im Menschen das durch die Sünde verloren gegangene donum superadditum wieder her. Von der daneben angenommenen *„umsonst gegebenen* Gnade (gratia gratis data)" i. e. S. aber unterscheidet sie sich wie die habituelle Gnade von der *aktuellen* Gnade. Während nämlich i. w. S. natürlich jede Gnade eine „umsonst d. h. ohne Anspruch auf Gegenleistung gegebene Gnade" ist, bezeichnet dieser Ausdruck frühzeitig jede über das rein Natürliche (durch „Schöpfungsgnade" Gegebene) hinausgehende Regung in der Menschenseele, auch des Nichtchristen, wie etwa die Glaubenssehnsucht des Heiden oder die Regung des Willens zum Guten, also eine allgemeine, zum Heil vorbereitende Gotteswirkung. Weiter soll sie eine „charismatische", in Krankenheilung, Prophetie, übernatürlichem Einblick in die Seele anderer sich äußernde Gabe sein, durch die man jene andern auf das Heil vorzubereiten geschickt wird. Endlich ist sie, im engsten Sinne, die der Eingießung der „angenehm machenden Gnade unmittelbar vorangehende und die Seele für sie disponierende Einwirkung Gottes (und als solche zuerst von Alexander von Hales scharf definiert[29]). Dadurch geht sie freilich auch in gewisse Habitus aus, die des „erworbenen Glaubens", der „unvollkommenen Reue (attritio)", der „knechtischen Furcht" und der „ungeformten Hoffnung", die alle der Vorbereitung auf den Empfang der „angenehm machenden Gnade" dienen; aber dies sind alles nur Wirkungen der „umsonst gegebenen Gnade", die selbst stets ein besonderer, in „Wort", (innerer) „Weckung", „Berufung", „Lockung" zutagetretender Akt Gottes ist, weshalb sie auch, *im Gegensatz zur* bloßen (natürlich ebenfalls gnadenweisen) *„allgemeinen Beeinflussung* (influentia generalis)" durch Gott als *„spezielle Gnade"* bezeichnet wird. Sie tritt von Fall zu Fall ein, ist eine einzelne, vorübergehende Einwirkung Gottes auf die Seele, durch die der Mensch in den Stand gesetzt wird „das

Digitized by Google

Seinige zu tun (facere quod in se est)"[30], damit ihm Gott die „angenehm machende Gnade" nicht versage (eine Funktion, die übrigens von Duns Scotus und andern bereits der „allgemeinen Beeinflussung" zugeschrieben wird, wodurch die „spezielle" Gnade überflüssig würde). Im übrigen aber zerfällt (nach Thomas) **3.** die *habituelle* Gnade in die *„heiligmachende* Gnade (gratia sanctificans)" i. e. S. (während i. w. S. „heiligmachende" und „angenehm machende Gnade" dasselbe sind), sowie die in ihrem Gefolge auftretenden, nicht das Wesen, sondern die Vermögen der Seele informierenden *„theologischen Tugenden"* und *„Gaben des heiligen Geistes"*[31*]; die *aktuelle* dagegen gliedert sich in die *„wirkende* (operans) und *„beistehende* oder *mitwirkende* (cooperans)" oder *„zuvorkommende* (praeveniens)" und *„nachfolgende* (subsequens), je nachdem Gott uns bei rein passivem Verhalten unserseits erst zum Guten bewegt oder (später) die Gnade und unser freier Wille vereint tätig sind; endlich kann die aktuelle Gnade *„zureichende* (sufficiens)" oder „wirksame (efficax)" sein, jenachdem sie bloß Kraft zum guten Werke gibt oder dessen Vollzug mit sich bringt. **4.** Von *Schöpfungs-* und *Erlösungs-* oder *Heilsgnade* war schon zur Genüge die Rede; ebenso versteht es sich, daß **5.** *„äußere* (externa)" und *„innere* (interna)" Gnade sich auf die äußeren Heilsveranstaltungen, bezw. die übernatürlichen Wirkungen Gottes an dem geschaffenen Geiste selbst beziehen. **6.** *„Erste* (prima)" und *„rechtfertigende* (justificans)" und *„heiligmachende* (sanctificans)" Gnade sind eins.

Sodann hat Alexander das „Würdigkeitsverdienst (meritum de condigno)" zuerst scharf vom „Angemessenheitsverdienst (m. de congruo) geschieden, indem er sagt, jenem gebühre unbedingt Lohn, während solcher für dieses nur billigerweise, nicht rechtsverbindlich abfalle[32*]. Ferner geht auf ihn die Erkenntnis zurück, daß in der Erbsünde der Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit als „Schuld" von der Begehrlichkeit als „Strafe" zu scheiden sei. Desgleichen die Gegenüberstellung der „unvollkommenen" und der „vollkommenen" Reue (attritio und contritio) mit der Motivierung, daß jene die Sünde nur als ein Übel „für uns" verabscheut, diese dagegen sie aus reiner Gottesliebe und als Gottesbeleidigung verwirft. Auch vertritt er den Übergang von der fürbittenden zur vollziehenden Lossprechungsformel („der Herr spreche dich los" bezw. „ich spreche dich los") in der Beichte[33*]. Endlich aber hat er — das Wichtigste — als erster eine Theorie der zum Gewissen (conscientia) in Beziehung stehenden *„Synteresis* (syntéresis)", überhaupt eine Gewissenstheorie zu geben versucht und ist damit zum Begründer einer der charakteristischesten Lehren der Scholastik geworden.

Syntéresis hängt mit synterein „beobachten, bewahren" zusammen. Die Stelle, von welcher die scholastischen Erörterungen ausgehen, ist eine dem Kommentar des heiligen Hieronymos über Ezechiel 1, 4 ff. entnommene Glosse, wo die Synteresis als der „Gewissensfunke (scintilla conscientiae)" bezeichnet wird, der auch in Adam nach der Vertreibung aus dem Paradiese nicht erloschen sei, und wodurch wir uns auch als Sünder noch der Sünde bewußt sind. Aus einem gewissen Mißverständnis dieser Stelle — indem man scintilla conscientiae nicht als den „Überrest von Gewissen" sondern als den „Anfacher des Gewissens" auffaßte — ist die scholastische Begriffsscheidung und Überordnung der Synteresis über das Gewissen erwachsen. Ursprünglich (bei Hieronymos) bedeutete aber syntéresis offenbar nur das Gewissen selbst, insofern es als „beobachtende und bewahrende Macht" über den drei (platonischen) Seelenteilen, dem logikón, thymikón und epithymetikón steht.

Um zunächst die Psychologie des Gewissens nach Alexander zu begreifen, genügt es zu wissen[34], daß er mit Aristoteles und Avicenna sinn-

Digitized by Google

liche d. h. an körperliche Organe gebundene, und vernünftige oder rein geistige Kräfte der Seele unterscheidet und diese wie jene in erkennende und bewegende einteilt. Die bewegenden machen zu einer Bewegung oder Tätigkeit geneigt aufgrund der Erkenntnis eines Gutes oder Übels, wodurch ein Begehren oder Verabscheuen in der Seele erweckt wird. Zu den bewegenden Kräften des sinnlichen Seelenteiles gehören gemäß Avicennas Lehre die Phantasie, die sinnliche Urteilskraft (vis aestimativa) sowie die begehrende und widerstrebende Kraft oder nach Augustinus das sinnliche Begehrungsvermögen (Sinnlichkeit, sensualitas). Bezüglich der bewegenden Kräfte des vernünftigen Seelenteiles entscheidet sich Alexander nach Anhörung verschiedener Autoritäten (Johannes Damascenus, Aristoteles, Augustinus, Hieronymos usw.) dahin: Es gibt „befehlende" solche Kräfte (freier Wille und Synteresis), ferner „empfehlende" (höherer und niederer Teil der Vernunft) und „begehrende" (natürliches und auf freier Wahl beruhendes Wollen). Unter ihnen sind Synteresis und freier Wille die mächtigsten und zur Leitung der übrigen Seelenvermögen berufen.

Die Synteresis im besondern ist weder einfach eine Kraft (potentia) der Seele, noch eine Fertigkeit (habitus, hexis), sondern eine fertige Kraft (potentia habitualis), also eine *natürliche Fertigkeit* der Seele, die nicht erst mühsam erworben werden muß. Durch ihre Tätigkeiten erscheint sie zunächst als das Gegenbild der Sinnlichkeit. Flößt nämlich diese dem Willen die Neigung zu den vergänglichen Gütern ein, so tut es die Synteresis hinsichtlich der geistigen und ewigen Güter. Darum gehört sie auch als bewegende Kraft dem höheren Seelenteile an, und zwar als *natürlicher Wille* (voluntas naturalis) *zum sittlich Guten*, im Rahmen des natürlichen Willens überhaupt, aber zugleich im Gegensatz zum überlegt freien Willen (voluntas deliberativa). Sie treibt, so dem Gebiete des Willens innewohnend, den Menschen zum Guten an und mahnt ihn vom Bösen ab. Doch nicht so, daß es bei ihr als einer solchen bewegenden Kraft sein Bewenden hätte. Sie ist vielmehr anderseits das der Seele angeborene Erkenntnislicht (lumen innatum), das den Willen bezüglich des von ihm zu ergreifenden sittlich Guten erleuchtet, und auch als solches ist sie eine natürliche Fertigkeit, *Prinzip der praktischen sittlichen Erkenntnis.* Erst in dieser Zweiheit, von Vernunft *und* Wille als ihrem Subjekt getragen zu sein, ist ihr ganzes Wesen gegeben.

Subjekt der Sünde ist also die Synteresis, die ihrerseits auf Vernunft und Willen basiert, keinesfalls. Nur der „überlegt freie Wille" kann sündigen und den Stand der Gnade einbüßen. Doch ist es denkbar, daß sie bei ihrer Tätigkeit des Erfolges ermangle. Die Seelenerleuchtung, die sie bezweckt, kann durch die Sünde verhindert werden, ihre Abmahnung vom Bösen oder ihre Anregung zum Guten unwirksam bleiben. Dagegen ist es nicht möglich, daß sie, etwa infolge der Sünde, gänzlich ausgelöscht werde, weil sie zum natürlichen Wesensbestande der Seele gehört. In dieser Hinsicht duldet sie keinen Vergleich mit der unordentlichen Begier-

Digitized by Google

lichkeit, dem „Zunder der Sünde (fomes peccati)". Diese ist der Seele unwesentlich (akzidentell), kann darum auch, durch eine außerordentliche Gnade, gänzlich beseitigt werden. Die Synteresis ist also selbst in den Verdammten noch vorhanden und wirksam. Doch ist ihre Wirksamkeit hier, entsprechend dem Zustande der Verdammnis, immerhin beschränkt und abgeändert. Hinneigung zum Guten oder Abscheu vor der Sünde als solcher vermag sie in den Verworfenen nicht hervorzubringen. Sie erregt in ihnen nur ein beständiges Mißfallen an der Sünde wegen der Strafe, von der sie betroffen sind. Oder, mit anderen Worten, sie erhält stets in ihnen das Schuldbewußtsein lebendig, vermöge dessen sie ihre Sünde als Ursache ihrer Verdammnis zu erkennen und schmerzlich zu bedauern genötigt sind. Das ist der „nie sterbende Wurm", das sind die „Gewissensbisse", von denen sie gepeinigt werden.

„Die Gewissensbisse", damit gleitet die Untersuchung ohne weiteres zum *Gewissen* hinüber. Dieses, heißt es, kann als habituelles und als aktuelles Gewissen aufgefaßt werden, deren ersteres sich zum letzteren verhält wie das habituelle Wissen zum aktuellen. Das *habituelle* Gewissen ist die teils vernunft- oder erkenntnismäßige, teils willensmäßige natürliche Gewissensanlage, kurz die *Synteresis* selbst, und zugleich die *höhere* Seite des Gewissens. Denn es ist an sich dem Irrtum ebensowenig zugänglich wie der die Wahrheit unmittelbar ergreifende Verstand (intellectus), und es treibt auch unabänderlich zum Guten an und mahnt stets vom Bösen ab, mag selbst der freie Wahlwille (liberum arbitrium) dem nicht immer folgen: der freie Wahlwille, der als solcher wohl zu unterscheiden ist von dem wirklich „freien Willen", indem dieser als „natürliches Wollen" eben jenem liberum arbitrium oder „überlegt freien Willen (voluntas deliberativa)" gegenübersteht und, sofern „natürliches Wollen des sittlich Guten", ein Teil der Synteresis ist[85*].

Wie nämlich das Schwere stets von der Neigung, sich nach der Tiefe hin zu bewegen, beeinflußt wird, wenngleich es diese Bewegung nicht immer tatsächlich ausführt, so verhält es sich ähnlich mit dem Gewissen. Seine natürliche Tätigkeit besteht darin, daß es den freien Wahlwillen anregt, das Gute zu tun und das Böse zu meiden; es ist aber nicht seine Aufgabe, den Willen zu bestimmten Entschlüssen zu bewegen. Diese sind vielmehr durch dessen eigene, wahlfreie Zustimmung bedingt, und außerdem (das ist das Wichtigste) geschieht jene Anregung nicht unmittelbar durch die Synteresis, sondern sie ist als *aktuelles* Gewissen oder aktuelle Äußerung des habituellen Gewissens jedesmal durch subjektive Vernunfttätigkeiten des Menschen bedingt oder vermittelt. Kommt es also (und das ist stets der Fall) zu einem Gewissensspruch im einzelnen, so ist in diesen ebenfalls stets ein durch subjektive Vernunfttätigkeit vermitteltes Urteil über das zu Tuende oder zu Meidende eingeschlossen, und dieses *kann*, wie die Vernunfttätigkeit überhaupt, *irrig sein*. Darum mag man das aktuelle Gewissen auch als die *niedere* Seite des Gewissens bezeichnen,

Digitized by Google

obzwar auch hier im Falle des Irrtums immer noch gilt: Es ist nicht eigentlich das Gewissen, das irrt, sondern die in den Gewissensspruch eingeschlossene Vernunfterkenntnis. Denn, wie Alexander sehr schön sagt: „Das *Naturgesetz* ist im Herzen eingeschrieben; daher ist es auch etwas Wißbares, das die Erkenntniskraft zur Bewegung leitet je nach dem Begriffe, den jene Kraft von dem zu Erkennenden in sich trägt. Gleichwie nämlich im Wissen das Prinzip des Wissens selbst eingeschlossen ist, so *im Gewissen* das Naturgesetz."[86]

Dieses „Naturgesetz" aber ist wiederum nichts anderes als die Synteresis in der Form des *„natürlichen Sittengesetzes"*, und Alexander gibt darum in seiner Gewissenstheorie auch als erster in der Scholastik, wenngleich es an Ansätzen dazu früher keineswegs gefehlt hat[87*], eine Theorie von *dessen Unveränderlichkeit*[88]. Aber wir haben keine Veranlassung, hierauf noch näher einzugehen. Denn es genügt, hervorzuheben: Die Existenz des natürlichen Sittengesetzes erscheint ihm dadurch gesichert, daß, wie alles Werden und Geschehen durch von Gottes ewigem Gesetze in die Dinge ausgestrahlte immanente Gesetze geleitet wird, so auch der Mensch unter einem solchen ihm innerlich inhärierenden und seiner vernünftigen Natur entsprechenden Gesetze stehe; woraus dann ohneweiteres folge, daß eine sittliche Tat nur zustande kommen könne, wenn sie sich den so gegebenen unerschütterlichen ethischen Prinzipien gemäß vollziehe. Daß er von da aus die Substanz, das innere Wesen, die innere Kraft des Naturgesetzes als unzerstörbar ansehen und die Störungen, Hemmungen und Aufhebungen, denen es anscheinend trotzdem unterliegt, nur auf seine Wirkungen beziehen kann, bei denen es auf die sittliche Betätigung des Gesetzes durch die Menschen mit ankommt, ist klar: Es ist eine Art „modaler" Auffassung der Anwendung des Naturgesetzes, die Alexander hier im Auge hat: Unveränderlich in sich, ist es doch der Modulation fähig in Anwendung auf das ethische Objekt.

Und zwar bringt Alexander in dieser Hinsicht das Naturgesetz insbesondere in enge Verbindung mit der Erbsünde. Denn ist nicht, so fragt er, durch die Erbsünde eine Änderung in den Grundnormen des sittlichen Lebens eingetreten? Anscheinend wohl, da vor dem Sündenfall für alle Menschen wenigstens annähernd Gütergemeinschaft und die gleiche persönliche Freiheit bestand, jetzt aber die „natürliche Ordnung" Privatbesitz und Freiheitsbeschränkung verlangt. Aber beides ist, meint Alexander, doch nur bedingt durch wechselnde Anwendung des höchsten sozialsittlichen Prinzips, daß die Menschen friedlich zusammenleben sollen. D. h., es mußten abgesehen von den unverändert gebliebenen Pflichten des Menschen gegen Gott, wie sie in den drei ersten Geboten des Dekalogs zum Ausdruck kommen, die Pflichten gegen die Mitmenschen genauer abgegrenzt werden, was durch das vierte bis zehnte Gebot geschehen ist. Im Grunde bleibt also das Naturgesetz, welches die aus der verderbten Menschennatur entquellenden Neigungen zum sittlich Schlechten hemmen

Digitized by Google

soll, auch durch die Erbsünde unberührt, und stehen bleibt nur das Rätsel, wie es Gott selbst gelegentlich durch Gebot der Tötung u. dgl. durchbrechen kann. Diese Frage aber glaubt Alexander durch den einfachen Hinweis auf die souveräne Stellung Gottes über allen Gesetzen abtun zu können.

Durch die Lehre Alexanders ist für die nunmehr sich rasch entwickelnden Gewissenstheorien des katholischen Mittelalters der Grundton angegeben, und der (außer Albert d. Gr.) nächste, der Erhebliches dazu beiträgt, ist der große Schüler Alexanders, der Franziskanerordensgeneral und Kardinalbischof Johannes Fidanza, genannt

c) Bonaventura.

Mit seinem Lehrer nimmt dieser (1221—1274)[39*] freilich zunächst an, daß das Gewissen eine den Willen bewegende und leitende Kraft (vis motiva) sei. Auch läßt er gleich ihm die bewegenden Kräfte der Seele aus einem Zusammenwirken des Erkenntnis- und des Begehrungsvermögens hervorgehen. Doch verteilt er dabei die Wirksamkeit dieser beiden Vermögen anders auf Gewissen und Synteresis als Alexander und scheidet so die letzteren schärfer von einander.

Alexander hatte das habituelle Gewissen mit der Synteresis gleichgesetzt und als ihr Subjekt die Vernunft *und* den Willen angesehen. Für Bonaventura ist Subjekt des Gewissens die Vernunft (intellectus) allein. Das Gewissen ist ihm „die Fertigkeit (habitus), die unsern Intellekt vollendet, sofern er praktisch ist oder bei der Handlung (opus) richtunggebend wirkt (dirigit)“[40]. Als solche besitzt es wohl einigermaßen den Charakter eines Beweggrundes (motivum): Es schreibt dem Willen Tätigkeiten vor (dictat), indem es ihm die Regeln des sittlich guten Handelns darbietet. Aber vollends bewegen kann es den Willen nicht. Das kann nur der Wille selbst vermöge „einer gewissen Wärme und eines geistigen Gewichtes (pondus)“, das ihn zur „rechten Liebe“ hinzieht. Genauer: Das Wissen (scientia) ist, sofern es das Gute vorschreibt oder vom Bösen abmahnt oder endlich nach trotzdem begangener Sünde verurteilt und dadurch die „Gewissensbisse“ hervorruft, mit dem Willen und der Handlung verbundenes Wissen oder *Gewissen* (conscientia, Ge-, con-: zusammen, mit-), und dieses *rührt* somit rein *vom Intellekt her.* Dagegen befindet sich jetzt die *Synteresis* als eben „jenes Gewicht des Willens oder der Wille mit jenem Gewicht“, kurz die beständige „natürliche Willensneigung zum sittlich Guten“ *ganz auf der Seite des Willens.* Die volle sittliche Bewegungskraft der Seele aber ergibt sich erst aus dem Zusammenwirken der beiden: Gewissen und Synteresis.

Ferner stimmt Bonaventura mit Alexander nicht darin überein, daß das *Gewissen* nur als aktuelles irrtumsfähig sei. Er unterscheidet vielmehr so: Insofern die allgemeinsten sittlichen Grundsätze, wie z. B. „was du nicht willst, daß dir geschehe, das tu auch keinem andern“, oder „man

Digitized by Google

muß Gott gehorchen", den Gegenstand des Gewissens bilden, ist es eine dem Menschen angeborene Fertigkeit. Jedoch nicht derart, daß die Begriffe oder Ideen, die den Inhalt jener Grundsätze ausmachen, angeboren wären. Sondern es ist nur deshalb „angeborene Fähigkeit", weil das natürliche Vernunftlicht ausreicht, um jene Grundsätze unmittelbar und mit Evidenz zu erkennen, sobald die entsprechenden Begriffe aufgrund äußerer oder innerer Erfahrung gewonnen sind. Und insofern ist die Vernunft, demnach auch das Gewissen, dem Irrtum nicht unterworfen. Es gibt indes noch viele spezielle sittliche Vorschriften, die der Mensch nur durch Belehrung oder eigene vergleichende und unterscheidende Vernunfttätigkeit gewinnen kann. Diese gehören zur „erworbenen" Erkenntnis, das Gewissen ist mit Bezug auf sie nicht mehr eine „natürliche", sondern eine „erworbene Fertigkeit (habitus acquisitus)". Und es ist insofern, da es sich in dieser Erkenntnis „mit den Akten der überlegenden Vernunft mischt"[41], irrtumsfähig. Soweit also Habitus der allgemeinen sittlich-prinzipiellen Erkenntnis, ist das Gewissen unfehlbar, soweit dagegen Habitus der speziellen solchen Erkenntnis, fehlbar. Ja Bonaventura kennt gar kein aktuelles Gewissen im Sinne Alexanders, sondern nur Aktuierung des, sei es irrtumsunfähigen, sei es irrtumsfähigen habituellen Gewissens[42].

Demgemäß verhält sich, was er über Ursprung und verpflichtende Kraft des Gewissens sagt. Das Gewissen hat seinen letzten Grund in Gott selbst als dem Urheber der sittlichen Ordnung. Es waltet im Menschen „als Gottes Herold und Bote"[43]; im Namen Gottes erteilt es seine Befehle. Darum ist es eine Verachtung Gottes, wenn der Mensch gegen sein Gewissen handelt. Er widerspricht dann dem göttlichen Gesetze oder doch dem, wovon er bei irrigem Gewissen glaubt, daß es Gottes Gesetz sei. Denn der Satz, daß alles, was gegen das Gewissen geschieht, dem Menschen zur Sünde gereiche, gilt selbst für diesen äußersten Fall. Nur verpflichtet dieser obendrein zu einer wiederum gewissenhaften Prüfung. Befiehlt oder verbietet nämlich das Gewissen irrigerweise etwas dem sonst bekannten göttlichen Gesetze Widersprechendes, so hat man das irrige Gewissen zu berichtigen, bevor man sich zum Handeln entschließt. Wer dies verabsäumte, würde sich ebenso durch Befolgung wie durch Nichtbeachtung des irrigen Gewissensspruches versündigen: Im ersteren Falle würde er tun, was objektiv sündhaft ist und als solches auch irgendwie erkannt wird, im letzteren, was er, solange eben der Irrtum dauert, als dem göttlichen Gesetze widersprechend ansieht; in beiden Fällen wäre seine die Handlung bestimmende Absicht und Gesinnung sündhaft.

Wie nun aber — womit die Frage sich wieder um die *Synteresis* dreht —, wenn das Gewissen irrig bleibt, und jene darum tatsächlich von dem abmahnt, was wirklich gut ist? Auch dann, meint Bonaventura, ist die Synteresis an dem Gewissensirrtum nicht so beteiligt, daß sie selbst zu etwas Bösem als solchem antriebe oder von etwas Gutem als solchem ab-

Digitized by Google

mahnte. Und zwar, weil es gar nicht Aufgabe der Synteresis ist, das sittlich Gute und Böse als solches zu unterscheiden und in jedem Einzelfalle zu erkennen. Vielmehr sind die einzelnen Regungen der Synteresis jedesmal durch das vorausgehende Urteil des Gewissens bedingt, wie ja überhaupt gilt: „Ohne Gedanken kein Wille: was wir nicht erkennen, vermögen wir nicht zu wollen. Damit die Bewegung des Willens entsteht, muß ein Akt der Vernunft vorausgehen, der dem Willen befiehlt, etwas zu wollen."[44] Die Aufgabe und wesentliche Unverletzlichkeit der Synteresis besteht also darin, daß sie ausnahmslos zu dem ihr zuvor vom Gewissen bezw. der Vernunft vorgestellten Guten antreibt und von dem ihr vorgestellten Bösen abmahnt. Dieses allgemeine Gesetz verleugnet sie auch da nicht, wo das Gewissen irrigerweise das Gute als böse ansieht, und umgekehrt. Sie betätigt sich nie als Antrieb oder natürliche Neigung zur Sünde als solcher; wie sie auch nach geschehener bezw. erkannter Sünde nicht davon abläßt, ihr mittelst des Schuldgefühls zu widerstreben. Auf diese wesentliche Unverderblichkeit der Synteresis weist die hieronymische Glosse[45*] hin, indem sie sie dem Adler vergleicht. Sie schwebt gleichsam hoch erhaben über den anderen Seelenkräften, indem sie in deren Verirrungen sich nicht verstricken läßt. Ferner lehrt die Erfahrung, daß selbst in den sittlich verkommensten Menschen die Synteresis noch einigermaßen gegen das Böse „murrt". Könnte auch sie der Sündenverderbnis verfallen, so würde unter Umständen die Seele ihre sittliche Rechtbeschaffenheit ganz und gar einbüßen, für das sittlich Gute schlechthin unempfänglich werden. Dann wäre kein Einfluß der Gnade, keine Bekehrung des Sünders mehr möglich. Diese Annahme widerspricht aber der Glaubenswahrheit, daß jedem Sünder die Hoffnung des Heiles hienieden bis zum Tode verbleibt. Denn dies setzt voraus, daß in jedem und unter allen Verhältnissen irgend ein Rest sittlich guten Willens sich finde. Und das ist eben die Synteresis oder die dem Willen natürliche Neigung zum sittlich Guten, die als solche in der Seele tief eingewurzelt jedem Zerstörungsversuche standhält.

Der Satz „damit die Bewegung des Willens entsteht, muß ein Akt der Vernunft vorausgehen, der dem Willen befiehlt, etwas zu wollen" besagt nichts gegen die Freiheit des Willens. Das wird aus anderen Bonaventurastellen klar[46]. „Befehlen", „antreiben", „verbieten", selbst „hindern" ist dem Willen gegenüber kein Zwang. Er kann sich ja trotz Befehl usw. immer noch aus eigener Macht zustimmend oder aber ablehnend verhalten. Und nur in dieser Unabhängkeit von der „Zwang" genannten Notwendigkeit besteht auch für Bonaventura wie schon für Anselm, Bernhard und andere von ihm als Autoritäten dafür angerufene „Heilige" die Freiheit des Willens, die übrigens für ihn, wegen des Zusammenhanges von Wille und Vernunft, eine Fähigkeit beider und eben darum liberum arbitrium oder Wahlfreiheit ist:

Digitized by Google

„Das liberum arbitrium ist eine Fähigkeit (facultas) zweier Vermögen, indem darin die Vernunft (ratio) sich als die Materie verhält, aufgrund deren nach dem Wink und Befehl des Willens (voluntas) entschieden wird."[47] Der Wille entscheidet also darin, auch der Vernunft gegenüber, vollauf „aus eigener Befehls- und Herrschermacht (ex sui ipsius imperio et dominio)"[48].

Hingegen besteht die Willensfreiheit *nicht* in der *Abwesenheit der „Unabänderlichkeit"* genannten Notwendigkeit. Wenn der Wille „unabänderlich" auf ein Objekt gerichtet, also der Akt des Willens „in sich notwendig" ist, so hebt dies seine Freiheit nicht auf. Im Gegenteil, es kann dadurch erst entstehen, was schon Augustinus als „letzte" oder höchste Willensfreiheit bezeichnet hat[49*], die Freiheit des Nicht-Sündigenkönnens, die zugleich die ewige Glückseligkeit im Gefolge hat.

Die Entscheidung bleibt also in allen Gewissensfragen doch immer auf der Willensseite liegen, und hier ist es wieder die Synteresis, vermöge deren sich der Wille unabänderlich (determinate) zur Sündlosigkeit und somit ewigen Glückseligkeit neigt. Schon daraus begreift sich wohl, wie Bonaventura den Gedanken, daß die Synteresis dem Adler gleiche, für einen Mystiker nüchtern noch so ausdrücken kann: „Es gibt sechs Stufen der Seelenkräfte, durch die wir vom Niedersten zum Höchsten, vom Äußersten zum Innersten, vom Zeitlichen zum Ewigen emporsteigen, nämlich: die Sinne[50*], die Einbildungskraft[51*], die Vernunft[52*], der Intellekt[53*], die Intelligenz[54*], die *Spitze des Geistes* (acies mentis)[55*] oder der Funke (scintilla) der Synteresis."[56] Noch besser aber begreift es sich, wenn man sich klar macht, was denn eigentlich nach Bonaventura das *wahrhaft Gute* ist, als dessen stetige, unabänderliche, willenskräftig-freie Bewahrerin zufolge allem Bisherigen die Synteresis erscheint. Denn, wie schon Aristoteles gesagt hat: „Mit der Erklärung, die Glückseligkeit sei das höchste Gut [und als Gewolltes zugleich das wahrhaft Gute], ist vielleicht nichts weiter behauptet, als was jedermann zugibt. Was verlangt wird, ist vielmehr, daß noch deutlicher angegeben werde, was sie ist."[57]

Nun hat Aristoteles, wie bekannt[58*], das höchste Gut in das reine Erkennen, das Erkennen um seiner selbst willen, gesetzt, und etwas Analoges werden wir bei Bonaventura finden. Zuvor aber müssen wir wissen, worin nach ihm das Gute und Böse d. h. sittlich zu Billigende und zu Mißbilligende in den menschlichen Handlungen besteht, und worin er überhaupt die jeweilig im Gewissen vorgestellte Norm des sittlichen Handelns erblickt.

Bonaventura unterscheidet in dieser Hinsicht[59] zunächst eine „natürliche" und eine „sittliche" Güte. Jene ist die wesentliche Güte, die eins ist mit dem Seienden; sie findet sich in jeder Handlung, insofern sie vollendet ist, und läßt daher keinen Gegensatz des Bösen zu. Die sittliche Güte dagegen, die auf dem freien Willen (liberum arbitrium) beruht, läßt einen solchen Gegensatz zu, und zwar in dreifacher Weise, denn das „vollkommene Gute (bonum perfectum)" ist die auf Objekt, Umständen und Zweck beruhende Güte einer Handlung.

Digitized by Google

So wird z. B.[60] das Nehmen zum guten Werk, sobald man etwas von seinem Eigentum nimmt, um es einem Bedürftigen zu schenken; es wird zum Stehlen, sobald man etwas für sich nimmt, was einem nicht gehört: das *Objekt* bestimmt die Handlung der Art nach (ex genere). Ferner heißt es schon bei Aristoteles: „Der Tugendhafte wirkt, wenn es sich gebührt und in welcher Weise es sich gebührt und nach anderen Umständen"[61], also gilt vom Lasterhaften das Gegenteil: er wirkt, wann, wie, usw., es sich nicht schickt. Und so sind gemäß den *Umständen* die menschlichen Handlungen gut oder böse (man muß z. B. zur rechten Zeit Almosen geben und es bei Verdacht von Mißbrauch unterlassen). Endlich: Das Gute, das jemand erreichen will, ist (ebenfalls schon nach Aristoteles[62*]) nicht immer ein wahrhaftiges Gut, sondern manchmal ist es ein wahres und manchmal ein Scheingut; daher folgt aus dem *Zweck* das Gute bezw. Böse in der Handlung.

Treffen also passendes Objekt, passende Umstände und guter Zweck zusammen, so wird die Handlung vollkommen gut. Wann aber sind diese passend und gut? Welches ist der Maßstab hierfür? Darauf antwortet Bonaventura klar und eindeutig. Er sieht das Gute und Böse einer Handlung und aller zu ihr gehörigen Stücke in ihrem Verhältnis zum letzten Ziel des Menschen: das Gute in der Hinordnung auf dies Ziel, das Böse in der Hinordnung auf einen Zweck, der dem letzten Ziel des Menschen widerspricht. Ihm ist nicht die menschliche Natur oder Vernunft der Maßstab für das Gute und Böse, sondern direkt das Verhältnis der Handlung zu Gott oder zu der Glückseligkeit, die der Mensch in Gott finden soll. In Bezug auf das Objekt und die Umstände der menschlichen Handlungen hat er das nicht besonders dargelegt, aber das Ganze einer Handlung und insbesondere der Zweck sind ihm zufolge nur gut, wenn sie auf Gott, eben das letzte Ziel, hingeordnet sind. Bonaventura lehrt nämlich, daß zwar ein guter Zweck allein eine Handlung noch nicht gut, daß aber ein böser Zweck sie immer böse macht und der nächste Zweck einer Handlung nur gut ist, wenn er nicht bloß auf Gott hinordenbar, sondern tatsächlich auf ihn hingeordnet ist.

Besteht somit für den „Doctor seraphicus" das wahrhaft Gute oder Gute schlechthin der menschlichen Handlungen allgemein in der *Hinordnung auf Gott als das letzte Ziel*, so heißt dies insbesondere mit Bezug auf den Zweck, daß der gute Wille stets nur *einen Hauptzweck* haben könne. Denn, wenn der Wille mehrere Zwecke verfolgt, so sind, sagt er, drei Fälle möglich. Entweder er verfolgt den Nebenzweck wegen des Hauptzweckes, und dann ist der Wille gut. Oder er verfolgt neben dem Hauptzweck einen Nebenzweck, der an sich nicht böse ist, aber ohne ihn auf den Hauptzweck zu beziehen; dann ist der Wille nicht mehr gut, sondern sündigt läßlich. Oder endlich er verfolgt neben dem Hauptzweck einen anderen Zweck, der nicht mit jenem vereinbar ist und der selbst zum Hauptzweck wird; das ist Sache des bösen Willens, denn es heißt zweien Herren dienen und ist Todsünde.

Bonaventura erläutert dies durch das Beispiel von jemand, der zur Kirche geht, um Gott zu ehren, und zugleich um eine Belohnung dafür zu erhalten. Der erste Fall liegt vor, wenn er den Lohn nur empfangen will, um ihn den Armen auszuteilen oder sonstwie Gott zu ehren; der zweite, wenn er nebenbei einen Gewinn haben will, ohne das zum Hauptzweck

Digitized by Google

zu machen; der dritte, wenn er zwar Gott ehren will, aber zugleich aus Geldgier Gewinn dabei sucht. — Daß übrigens nach Bonaventura der *böse Wille* überhaupt nicht, wie der gute, nur ein Ziel, sondern *vielerlei Ziele* hat, sei hier nur nebenbei erwähnt. Ebenso, daß er den Grund hierfür in zweierlei findet: einerseits in der Unvollkommenheit der begehrlichen Liebe, die nur das Ihre sucht, nicht das gemeinsame Gut, und anderseits in der Unvollkommenheit der begehrbaren Dinge, indem die einzelnen Leidenschaften auf verschiedene Güter gerichtet sind, die nicht in einer geschaffenen Sache vereinigt sein können.

Der gute Wille kann also nur in der Weise zwei Zwecke verfolgen, daß der eine Hauptzweck ist und der andere diesem untergeordnet, bloß Mittel zu seiner Erreichung. Als einzigen Hauptzweck des guten Willens aber stellt Bonaventura die *Liebe Gottes* (caritas) hin, und zwar in Anlehnung an Petrus Lombardus, der dabei der Lehre des Apostels Paulus und des Augustinus folge. Denn obwohl auch Gott oder die Seligkeit oder Christus das Ziel des guten Willens genannt werden könne, so habe doch der „Sentenzenmeister" recht, die Liebe als solches zu bezeichnen, weil dieser die volle Bedeutung des Endzweckes zukomme. Es sei nämlich eine dreifache caritas zu unterscheiden: die ungeschaffene, die eins ist mit Gott, in welcher der Wille ausruht; die geschaffene, aber vollkommene, also jenseitige, durch die der Wille seine absolute Ruhe in Gott findet; endlich die beginnende Liebe, durch die der Wille im gegenwärtigen Leben seine relative Ruhe in Gott findet. Und Bonaventura beweist dies noch mit folgendem philosophischen Argument: „Jeder gute Wille ist darauf hingeordnet, daß der Mensch Gottes genieße (frui), und darauf, daß er Gott besitze (habere); aber wir genießen Gottes und besitzen ihn nur durch die Liebe. Folglich ist die Liebe (caritas) haben nichts anderes als Gott haben; wenn also jeder gute Wille darauf gerichtet ist, Gott zu haben, so scheint es, daß das Ziel jedes guten Willens die Liebe selbst ist."[63]

Reine Gottesliebe (caritas) um ihrer selbst willen ist also nach Bonaventura der letzte Willenszweck des Menschen und als solcher das wahrhaft Gute. Aber es läßt sich ebensowohl mit ihm sagen: „Die caritas ist die Form oder vervollkommnende Fertigkeit (habitus perfectivus) des Willens im sittlichen Sein (in esse moris)"[64]. Und damit ist zugleich unmittelbar wieder die sittliche Aufgabe gestellt. Um gut zu sein, heißt es nämlich weiter[65], muß der menschliche Wille mit dem göttlichen hinsichtlich des Willensgrundes gleichförmig sein, d. h. wir müssen alles aus Liebe zu ihm wollen. Doch ist hier ein Unterschied zwischen affirmativen und negativen Geboten. Nur die letzteren, also die verbietenden, verpflichten immer und in jedem Augenblick; die ersteren, die gebietenden, zwar auch dauernd, aber nur dann und wann. Kurz, wir sind gehalten, das Böse stets aus Liebe zu Gott zu meiden; das Gute aber haben wir aus Liebe zu Gott nur insoweit zu tun, daß wir in Angemessenheit an Zeit und Ort, insbesondere wenn Gott uns durch innere Einsprechung wo nicht äußere Ermahnung dazu auffordert, einen Liebesakt erwecken, oder aber, falls wir die caritas nicht haben, sie wieder zu erlangen suchen. Vollends aber

Digitized by Google

sind wir nicht verpflichtet, unseren Willen dem göttlichen materiell gleichförmig zu machen, d. h. mit Bezug auf jeden beliebigen Gegenstand des Wollens, sondern nur in dem, was uns Gott als seinen absoluten Willen bekanntgibt und was substantiell die Heilsordnung ausmacht, also seine *Gebote.*

Diese aber können, sofern *aus Gottesliebe*, also im Hinblick auf das höchste Gut, *nicht ohne die heiligmachende Gnade* (gratia gratum faciens[66*]) erfüllt werden. Zwar gibt es ja, und sogar zweierlei sittlich Gutes, das vom liberum arbitrium ohne diese Gnade gewirkt werden kann: „auf das letzte Ziel bloß hinordenbare", nicht absichtlich darauf hingeordnete Handlungen aus rein natürlichen, freilich ebenfalls durch die Schöpfungsgnade bedingten Kräften des freien Willens[67*], und zweitens Handlungen, die ohne Liebe jedoch in rechter Absicht und unter Mitwirkung der „beistehenden", den freien Willen dazu erleuchtenden, lenkenden und anspornenden Gnade (gratia gratis data[68*]) vollbracht werden. Doch sind von diesen Handlungen die ersteren gar nicht, die letzteren nur de congruo[69*] zur Seligkeit verdienstlich; mit voll (de condigno[70*]) verdienstlichen und darum *vollsittlichen* Handlungen hat man es erst zu tun, wenn dem freien Willen, der dadurch die Fähigkeit zum Handeln aus Gottesliebe erlangt, die Hilfe der heiligmachenden Gnade zuteil wird.

Die Sache steht also nun für den Christen — nur an ihn denkt Bonaventura zunächst — so. Durch die Taufe ist er im Stande der heiligmachenden Gnade. Er hat sich darin zu erhalten oder, durch Todsünde daraus gefallen, wieder hinein zu streben, wenn er als vollsittlich und damit seligkeitsfähig gelten will. Das kann er aber nur, wenn er, abgesehen von indifferentem Handeln, das weder gut noch böse ist[71*], sich bei jeder Handlung von der *Synteresis* leiten läßt, die „sich zum Gewissen verhält wie die Liebe zum Glauben"[72] und als geistiges Gewicht schon von Natur unfehlbar zur rechten Liebe hinzieht.

Zur *rechten Liebe*, die nicht nur die Gottes- sondern auch die Nächsten- bis zur Feindes-, die Engel- und die wohlgeordnete Selbstliebe einschließt, kurz deren Objekt alles umfaßt, was selig und der Seligkeit fähig ist (ausgeschlossen bleiben von ihr nur die vernunftlosen Geschöpfe, weil sie der Seligkeit nicht teilhaftig werden können, sowie die bösen Menschen, die Verdammten und die Dämonen, jedoch nur rücksichtlich ihrer Schuld und Bosheit, nicht ihrer Natur nach). Im übrigen unterscheidet Bonaventura mit Augustinus durchaus zwischen der *Liebe des Genusses* (dilectio fruitionis), mit der Gott, und er allein, seiner selbst wegen geliebt wird, und der *Liebe des Gebrauches*, die den Dingen zukommt, welche nicht um ihrer selbst willen, sondern nur wegen ihres Nutzens für Erlangung des höchsten Gutes geliebt werden. Was die geordnete *Selbstliebe* angeht, so sagt Bonaventura, das eigene Wohl d. h. Seelenheil müsse dem des Nächsten vorgehen, denn nur so sei man imstande, auch dieses zu fördern.

Darin also, in jenem Hinziehen zur rechten Liebe, zeigt sich die große, ja überragende Bedeutung der Synteresis für die i. e. S. sogenannte *ethische Entwicklung.* Und sie darf in diesem Sinne von Bonaventura wohl als die „Spitze des Geistes" und der „Funke" bezeichnet werden, der den

Digitized by Google

Willen sozusagen entzündet oder entflammt zu den vom Gewissen geforderten Bewegungen.

Doch ist damit ihre Bedeutung nicht erschöpft. Die Stelle, an der sie Bonaventura die „Spitze des Geistes" nennt[78*], findet sich in seinem mystischen Hauptwerke, dem „Wegweiser des Geistes zu Gott"[74*], und danach bemißt sich ihr Wert über das i. e. S. ethische Gebiet hinaus. Bonaventura will nämlich mit jener Bezeichnung offenbar sagen: Die Synteresis ist die einzige unter den natürlichen Seelenkräften, die die Vorbedingung auch für den *mystischen Aufstieg* zu bieten vermag, d. h. die Erhaltung in der heiligmachenden Gnade. Denn ohne diese und ihre fortwährende Steigerung in der Kontemplation geht es für diesen Aufstieg und damit für die *Entwicklung des höheren, kontemplativen Lebens* in keinem Falle ab.

Wie sollte auch ohne eine solche Gnadenhilfe der Übergang von der sinnlich-imaginativen cogitatio und rational-diskursiven meditatio zur intuitiven Kontemplation[75*] und selbst nur der erste Schritt in dieser möglich sein! Noch so eindringliche Meditation, noch so heiliger Wandel, noch so andächtiges und inbrünstiges Gebet können aus sich allein nicht dazu helfen; mag auch das Gebet mit Recht als „die Mutter und der Urquell der Erhebung zu Gott" erscheinen (was es übrigens doch nur ist, indem „der göttliche Beistand die aus demütigem Herzen und fromm Betenden begleitet"[76]). Da doch schon[77] die erste der sechs Kontemplationsstufen, auf welcher der kontemplative Geist Gott nur „durch" den Spiegel seiner Spur in der Sinnenwelt betrachtet, einen gewaltigen Aufschwung zeigt: Gewicht, Zahl, Maß erscheinen allenthalben in dieser Welt; die göttliche Macht, Weisheit und Güte offenbart sich so und außerdem in der stetigen Abstufung der Dinge nach Graden ihres Seins und ihrer Vollkommenheit; die Welt hat einen Ursprung ihres Seins, ihr zeitliches Dasein schreitet fort nach den drei Perioden des Naturgesetzes, des geschriebenen Gesetzes und der Gnade; sie wird ein Ende haben mit dem letzten Gericht, so zwar, daß sich wiederum im Ursprung der Welt die göttliche Macht offenbart, in ihrem geordneten Verlauf seine weise Vorsehung, in ihrem Ende die göttliche Gerechtigkeit; — all das schaut der Geist schon auf dieser Stufe.

Und weiter die übrigen Stufen: die zweite, da der Geist die äußere Welt als Makrokosmos in ihrem Verhältnis zum Mikrokosmos, dem Menschen, betrachtet; die dritte, da er sich von der Außenwelt zurückzieht und sich in sich selbst versenkt; die vierte, da er in sich selbst als in dem Bilde Gottes Gott schaut; die fünfte, da er das göttliche Sein nach seiner Wesenheit, und die sechste, da er das dreipersönliche Leben Gottes betrachtet; — wie wären sie zu ersteigen ohne jene Gnade! Und vollends, was noch folgt, wie wäre es zu erreichen ohne sie!

Es wird nicht überflüssig sein, auch noch diese weiteren Stufen gleich der ersten im Sinne Bonaventuras etwas näher zu betrachten:

Digitized by Google

Auf der zweiten Stufe sieht der kontemplative Geist, Gott „im" Spiegel seiner Spur in der Sinnenwelt betrachtend, wie die sinnliche Spezies als Ähnlichkeit des äußeren Gegenstandes in dem Sinne erzeugt wird; dadurch wird er zur Betrachtung der ewigen Erzeugung des Sohnes Gottes als des Gleichbildes des Vaters hingeleitet. Wendet er ferner den Blick auf den Genuß, den die Schönheit der Sinnenerscheinung in ihm erzeugt, so leitet ihn das hin zur Erkenntnis der unendlichen Schönheit des Gleichbildes des göttlichen Vaters und der unendlichen Glückseligkeit, die der Vater im Sohne und der Sohn im Vater genießt. Reflektiert er endlich auf das Urteil, das der Geist über die erscheinenden Gegenstände fällt, so ist ihm dies der Fingerzeig auf das göttliche Wort als auf die *göttliche Vernunft*, als auf *die unveränderliche und untrügliche Regel aller Wahrheit*, nach der wir über alles urteilen.

Auf der dritten Stufe erblickt der Geist, Gott „durch" sein Abbild (d. h. den Menschengeist) erkennend, in sich selbst drei wesentliche Kräfte: das Gedächtnis, den Verstand (intellectus) und den Willen, und ist sich bewußt der Fähigkeit dieser Kräfte. Er sieht das Gedächtnis Vergangenes behalten, Gegenwärtiges aufnehmen, Künftiges voraussehen, einfache Grundbegriffe in sich schließen, die obersten Wissenschaftsprinzipien in sich fassen. Und er kommt dadurch zur Erkenntnis der göttlichen Ewigkeit, die alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige als reine Gegenwart in sich hat; ferner, daß er Erkenntnisformen auch ohne die Sinne von einem höheren Wesen von oben herab erhält; endlich, daß *ihm ein unveränderliches göttliches Licht unmittelbar leuchtet, vermittelst dessen und in dem er die unveränderlichen Wahrheiten erkennt.* Ebendahin führt ihn die Betrachtung der Verstandestätigkeit, die sich in der Bildung von Begriffen, Sätzen und Schlußfolgerungen vollzieht: Sie läßt es als unmöglich erscheinen, daß Definitionen ohne Auflösung in die höchsten Begriffe, zuletzt den Begriff des Seins und des reinsten, realsten und vollkommensten Wesens gebildet werden, im Lichte des göttlichen Wortes, das da ist eben jenes in sich notwendige und unveränderliche Wahrheitslicht. Und schließlich die Willenstätigkeit: Vor der Wahl wird ein Objekt als das bessere und vorzüglichere beurteilt, es kann aber dies sein nur durch die Ähnlichkeit mit dem Besten und Vollkommensten. Die Erkenntnis des höchsten Gutes muß also unserem Geiste vor aller anderen Erkenntnis eingeprägt sein, und so wird also der Geist auch durch die Betrachtung seiner Willenstätigkeit zu Gott hingeleitet. Und zwar um so mehr, als auch der Gedanke eines Gesetzes über unserem Geiste dahin führt: Urteilen wir über unseren eigenen Geist nach einem Gesetze, so kann es nur das *ewige Gesetz Gottes* sein, der endlich als höchstes Gut auch die Bedingung des letzten Willenszweckes, der Glückseligkeit, ist. Außerdem aber ist es ein klarer Hinweis auf die göttliche Dreieinigkeit, wenn dem Geiste auf dieser Stufe die Intelligenz aus dem Gedächtnis gleichsam als dessen Sohn entspringt und aus beiden die Liebe gleich als das sie verknüpfende Band hervorgeht.

Auf der vierten Stufe schaut der Geist, bekleidet mit den drei übernatürlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, Gott in sich selbst als „in" dem Abbilde Gottes. Durch diese Tugenden gereinigt, erleuchtet und vervollkommnet, wird er der geistigen Sinne wieder teilhaftig (die durch den Sündenfall verloren waren), des geistigen Gesichtssinnes, um den Glanz des göttlichen Lichtes zu schauen, des geistigen Gehörsinnes, um dem göttlichen Worte zu lauschen, des geistigen Geruchssinnes, um die Inspiration des göttlichen Wortes gleichsam in sich einzuziehen, des geistigen Geschmacks- und Tastsinnes, um in unerschöpflicher Liebe zu Gott die göttliche Wonne zu kosten und zu fühlen, — nicht mehr in Vernunftbetrachtung, sondern in den Tiefen des Affektes, aus dem Andacht, Bewunderung, Jubel und schließlich wenigstens die Anlage zur mystischen Entrückung erwächst.

Will der Geist, auf der fünften Stufe, das göttliche Sein nach seiner Wesenheit, nun nicht mehr im Spiegel, sondern nach seiner lauteren Wirklichkeit erfassen, dann heftet er seinen Blick auf das reine Sein. Dieses kann er nicht denken als nicht seiend, denn es leuchtet seiner Erkenntnis nur auf durch Entfernung alles Nichtseins, wie er den Gedanken des Nichts nur erfassen kann durch Entfernung alles Seins. Fragen wir aber nun, welches von beiden das Ersterkannte sei, so ist es unzweifelhaft, daß das Nichtsein, weil es eben die Negation des Seins ist, nur durch das Sein erkannt zu werden vermöge. Dieses ersterkannte Sein dürfen wir aber nicht auffassen als ein Sein der Potenz nach, oder als ein beschränktes Sein;

Digitized by Google

denn ein solches trägt doch schon wieder eine Negation in sich, die vom ersterkannten Sein auszuschließen ist. Wir müssen es also fassen als das absolut wirkliche, unbeschränkte Sein, und dieses ist kein anderes als das göttliche Sein. Hat nun aber der Geist das reine und absolute göttliche Sein in seiner Reinheit und Absolutheit erfaßt, so kann er seine Betrachtung darüber weiter ausdehnen. Er findet darin ein unerschöpfliches Meer der Erkenntnis. Das göttliche Sein ist nie zu denken als nichtseiend; es ist also ewig und unvergänglich; es ist frei von jeder Potentialität, absolute Wirklichkeit; es kann nicht gedacht werden als beursacht: es ist das erste und notwendige Sein; es ist ohne allen Mangel, die absolute Vollkommenheit; es ist absolut einfach und unveränderlich; es erfüllt alle Dauer und ist zugleich deren Mittelpunkt und Umkreis; es ist ganz in allem und ganz außer allem; es ist in allem, aber nicht eingeschlossen; es ist außer allem, aber nicht ausgeschlossen; es ist die intelligible Sphäre, deren Mittelpunkt überall, deren Umkreis nirgends ist. Auf solche Weise verbreitet sich also die Betrachtung über das Wesen Gottes und seine Eigenschaften, und indem sie diese zu erforschen sucht, erweitert sich der Gesichtskreis des Geistes immer mehr, ohne je die Fülle des göttlichen Seins zu erschöpfen.

Auf der sechsten Stufe faßt der Geist nicht mehr das absolute Sein Gottes ins Auge, sondern betrachtet Gott als die absolute Güte. Im Begriffe des Guten aber liegt es, daß es sich ergieße, daß es sich mitteile und zwar nach seiner ganzen Fülle. So wird die Betrachtung von selbst hingeleitet auf die ewige Selbstmitteilung Gottes in der Erzeugung des Sohnes und der Hauchung des heiligen Geistes. Von diesem Standpunkte aus dringt der menschliche Geist immer weiter vor in der Kontemplation dieses unaussprechlichen Geheimnisses und verfolgt in Gedanken dessen besondere Momente; aber freilich mit dem Bewußtsein, daß er es niemals gänzlich zu begreifen vermöge. Darum: „Wenn du dies betrachtest, sieh zu, daß du dich nicht vermessest, das Unbegreifliche zu begreifen“[78]. — Aber das ist noch nicht das Ende:

„Über der Bundeslade stand im Allerheiligsten des alten Tempels das Propitiatorium, der Sitz Gottes. Auf die sechs Tage der Schöpfung folgte der Tag der Ruhe. So muß auch dem menschlichen Geiste der Tag der Ruhe anbrechen, wenn er die höchste Stufe der Kontemplation erstiegen hat. Dies geschieht in der Entrückung des Geistes, in der *Ekstase*. Der Geist erhebt sich im Fluge der Kontemplation über sich selbst, er kommt außer sich, er wird entrückt. Die Türe zu dieser Stufe des mystischen Lebens ist Christus. Er ist das Propitiatorium, welches über der Bundeslade sich erhebt; in ihm glänzt Gott, in ihm taucht der Geist ganz in das Meer des göttlichen Lichtes ein. Das Feuer der Andacht, der Bewunderung, des Jubels, welches im Innern des Geistes brennt[79*], schlägt über in die helle Flamme der Entzückung. Da entschlägt sich der Geist aller sinnlichen und intellektuellen Erkenntnistätigkeit, da erhebt er sich über alles Sinnliche und Übersinnliche, über alles Seiende und Nichtseiende, und indem er in den Stand einer heiligen Unwissenheit eintritt, ist er ganz in die Betrachtung jener göttlichen Einheit versunken, welche über allem Sein und über allem Wissen steht. Nicht als ob der Stand der Ekstase, weil alles Wissen übersteigend, ein Stand des Unbewußtseins wäre. Nein, es ist jenes Wissen eine wissende Unwissenheit (docta ignorantia); indem der Geist in das heilige Dunkel der göttlichen Einheit eintritt, leuchtet ihm ein höheres Wissen auf, welches sich hoch erhebt über die gewöhnliche Erkenntnis, über das gewöhnliche diskursive Wissen, weil es unmittelbare Schauung ist. — So wird denn auch der ganze

Digitized by Google

Affekt, die ganze Willenstätigkeit des Menschen auf das Göttliche konzentriert und in dasselbe verwandelt. Es entzündet sich in ihm jene Flamme der Liebe, welche sozusagen die Eigenheit zerstört und den Geist dem Affekte nach ganz mit dem göttlichen Willen eins macht. Da spricht denn Gott innerlich zu dem Geiste und enthüllt ihm die Wahrheit, da kostet der Geist die Süßigkeit der göttlichen Güter; da empfindet er einen Vorgeschmack der künftigen Herrlichkeit und Glückseligkeit, welche seiner im Jenseits wartet. So ist die Ekstase eine in ein Meer der Entzückung eingetauchte Erhebung des inneren Menschen über den äußeren, des Geistes über sich selbst, eine Erhebung zu dem über allem Begriffe stehenden Quell der göttlichen Liebe. Niemand kennt diesen Zustand, der ihn nicht selbst erfährt; niemand erfährt ihn aber, außer durch die göttliche Gnade. Niemand kann zu demselben gelangen, es sei denn daß er nach ihm verlangt; niemand aber verlangt nach ihm, den nicht das Feuer des heiligen Geistes bis ins innerste Mark seiner Seele durchdringt. Hier vermag nichts die Natur, wenig die Forschung, geringes der Fleiß; vieles aber, ja alles die Salbung des heiligen Geistes. Das ist der Sabbat des mystischen Lebens; das ist der Tod des äußeren und zugleich die Auferstehung des inneren Menschen zu einer höheren, ja zur *höchsten Stufe des Lebens hienieden.*"[80]

Gnade und immer wieder Gnade braucht es also dazu, vorerst in Form der heiligmachenden Gnade schlechthin, sodann, für die höheren Kontemplationsstufen, in Form der theologischen Tugenden und des übernatürlichen göttlichen Lichtes, über das Bonaventura besondere „lichtmetaphysische" Lehren vorgetragen hat.

Die *Lichtmetaphysik* oder Theorie vom „*Urlicht*" ist ja sehr alt. Sie findet sich[81] in der indischen Vedantaphilosophie, bei Herakleitos, Platon, Philon, den Gnostikern, im Neuplatonismus, aus dem sowie aus der Bibel Augustinus schöpft[82*], beim Areiopagiten, in der Vorscholastik und älteren Scholastik, vor allem bei Johannes Scottus (Eriugena), bei den mittelalterlichen Arabern und Juden, insbesondere aber bei dem Bischof von Lincoln Robert Grosseteste (1175—1253), der Bonaventura weithin beeinflußt hat. Bonaventuras *Illuminations-* oder *Irradiationstheorie* läuft darauf hinaus, daß Gott als höchstes geistiges Licht der Quell alles geistigen Lichtes sei, Schöpfer und Geschöpf aber doch nur in analogem Sinne „geistiges Licht" genannt werden dürfen. Der Hervorgang des Lichtes als lumen aus seiner Quelle (lux) wird nämlich von ihm nicht als eine Ausbreitungsbewegung, sondern als eine Erzeugung oder Ausgießung, Ausstrahlung (irradiatio) durch Selbstvervielfältigung der Lichtquelle gefaßt, so daß das lumen nur eine Teilnahme an der lux, nicht, wie z. B. im Neuplatonismus, deren emanative stufenweise Abschwächung darstellt. Die Erleuchtung erfolgt bei Bonaventura nicht substantiell, sondern funktionell. Mit der darauf fußenden mystischen Erkenntnislehre stimmt allerdings, was Bonaventura über den intellectus agens sagt, nicht ganz überein: Nicht Gott sieht er im allgemeinen, wie der Augustinismus, als den intellectus agens an, obwohl „auch dies mit dem katholischen Glauben vereinbar" sei, sondern der int. ag. steht für ihn als eine seelische Teilfunktion dem intellectus possibilis gegenüber: Beide ergänzen einander, die eine mehr aktive, die andere mehr passive Funktion, zu einem und demselben einheitlichen Akte des menschlichen Intellektes (ähnlich übrigens schon Alexander von Hales[83*]). Erwähnt sei nur noch, daß Bonaventura das Licht auch als das Mittel betrachtet, durch das die menschliche Seele mit dem Leibe verbunden werde, und durch das

Digitized by Google

sie den Leib regiere, wie überhaupt das Licht im Körper die Voraussetzung für das Leben in ihm bilde.

In Hinsicht auf diese Theorien also doch im ganzen ein getreuer Schüler Augustins, ist es Bonaventura auch sonst im allgemeinen, in den meisten schon früher[84*] als augustinisch angeführten Lehrstücken, bei allem daneben sich geltend machenden Einfluß des Areiopagiten, dessen pantheisierender Neigung er aber sorgfältig ausweicht[85*]:

„Der dreifache Intellekt", heißt es z. B. in der Schrift über den Dreifachen Weg, „entspricht dem dreifachen hierarchischen Akt, nämlich der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung. Die Reinigung führt zum Frieden, die Erleuchtung zur Wahrheit, die Vollendung zur Liebe (caritas); wenn diese vollkommen erreicht sind, wird die Seele beseligt . . . Es ist [also] nötig, gemäß dem dreifachen Weg emporzusteigen: dem reinigenden, der in der Austreibung der Sünde besteht, dem erleuchtenden, der in der Nachahmung Christi, und dem einigenden (unitiva), der in der Aufnahme des Bräutigams besteht"[86], wo sichtlich wieder Bernhard mitspricht.

Und Bonaventura ist überhaupt, mindestens für die Ethik, der letzte große Vertreter der älteren Franziskanerschule, die den augustinisch-konservativen Zug in der Scholastik und Mystik des 13. Jh. darstellt; wie in ihm insbesondere auch die lateinische Mystik des katholischen Mittelalters zu ihrer höchsten Blüte gediehen ist.

Matthäus von Aquasparta (1235—1302), John Peckham (1240—1292), Johann Peter von Olivi (1247—1298), allenfalls Richard von Middleton (bis etwa 1308), die hier noch zu nennen wären, kommen für den Fortschritt der Ethik kaum in Betracht.

Inzwischen war aber längst ein Gewaltiger am Werke, die Grundfesten jenes augustinisch-konservativen Lehrgebäudes endgültig zu erschüttern, der Dominikaner Albert von Bollstädt, genannt

d) Albert der Große.

Nicht daß Albertus Magnus (1207—1280)[87*] Augustinus negiert hätte. Das hat er ebensowenig getan wie Thomas von Aquino. Er schätzt ihn im Gegenteil aufs höchste. Aber des Aristoteles Gedanken in die christliche Welt so einzuführen, daß er sie „den Lateinern verständlich machte"[88] und sie (wie er es verstand[89*]) wohlermittelt, erklärt und berichtigt, zum Aufbau der christlichen Gesamtwissenschaft verwendete, — darin hat er trotzdem seine Lebensaufgabe erblickt. Und er darf auch den Ruhm in Anspruch nehmen, das große Werk der Hauptsache nach durchgeführt zu haben, ohne dabei, wie man wohl gesagt hat, zum „Affen des Aristoteles" zu werden.

Er hat sich, den Peripatetismus zum Kern seiner Philosophie machend, bemüht, die aristotelischen Lehren von den arabisch-jüdischen, besonders averroistischen Zutaten zu befreien, und berichtigt und ergänzt dabei, freilich selbst stark von Avicenna, Mose Maimonides u. a. beeinflußt, auch verschiedenes echt Aristotelische in scholastischem Sinne. So lehrt er z. B. die individuelle Unsterblichkeit und ersetzt den Begriff des ersten

Digitized by Google

Bewegers durch den allgemeineren des „ersten", sich im Akt der Schöpfung aus dem Nichts geltend machenden „Weltgrundes" oder „Grundes" schlechthin (primum principium), lehnt demzufolge die Lehre von der Anfanglosigkeit der Welt ab, u. dgl. Aber von einer eigenen, wirklichen Synthese alles dessen mit den traditionell-christlichen, namentlich auch augustinischen Elementen, die er festhält, ist er doch weit entfernt. Er ist mehr ein Sammler von ans Wunderbare grenzender Gelehrsamkeit, als ein organischer Verarbeiter. Mit Recht ist daher gesagt worden: „Der Ruhm und der Einfluß Alberts beruhen weniger auf der Ausgestaltung eines originellen philosophischen Systems als auf dem Scharfsinn und der Energie, mit der er die Zusammenfassung der vorhandenen menschlichen Erkenntnisse der gebildeten Welt des Mittelalters vermittelt, seinem Jahrhundert einen reinen, kräftigen Anstoß gegeben und die besten Köpfe des Mittelalters endgültig für Aristoteles gewonnen hat."[90]

Was so von der Lehre Alberts im allgemeinen, das gilt insbesondere von seiner Ethik. Auch hier hat sich der „Doctor universalis" weniger in der Aufstellung neuer Sätze betätigt, als vielmehr in der Sammlung und Sichtung des ihm zugänglichen Lehrstoffes, in der Fortbildung und weiteren Entwicklung gegebener Lehren mit Hilfe der aristotelischen Lehrsätze, in der tieferen Begründung der Wahrheiten, in der planmäßigen Bekämpfung der Irrtümer und Einwände, ferner in der Ausbildung der später herrschend gewordenen Schulsprache und Darstellungsweise, endlich in der eingehenden Würdigung der sittlichen Zustände seiner Zeit. So ist denn dabei tatsächlich vieles herausgekommen vor allem für die Lehre vom Willen und dem Wahlvermögen, von der Tugend, vom Gewissen und der Synteresis, von der persönlichen Sünde, von den drei göttlichen Tugenden und von den Sakramenten; und auch in der Mystik hat er lebhaft weitergewirkt namentlich durch seine Einsicht in den Wert des Affektiven und der seelischen Erfahrungsbestände für die Begründung und Funktion der religiösen Erkenntnis: hat er doch sogar einen intellectus affectivus aufgestellt[91]. Aber all dies ist, und viel organischer gegliedert und ausgestaltet, alsbald, wiederum zum Teil berichtigt und allseitig ergänzt, in die Lehre seines in mancher Hinsicht noch größeren Hauptschülers aufgenommen worden. Wir dürfen es darum mit Albert und ihm so halten wie seinerzeit mit Hugo und Richard von St. Viktor, also gleich übergehen zu dem größten Scholastiker des 13. Jh., dem Dominikanermönch und „Doctor angelicus", dem heiligen Kirchenlehrer

e) Thomas von Aquino.

Für die Darstellung der Ethik des Aquinaten (1225—1274)[92*] gibt es zwei Wege. Entweder man gibt den Inhalt des zweiten Teiles seiner „Theologischen Summe" und ergänzt ihn nach den übrigen Werken des Heiligen[93*]. Aber dann setzt man ihn dem Mißverständnis aus, als ob seine Moral im Grunde eudämonistisch sei[94*]. Oder man versucht, das

Digitized by Google

Wesentliche daraus frei wiederzugeben. Dann stellt sich heraus, daß der „natürliche" Teil der thomistischen Moral eine theonome Pflichtmoral, ihr „übernatürlicher" Teil eine Glaubens-, Liebes-, Hoffnungs- und Weisheitsmoral ist. Außerdem läßt sich dann das Ganze[95*] um den Begriff der Synteresis gruppieren, der, wenn nicht ausdrücklich, so dem Sinne nach das thomistische Moralsystem aufs tiefste durchdringt.

Der Ausdruck synteresis ist bei Thomas verhältnismäßig selten. Immerhin widmet er ihr besondere Abschnitte in der „Theologischen Summe", der Schrift „Über die Wahrheit" und in seinem Lombarduskommentar. Ferner ist überall, wo von „natürlichem Antrieb zum Guten", „erstem natürlichem Habitus", „Vorläufer der Tugend", „natürlicher Tugend", „Spitze der Seele", „Funken der Vernunft", „Licht der Vernunft", „natürlicher Vernunft", „natürlichem Gericht", „natürlichem Urteil", „natürlicher Erkenntnis", „natürlichem Intellekt" u. dgl., ja unter Umständen vom „Intellekt" schlechthin die Rede ist, die Synteresis gemeint; es sei denn, daß es sich zusammenhangsgemäß um reine Erkenntnisfunktionen handelt.[96] —

„Das Erste", sagt Thomas[97], „was dem Menschen vorkommt, sobald er seine Vernunft zu gebrauchen anfängt, ist, daß er über sich selbst nachdenkt. Das Ergebnis [davon aber] ist, daß er an den denkt, zu dem er alles andere als zu seinem Ziele hinordnen soll. Denn das Ziel ist das [gegenüber der Handlung] Frühere im Vorhaben. Und deshalb ist dies die Zeit, wofür er verpflichtet wird durch das bejahende Gebot Gottes, das der Herr so ausdrückt: ‚Wendet euch zu mir, und ich werde mich zu euch wenden' (Sacharja 1, 3)." —

„*Moral ist die Bewegung des Menschen zu Gott*", das besagt die Stelle deutlich genug, und der Ausgangspunkt der Bewegung ist, wenn wir zuerst deren „*natürlichen Teil*" betrachten, die *Synteresis*.

Als sicherer *Ausgangspunkt* muß die Synteresis selbst unbeweglich d. h. unveränderlich sein. Das ist sie auch in jeder Hinsicht.

Erstens ist sie unveränderlich als vollkommener natürlicher Habitus des menschlichen praktischen d. h. das, was er erfaßt, auf das Werk (opus) hinordnenden Intellektes. Als „natürlicher", zur Menschennatur gehöriger Habitus wird sie dem Menschen mit der unsterblichen intellektiven Seele anerschaffen und bleibt ihm eben als Habitus (dauerhafte Anlage) eigen.

Thomas bekennt sich zum „Kreatianismus", indem er sich die Entwicklung des Embryos zum Menschen so vorstellt[98]: Der durch Zeugung entstandene Embryo erhält ursprünglich nur eine der Pflanzenseele gleichende *vegetative* Seele und lebt kraft ihrer ein rein vegetatives Leben. Diese Seele macht aber im Laufe ihrer Ausbildung der *sensitiven* (Tier-)Seele Platz, die nun die (potentiell in ihr angelegten) Akte der vegetativen weiterführt. Endlich wird anstatt dieser Seele dem durch sie vorbereiteten Leibe von Gott die *intellektive* Seele eingeschaffen, die sich außer intellektiv auch vegetativ und sensitiv betätigt und überhaupt fortan das einzige innere Bildungsprinzip des nunmehr entstandenen Menschen oder, wie Thomas aristotelisch sagt, dessen einzige substantielle oder Wesensform ist, aus der sich, unter Vermittlung durch die *Seelenvermögen*, seine gesamten Lebenstätigkeiten ableiten. (So Thomas gegen die franziskanische Lehre von der Mehrheit substantieller Formen im Menschen[99*] und gegen die augustinische Identifikation der Seele mit ihren Kräften[1*], während er andererseits jede andere Verbindung der Seele mit dem Leibe als die durch die Seelenvermögen abweist: so die durch eine besondere geistige Materie, die als auch der Menschenseele zukommend von der neuplatonisch-augustinisch-arabisch-franziskanischen Richtung behauptet wird, ebenso

Digitized by Google

wie die Vermittlung durch das Licht[2**] oder einen Ätherleib oder mehrere solche Mittelglieder, etwa Körper- und Nervengeister u. dgl.). *Intellektiv* aber heißt diese Seele, insofern ihr spezifisches, sie von der rein sensitiven oder gar rein vegetativen Seele unterscheidendes Vermögen der Intellekt als übersinnliches und überorganisches Erkenntnisvermögen ist, sei es daß es sich als Intellekt i. e. S. oder aber als Vernunft i. e. S. betätige (während die Vernunft i. w. S. ihrerseits mit dem Intellekt i. w. S. identisch ist). *Intellekt i. e. S.* heißt jenes Erkenntnisvermögen, insofern es sich intuitiv d. h. in einem (Schauens-)Akt betätigt, *Vernunft* i. e. S. (ratio), insofern es sich diskursiv betätigt, d. h. in mehreren zu einem Schlußprozeß (ratiocinatio) zusammentretenden, also die Erkenntnis mittelst Durchlaufens (discursus) gewinnenden Urteilsakten. Da dies (im Unterschied von der intuitiv-intellektuellen Erkenntnisweise der Engel) die spezifisch menschliche Art ist, die Dinge zu erkennen, so wird die menschliche Seele auch vorzugsweise „*vernünftige Seele* (anima rationalis)" genannt und demgemäß der Mensch definiert: Er ist „das sterbliche [d. h. mittelst eines organisch, als Ganzes von körperlichen Lebenswerkzeugen ausgestalteten Körpers oder ‚Leibes' lebende, aber eben darum, da die Seele diesen Leib verlassen kann, sterbliche] vernünftige Sinnenwesen"[3] (wozu wir aber bemerken müssen, daß diese Definition bei Thomas offenbar den Sinn hat, als ob man sagte „der Mensch ist das sterbliche sinnenbegabte Vernunftwesen", da er ihn immer näher zu den andern vernünftigen Geschöpfen, den Engeln, als zu den andern Sinnenwesen, den Tieren stellt und somit „Vernunft" als das *nächste* Charakteristikum seines Wesens ansieht).

„Vollkommener" Habitus wird die Synteresis, indem der „natürliche" durch einen „erworbenen" Habitus ergänzt wird. Dies geschieht bei ihr durch den Akt, in welchem an der Hand der sinnlichen Erfahrung erstmalig im Intellekt die Erkenntnis aufblitzt: „das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden"[4]. Von da an ist auch diese Erkenntnis habituell und unverlierbar, und der von Anfang nur „natürliche" Habitus der Synteresis ist zum „vollkommenen natürlichen Habitus" der sittlichen Erkenntnis geworden, als der er bleibt.

Zweitens ist die Synteresis unveränderlich mit Bezug auf das, worauf sie als auf ihr Prinzip hinweist. Gewiß ist sie das Prinzip d. h. der anfängliche seelische Grund der sittlichen Tätigkeit. Aber sie ist als solches kein absolutes, kein Urprinzip. Urprinzip gibt es überhaupt nur eins, Gott selbst. Und auf ihn weist sie, zunächst als Erkenntnisprinzip, hin in doppelter Weise. Einmal wird durch sie das göttliche Gesetz (lex divina) als die oberste, ihr selbst zugrunde liegende Regel oder Norm erkannt, der gegenüber sie nur „regulierte Regel" ist; sodann erscheint in ihr wie in einem Spiegel das göttliche Gesetz als Naturgesetz (lex naturalis), und indem sie dieses eben als „regulierte Regel" formuliert, bildet sie ihrerseits die oberste seelische Norm, unter der alle sittliche Erkenntnis steht. „Das Gute ist das zu Tuende, das Böse das zu Meidende", so lautet diese Norm in ihrer allgemeinsten mehr erkenntnismäßig feststellenden als gebietenden Form, in der „das zu Tuende" und „das zu Meidende" die Definition des „Guten" und „Bösen" ist.

Dabei muß man sich aber freilich von vornherein vor Augen halten, daß „Definition" für das Mittelalter etwas anderes bedeutet als für uns: nicht ein Urteil, sondern den „Prädikatsbegriff" im Urteil, der mit dem Subjekt identifiziert wird und dieses so bestimmt, definiert. Obwohl natürlich in dieser definitorischen Form der Charakter des Guten als eines Seinsollenden, des Bösen als eines Nichtseinsollenden nicht verschwindet, tritt er doch in der

Digitized by Google

gebietenden Form „das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden" deutlicher hervor. Die lateinische Fassung „bonum est faciendum, et malum vitandum" vereinigt beide Formen in sich.

Das „zu Tuende" aber ist das „von Gott aus zu Tuende", das „zu Meidende" das „von Gott aus zu Meidende", das, was zufolge des göttlichen, im Naturgesetz erscheinenden Gesetzes zu tun oder zu meiden ist. Gott jedoch und sein Gesetz sind unveränderlich, so ist es auch die Synteresis, die auf beide, zuletzt indes auf Gott als das Urprinzip der sittlichen Erkenntnis, hinweist.

Drittens endlich ist die Synteresis unveränderlich als das praktisch-intelligente Prinzip, welches die praktisch-naturgesetzliche Norm „das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden" in eine Reihe von selbst wieder unveränderlichen Vorschriften auseinanderlegt. Denn diese verhalten sich zu jener Norm wie die Arten (species) zur Gattung (genus), beide sind Universalien und als solche die Dinge ihrer Sphäre unabänderlich ihrem Wesen nach bestimmend. Was „Gutes" ist, das ist unabänderlich „zu tun", was „Böses" ist, unabänderlich „zu meiden". Aber auch: wer „Mensch" ist, hat unabänderlich „Gott zu gehorchen" oder „der Vernunft gemäß zu leben"[5]. Sind doch damit offenbar zwei Arten aus der Gattung „Gutes" ausgegliedert, der Gehorsam gegen Gott und das Leben nach der Vernunft, und wird doch der Mensch, der sich danach hält, hiedurch einem Gesetz der höheren d. h. auf die Ordnung zeitlicher Dinge bedachten Vernunft gerecht. Indes sind selbst diese wieder zu einer Vorschrift „gehorche Gott, indem du vernunftgemäß lebst" zu vereinigenden Gebote keineswegs die speziellsten der Synteresis. „Alles das", sagt vielmehr Thomas[6], „unterliegt als zu Tuendes oder zu Meidendes den Vorschriften des Naturgesetzes, was die praktische Vernunft natürlicherweise als menschliche Güter [oder Übel] auffaßt. Da aber das Gute im [zu erreichenden] Zwecke, das Schlechte in dessen Gegenteil begründet ist, so ergibt sich: Die Vernunft faßt alles, wozu der Mensch natürliche Hinneigung hat, natürlicherweise als Gutes und darum zu Erstrebendes, das Gegenteil davon aber als Schlechtes und zu Vermeidendes auf. Die Ordnung der naturgesetzlichen Vorschriften richtet sich also nach der Ordnung der natürlichen Hinneigungen. Fürs erste nämlich wohnt dem Menschen insofern eine ihm mit allen Substanzen gemeinsame natürliche Hinneigung zum Guten inne, als jede Substanz naturgemäß die Erhaltung ihres Seins begehrt; und gemäß dieser Neigung gehört zum Naturgesetz alles, wodurch das Leben des Menschen bewahrt und das ihm Verderbliche abgewehrt wird. Fürs zweite hat der Mensch die Hinneigung zu manchem mehr besonderen Naturgemäßen, worin er mit den übrigen Sinnenwesen übereinkommt, und danach zählt alles zum Naturgesetz, was die Natur alle Sinnenwesen gelehrt hat, so der eheliche Verkehr männlicher und weiblicher Wesen, die Erziehung der Kinder, u. dgl. Fürs dritte endlich ist der Mensch zum Guten hingeneigt nach Maßgabe der Vernunftnatur, die ihm eigen ist; so hat er eine natürliche Hinneigung dazu,

Digitized by Google

die Wahrheit über Gott zu erkennen und dazu, in Gesellschaft zu leben; und demgemäß gehört zum Naturgesetz alles, was sich auf diese Art Hinneigung bezieht, wie daß der Mensch die Unwissenheit meide, andere, mit denen er zu verkehren hat, nicht beleidige, u. dgl. mehr."

Das gesamte Naturrecht, der Inbegriff dessen, wozu der Mensch von Natur aus, ohne positive Vereinbarung mit seinen Mitmenschen, berechtigt und verpflichtet ist, wird so von der Synteresis generell und spezifisch geregelt, und Thomas fügt ausdrücklich hinzu, daß dies geschehe, indem die Hinneigungen der Begehrlichkeit und Zornmütigkeit der Vernunft unterstellt werden. Im Leben gemäß der Vernunft erfüllt somit der Mensch das Naturgesetz und dient zugleich Gott. Damit ist aber außer dem Ausgangspunkt auch das *Ziel* seiner moralischen Bewegung als unabänderlich hingestellt.

Dieses Ziel ist „das" Gute, das höchste Gut, Gott. „Die Moralvorschriften des Naturgesetzes ordnen die menschliche Vernunft zu Gott hin"[7], und dadurch unterscheidet sich die Moralität von der bloßen Legalität. Denn wenn auch „alle Gesetzesvorschriften auf das Gemeinwohl (bonum commune) abzielen, so müssen sie doch verschieden ausfallen nach den verschiedenen Arten der Gemeinschaften . . Nun ist eine andere Art Gemeinschaft, wozu das ‚menschliche' [d. h. das von Menschen sich selbst gegebene], und eine andere jene, wozu das göttliche [das den Menschen von Gott gegebene] Gesetz hinordnet. Das menschliche Gesetz ordnet nämlich zur bürgerlichen Gemeinschaft hin, die zwischen Menschen unter sich besteht. Die Menschen unter sich aber regeln ihre Gemeinschaft durch äußere Akte, mittelst deren sie miteinander verkehren, und ein solcher Verkehr unterliegt allein der Gerechtigkeit, die mithin so recht eigentlich zur Leitung der menschlichen Gemeinschaft berufen ist [wobei Thomas[8] unter Gerechtigkeit im strengen Sinne den Habitus versteht, dem andern das zu leisten, was man ihm nach dem Verhältnis der strikten Gleichheit oder Gleichwertigkeit als Entgelt für etwas schuldig ist[9*]]. Das menschliche Gesetz stellt demnach bloß Vorschriften über Gerechtigkeitsakte auf, und wenn es Akte anderer Tugenden vorschreibt, so tut es dies immer nur unter dem Gesichtspunkte der Gerechtigkeit[10*]. Die Gemeinschaft aber, zu der das göttliche Gesetz hinordnet, ist die der Menschen mit Gott, in diesem und im zukünftigen Leben. Und darum stellt das göttliche Gesetz Vorschriften auf über alles, wodurch der Mensch gut zur Gemeinschaft mit Gott hingeleitet wird. Oder genauer: Der Mensch wird mit Gott durch die Vernunft verbunden, und daher gibt das göttliche Gesetz Vorschriften über alles, wodurch die menschliche Vernunft in gute Ordnung kommt. Das geschieht aber durch die Akte aller Tugenden. Denn die intellektuellen Tugenden[11*] ordnen gut die Akte der Vernunft an sich, die moralischen Tugenden aber diese Akte, sofern sie sich auf die inneren Leidenschaften und die äußeren Handlungen beziehen. Daraus geht aber klar hervor, daß das göttliche Gesetz ange-

Digitized by Google

messenerweise Vorschriften über die Akte aller Tugenden erteilt, und zwar so, daß manches, ohne das die Tugend- d. h. Vernunftordnung nicht eingehalten werden kann, unter die Verpflichtung des Gebotes fällt, anderes aber, was sich nur auf den Eintritt der vollkommenen Tugend bezieht, bloß angeraten wird": der bekannte Unterschied des absolut Pflichtmäßigen und des nur durch die „evangelischen Räte" Empfohlenen.

Gott also *in Gemeinschaft mit dem Menschen* ist das *Ziel aller moralischen Bewegung*, wie ja überhaupt „Gott das Prinzip und Ziel der Dinge und insbesondere der vernünftigen Kreatur ist"[12], und dies Ziel wird erreicht zunächst „unter der Verpflichtung des göttlichen Gebotes". Ja Thomas geht so weit, zu sagen, „jede Sünde sei ein Übel, weil sie verboten ist; denn deshalb eben, weil sie ungeregelt (inordinatum) ist, widerstreitet sie dem Naturrecht"[13]; er erklärt ferner, „das ewige Gesetz (lex aeterna)", das [mit dem göttlichen identisch ist und] den Menschen zuerst und hauptsächlich zum Ziele hinordnet, mache auch, daß er sich in allem, was zum Ziele führt, wohl verhalte"; es ist somit klar, daß wir es bei ihm tatsächlich in erster Linie mit einer *theonomen Pflichtmoral* zu tun haben, in welcher der Mensch durch die Synteresis unbedingt an Gott einerseits als Urprinzip, anderseits als Ziel seiner moralischen Bewegung gebunden ist.

Wie vereinigt sich dies aber damit, daß Thomas weiterhin sehr energisch die trotz „physischer Vorherbewegung (praemotio physica)"[14*] des menschlichen Willens durch Gott bestehende Willensfreiheit des Menschen betont und, wie schon[15*] angedeutet, auch der Glückseligkeit einen hervorragenden Platz als Ziel einräumt, ja sie sogar[16] als „das letzte Ziel" bezeichnet, welches der Mensch zufolge seiner „intellektiv-natürlichen Eigentümlichkeit" anstrebe? Die beiden Fragen lösen sich nur zusammen, und wir beginnen mit der *Willensfreiheit.*

Für diese ist wichtig, daß Thomas[17] von vornherein zugibt, es bestehe eine gewisse „Notwendigkeit der natürlichen Willensneigung", was den Zweck betrifft, der im Willens- oder vernünftigen Begehrungsakte tatsächlich angestrebt wird. Mit Augustinus weist er zwar die Zwangsnotwendigkeit (necessitas coactionis), derzufolge die Willensbewegung aufgrund eines äußeren, nicht im Willen selbst angelegten Prinzipes erfolgen müßte[18*], als der Natur des Willens widerstreitend ab. Aber daß die Zwecknotwendigkeit und die „natürliche Notwendigkeit" (necessitas finis bezw. naturalis) dem Willen zukommen, bezweifelt er nicht. Denn wenn „um eines Zweckes willen notwendig alles ist, ohne das der Zweck nicht erreicht werden kann", so muß z. B. der Wille, wenn er die Überfahrt über das Meer will, mit Zwecknotwendigkeit das Fahrzeug wollen. Und wenn ferner „natürlich notwendig" ist, was einem Dinge aus einem inneren Prinzipe zukommt, so erstrebt der Wille, sofern er seinem intellektuellen, auf die Erfahrung des höchsten Prinzipes gerichteten Wesensteile folgt, „mit natürlicher Notwendigkeit" sein letztes Ziel, ohne doch einem Zwange

Digitized by Google

zu unterliegen: Sein Akt bleibt immer noch „eine Neigung (inclinatio), die von einem inneren erkennenden Prinzip ausgeht“[19].

Und das ist nötig, damit überhaupt von einem Willensakt die Rede sein könne: Der Stein z. B., der zufolge seines inneren Bewegungsprinzipes „natürlicherweise“ zu Boden fällt, tut dies doch nicht willentlich. Dazu fehlt ihm die Erkenntnis des Zieles seiner Bewegung; sein inneres Bewegungsprinzip ist kein erkennendes.

Das selbe ist aber maßgebend auch für den Willen, sofern er frei ist. „Zum Wesen des Freiwilligen gehört es, daß das Prinzip der Tätigkeit (actus) innerlich und mit irgendwelcher Kenntnis des Zweckes verbunden sei.“[20]. Außerdem muß jedoch, soll das „Freiwillige (voluntarium[21*])“ vollendeter Natur sein[22*], diese Kenntnis den Charakter der Vollkommenheit besitzen: es muß „nicht nur die Sache erkannt werden, die als Zweck dasteht, sondern auch die Zweckbeziehung selbst und das Verhältnis, in dem das Zweckmäßige [Mittel] zum Zwecke steht“[23]. Nur so kann nämlich „jemand, sobald er den Zweck aufgefaßt hat, über ihn und das zu seiner Erreichung Dienliche nachdenken und sich“ mit *Wahlfreiheit* (liberum arbitrium) seines Willens[24] „zu ihm hinbewegen oder nicht“. Denn je nachdem er das eine oder das andere Mittel wählt, sich für den Gebrauch oder Nichtgebrauch des gewählten entscheidet, und endlich das gewählte Mittel im richtigen Verhältnis zum Zwecke steht oder nicht, erreicht er auch den Zweck oder verfehlt ihn.

In allen diesen Hinsichten aber ist der Wille, abgesehen natürlich von dem Falle, daß nur ein Mittel zur Verfügung steht, indeterminiert bei aller Determiniertheit des Zweckes oder Zieles selbst. Und es ist darum insbesondere auf dem sittlichen Gebiete gegeben, daß der Mensch von seiner Wahlfreiheit Gebrauch mache. Der Wege zu Gott sind viele; der Mensch hat zu wählen, damit er ihn erreiche.

Doch liegt gerade hier wieder ein Grund für die Notwendigkeit der Synteresis und zugleich der Weg zur Lösung der Frage, die vorher[25*] bezüglich der Glückseligkeit aufgeworfen wurde.

Der Wille ist wahlfrei; aber er ist darum nicht allmächtig. Seine Macht reicht genau nur so weit wie die der Vernunft, die ihn als „vernünftiges Begehrungsvermögen“ kennzeichnet. Dieser aber erwachsen Widerstände von den niederen Seelenvermögen her. Die rein vegetativen Vermögen und die daraus hervorgehenden Bewegungen beherrscht sie nur unvollkommen, die sensitiven, besonders die „Sinnlichkeit“ oder das „sinnliche Begehrungsvermögen“ mit seiner „Begehrlichkeit“ und „Zornmütigkeit“ (vis concupiscibilis bezw. irascibilis)[26*] gleichfalls; nur über sich selbst ist sie soweit Herrin, daß sie sogar (reflexiv) „über ihr eigenes Urteil urteilen“[27] und es unumschränkt richtig oder unrichtig finden kann.

Aber eben dies bedeutet eine ungeheure sittliche Gefahr. Durch das keiner Notwendigkeit unterworfene Werturteil der Vernunft wird von dem Wahlakte, einer gemeinsamen Leistung des Begehrungsvermögens und der Vernunft, die Notwendigkeit ferngehalten: Die Vernunft hat, sofern es

Digitized by Google

sich um Nichtnotwendiges (contingens) handelt — und das trifft bei den mehrerlei möglichen Wegen zum Ziele zu —, stets einen „Weg zum Entgegengesetzten“[28].

Die *Wahl* (electio) ist für Thomas wie schon für Aristoteles[29*] derart mit Intellekt und Begehren (beide i. w. S.) verbunden, daß er sie ebensowohl intellectus appetitivus wie appetitus intellectivus nennt. Genauer[30]: Das consilium oder die Überlegung, worauf die Wahl beruht, gehört der ratio oder dem intellectus an, während der eigentliche Wahlakt Sache des Willens (d. h. des mit der Vernunft verbundenen und darum „höheren“ Begehrungsvermögens ist. Ungenauer ist es darum, wenn Thomas an anderer Stelle[31] sagt: „Das Wollen (voluntas) dessen, was dem Zwecke dient, ist die Wahl.“

Die Vernunft vermag nämlich dem Willen das Nichtwollen und Nichttun ebenso wie das Wollen und Tun als ein Gut vorzustellen. Sie ist imstande, in jedem besonderen Dinge einen Vorzug oder Mangel zu entdecken, es dem Willen als zweckmäßig oder unzweckmäßig und darum erstrebens- oder nicht erstrebenswert erscheinen zu lassen. Der Wille aber ist frei in seinem Begehren und Ausführen oder Ausführenlassen nur insoweit, als ihm die Vernunft in ihrem Urteil das verschiedene zu Wollende vorstellt.

Ausführen: actus elicitus, der Willensakt, der als Mittel zum Zweck aus dem Willen selbst als aus dem Begehrungsvermögen hervorgelockt wird (elicitur). Solcher Akte gibt es drei, nämlich Wollen, Beabsichtigen und Genießen, die das Ziel zum Objekte haben, und drei andere, nämlich Wählen, Zustimmen und Gebrauchen, denen die Mittel zum Zwecke als Objekt dienen[32]. — *Ausführenlassen:* Befehlgeben (imperare) zum actus imperatus, dem Akt eines anderen Vermögens, das im Auftrage des Willens das von diesem Begehrte (Beabsichtigte, Vorgehabte, z. B. Gehen oder Sprechen) ausführt[33].

Nur „darum [also], weil die Vernunft das Für und Wider erwägt, kann sich der Wille für das eine oder das andere entscheiden“[34]. Die Vernunft leitet ihn also dabei, kann ihn aber ebenso richtig leiten wie mißleiten. Denn sie selbst tritt im liberum arbitrium als ratio i. e. S. auf — „alles was freiwillig wirkt, tut dies aus Ratschluß (ratiocinans) und vorziehend (praeeligens)“[35] —, und ist dabei als zugleich menschliche ratio der Unvollkommenheit ausgesetzt. Sie kann sich, indem sie hin und her denkt und ihre Vernunftschlüsse macht (ratiocinatur), bei aller im allgemeinen klaren Ziel- und Mittelerkenntnis über die im Einzelfalle zweckmäßigen Mittel (auch Zwischenziele) täuschen. Vor allem unterliegt sie auch der Täuschung durch die Sinnlichkeit, die ihr manches als wahrhaft Gutes vorspiegelt, was doch (im Verhältnis zum höchsten Gut) nur vermeintlich oder scheinbar Gutes ist[36]. So kommt es, daß sie gar manches Mal das bloß Ergötzliche (delectabile) trotz seiner Unanständigkeit, Unschicklichkeit, überhaupt Unsittlichkeit, ja Schädlichkeit, oder aber das zu was immer für einem Zwecke Nützliche (utile) als „Gutes“ hinstellt, das wahrhaft „sittlich Gute (bonum honestum)“ dagegen sowie die damit konsequenterweise verknüpfte *Glückseligkeit* verfehlt.

Tut sie das aber, so verleitet sie offenbar den Willen, vom rechten Wege abzuweichen, und dem muß Einhalt geschehen bei aller Bewahrung der Freiheit. Schon darum, weil auf diesem Irrwege die in die Erreichung

Digitized by Google

des höchsten Zieles eingeschlossene subjektive Glückseligkeit niemals erlangt werden kann. Dem Menschen aber diese unzugänglich zu machen, würde der Güte Gottes widersprechen. Gott ist gut insbesondere dadurch, daß er seinen Geschöpfen „eine gewisse Ähnlichkeit (similitudo) mit seinem, dem göttlichen Sein mitteilt“[37], und „Gott [selbst] kommt die Glückseligkeit im höchsten Grade zu“[38]. Sollte er sie gerade seinem Ebenbilde, dem Menschen, und gerade vermöge dessen vorenthalten, wodurch dieser vorzugsweise sein Ebenbild ist, den freien Willen? Das kann nicht sein; hat doch Gott dem Menschen das Streben nach der Glückseligkeit so tief eingepflanzt, daß Thomas auch wohl sagen darf: „Als letztes Ziel des menschlichen Lebens ist die Glückseligkeit anzusehen“[39], wobei „Ziel“ klärlich „Willenszweck“ bedeutet.

Deshalb aber Thomas als Eudämonisten zu betrachten, dem es schlechthin um die „subjektive Glückseligkeit“ als letztes Willensziel zu tun wäre, geht ebenfalls nicht an. Für Thomas fällt vielmehr die „Glückseligkeit“ zunächst durchaus mit der „objektiven oder göttlichen Glückseligkeit“ zusammen: „Die Glückseligkeit als letztes Ziel des Menschen ist in erster Linie das ungeschaffene Gut, nämlich Gott, der allein durch seine unendliche Güte den Willen des Menschen vollkommen befriedigen kann“[40], indem die Glückseligkeit außerdem[41*] „der durch die Zusammenfassung aller Güter vollendete Zustand“[42] ist. Erst „in zweiter Linie“ kommt ihm auch die „subjektive“ oder „geschaffene, im Menschen existierende Glückseligkeit, die nichts anderes ist denn die Erreichung oder der Genuß (fruitio) des [objektiven] letzten Zieles“, selber als „letztes Ziel“ in Betracht. Aber auch dabei liegt ihm die Identifikation dieses Zieles mit irgend einem noch so vergeistigten Lustgefühle völlig fern. „Da wir das intelligible Ziel“, sagt er nämlich[43], „nur mittelst Vergegenwärtigung durch einen Akt des Intellektes erreichen können, so muß die [subjektive] Glückseligkeit wesentlich in einem solchen Akte bestehen, und nur akzidentellerweise, d. h. was die in ihrem Gefolge auftretende Ergötzung (delectatio) betrifft, in einem Willensakt.“ Das ist deutlich genug.

Weit entfernt, einander zu widersprechen, weisen also die beiden thomistischen Fassungen des letzten Zieles des Menschen nachdrücklich auf Gott als die Zweckursache (causa finalis) alles sittlichen Strebens hin. Und damit auf den zweiten Hauptgrund, weshalb die menschliche ratio i. e. S. als Leiterin des menschlicheu Willens im liberum arbitrium selbst der Leitung bedarf. Gott will, daß der Mensch seine Ebenbildlichkeit mit ihm, die er zunächst nur als Anlage besitzt, zum wirklichen Ebenbild vollende, was aber nur durch beständigen freiwilligen Gehorsam gegen ihn geschehen kann. „Gehorche Gott, indem du vernunftgemäß lebst“, heißt es zu diesem Zwecke, beharrlicher freiwilliger Gehorsam gegen Gott ist Pflicht des Menschen, der glückselig werden soll; die Moral des Aquinaten ist auch mit Bezug auf die Glückseligkeit tatsächlich theonome Pflichtmoral.

Digitized by Google

Es ist bloß die Frage, wie jenes Gehorsamsgebot, das durch die irrsame menschliche ratio und den ihr gehorsamen freien Willen anscheinend beständig zu vereiteln ist, dennoch durchgesetzt werden könne. Aber darauf wurde bereits früher[44*] hingedeutet: durch die *Synteresis*. Nur haben wir jetzt hinzuzufügen: indem sie *sich zur Tugend entfaltet* und als solche den Willen des Menschen unter Vermittlung seiner ratio i. e. S. dauernd richtig einstellt (rektifiziert).

„In der Vernunft (ratio) des Menschen sind von Natur gewisse natürlicherweise gekannte Prinzipien des Wißbaren und zu Tuenden, die gewisse Keime (seminaria) der intellektuellen und moralischen Tugenden sind; und auch im Willen wohnt[45*] eine gewisse natürliche Hinneigung (appetitus) zum Guten, das der Vernunft widerspricht“[46], — so führt Thomas die stoisch-augustinische Lehre von den „samenhaften Gründen (rationes seminales)“[47*] auch in seine Synteresislehre ein. Augustinus, sagt er im allgemeinen[48], hat sehr zutreffend alle aktiven und passiven Kräfte, welche Prinzipien der Zeugung und natürlichen Bewegung sind, rationes seminales genannt. Diese Kräfte sind aber (stoisch) rücksichtlich ihres Ursprunges rationes zu nennen, sofern sie nach den Idealgründen (rationes ideales) hervorgebracht sind und in ihnen die Ordnung des göttlichen Intellektes verbleibt. Sie sind vor allem „grundsätzlich“ und „ursprünglich“ im göttlichen Worte, dem Logos selbst, nach Maßgabe der Idealgründe, und heißen darum auch lógoi spermatikói. Sie finden sich ferner eingeschlossen in den Elementen der Welt. Ebenso sind die aktiven und passiven Kräfte der Pflanzen und Tiere, der rein vegetativen und der Sinnenwesen einschließlich des Menschen, rationes seminales, zumal deren Samen. Bis auf das gesamte natürlich- und übernatürlich-geistige Gebiet erstrecken sie sich. So ist die Gnade eine Keimkraft der Glückseligkeit.

Insbesondere gehört, wie gesagt, die Synteresis zu ihnen, indem sie, und zwar in folgender Weise, Prinzip der ganzen „natürlichen“ praktischen Erkenntnis und Tugendordnung ist[49].

Als solches Prinzip liefert sie ja[50] zunächst nur die obersten, ebenfalls Prinzipien genannten und unmittelbar einleuchtenden oder einsichtigen (evidenten) praktischen Grundsätze, z. B. „deine Eltern hast du zu ehren“. Aber diese sind doch zugleich unveränderliche, unzweifelhaft wahre „Obersätze“ oder allgemeine Voraussetzungen (erste Prämissen), auf denen sich die Schlußfolgerungen (ratiocinationes) der praktischen Vernunft i. e. S. aufbauen; z. B. „deine Eltern hast du zu ehren, dies sind deine Eltern, also hast du sie jetzt und hier so und so zu ehren“. Und davon ist wiederum der „Untersatz“ oder die „zweite, besondere Prämisse“ ein unzweifelhaft wahrer Satz, sofern er auf unmittelbarer sinnlicher und geistiger Anschauung (der „Erscheinung“ und des „Begriffes“: „Eltern“) beruht.

Diese Wahrheit entspringt dem aristotelischen Realismus in der thomistischen Erkenntnistheorie, wonach die Sinnenerkenntnis ebenso untrüglich ist wie die rein begriffliche.[51] Die Sinne sind wahr, insofern sie die Dinge erfassen, wie sie sind. Das geschieht aber durch

Digitized by Google

die „sinnliche species (sp. sensibilis)", eine Erkenntnisform, zwischen der und der dinglichen Seinsform das Verhältnis der Abbildlichkeit besteht: Das Ding (äußere Objekt) modifiziert das beseelte körperliche Sinnesorgan (z. B. das Auge) so, daß es einen psychophysischen Eindruck (species impressa) erhält, mittelst dessen es seinerseits das Objekt gemäß seinem „Äußeren" abbildlich (per similitudinem) getreu wiederzugeben, also einen wahren Ausdruck (species expressa) des Dinges zu erzeugen vermag und auch wirklich (actu) erzeugt. Diese species bilden also die Dinge gemäß ihren akzidentellen Bestimmungen ab, wie sie „jetzt und hier" sind, somit als Individuen ihrer ebenfalls species genannten Art; sie vermitteln dem Erkennenden die „(sinnliche) Erscheinung" und weiterhin, sobald das äußere Objekt nicht mehr da ist, auch die Erinnerung daran, indem die species sensibiles auch in die Einbildungskraft übergehen und dort die „Phantasmen (Erinnerungsbilder)", eine zweite Art „(sinnlicher) Erscheinungen" der Dinge bilden; und sie trügen nicht. Aber auch die „intelligiblen species (sp. intelligibiles)", welche die Dinge nach ihrem allgemeinen Wesen, ihrer Art (species) nach, abgesehen von den akzidentellen Bestimmungen, abbilden, trügen nicht. Sie werden von dem unfehlbaren „tätigen Intellekt (intellectus agens)" — nach Thomas ebenfalls einem „natürlichen" Seelenvermögen wie schon für Alexander von Hales[52*] — aus den Phantasmen herausgelöst (abstrahiert), in denen sie durch die akzidentellen Bestimmungen noch verdeckt sind, und als species (intelligibiles) impressae dem „leidenden Intellekt (intellectus passivus)" eingeprägt, der, dadurch aktuiert, die species (intelligibiles) expressae d. h. Begriffe aus ihnen bildet, und zwar in einem wieder untrüglichen Schauens-, „Einsichts-", nicht Diskursionsakt[53*]. Irrtum kommt in das Denken erst dadurch hinein, daß es nicht mehr als „einfacher" Akt des eigentlichen Intellektes schlechthin die Grundbegriffe und damit gegebenen Grundurteile bildet, sondern als Tätigkeit der ratio i. e. S. daraus mehr oder weniger verwickelte Schlußfolgerungen (ratiocinationes) ableitet. Es ist klar, daß die Grundsätze der Synteresis „einfache" Leistungen des Intellektes sind.

Mit jener Wahrheit des „Untersatzes" wird, wenn nicht etwa in die Ableitung des Schlußsatzes aus den Prämissen ein logischer Fehler, eine „Unrichtigkeit" hineingerät oder noch „Umstände" hinzukommen, die etwa die gerade jetzt und hier angemessene Ehrungsweise der Eltern zweifelhaft machen, aber auch der Schlußsatz („also . .") unzweifelhaft wahr. Und von praktischen Schlußprozessen dieser Art geht, sobald dabei außerdem die „richtige Mitte" zwischen extremen Tuensmöglichkeiten festgestellt wird[54*], die Entfaltung der Synteresis zur Tugend aus[55*].

„*Tugend* (virtus) ist die dauernde Anlage oder Fertigkeit (habitus), gemäß der richtigen Vernunft (ratio recta) zu wählen"[56], diese Definition, die Thomas nach Aristoteles[57] bildet, trifft nämlich genau das, worauf wir hier zielen, wenn sie so ergänzt wird: Jede Tugend, abgesehen von den „eingegossenen" Tugenden, „die Gott in uns ohne uns wirkt [d. h. so, daß wir sie nicht durch eigenes Zutun zu erwerben, sondern ihr als einem Geschenk nur ‚zuzustimmen' haben[58]]"[59*], ist „erworben (acquisita)"[60]. Und zwar erworben „aus den Tätigkeiten heraus", d. h. indem Wahl- und Ausführungsakte nach Maßgabe der eben beschriebenen durchaus sicheren Vernunftschlüsse sich wiederholen und so eine „Gewohnheit in solchem Tätigsein"[61] erzeugen. Wobei man aber freilich noch das Folgende zu beachten hat.

Das erste Gebot der Synteresis („das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden") richtet sich wie alle ihre Vorschriften zunächst an den Willen. Selbstverständlich, denn von ihm hängen die „hervorgelockten" und die

Digitized by Google

„befohlenen" Akte ab, in denen die Ausführung der Gebote besteht[62*]. Aber der Wille wäre nicht Wille, wenn er sich dabei nicht an die Vernunft i. e. S. zu halten hätte. Er tut es, indem er diese „gebraucht"[63], damit sie ihm die zweite Prämisse und den Schlußsatz des praktisch-logischen Verfahrens liefere, aufgrund dessen er im Einzelfalle wählen und den Befehl zur Ausführung des Gebotenen geben kann. Richtig kann aber diese Wahl und was daraus folgt, nur werden, wenn der Wille schon von vornherein im allgemeinen gemäß der Synteresis gerichtet ist und die Vernunft in diesem Sinne gebraucht. In erster Linie kommt es also auf die *Rektifikation des Willens* durch die Synteresis an: erst aufgrund dessen kann der Tugendweg beschritten werden.

Er wird beschritten wiederum so, daß dabei Wille und Vernunft i. e. S. aufs engste zusammenwirken, daß dauernde Rektifikation des Willens mit dauernder *Rektifikation der Vernunft* i. e. S. Hand in Hand geht. Sofern die Tugend als „[dauernde] Hinneigung (inclinatio) zum Akt" ihren Sitz „im Begehrungsvermögen hat, das alle anderen Vermögen zur Tätigkeit bewegt"[64], heißt sie „moralische" Tugend. Sie „kann aber nicht ohne die ‚intellektuelle' Tugend sein"[65], die in der Vernunft wohnt, ebensowenig wie umgekehrt die intellektuelle ohne die moralische[66]. Mindestens vermag die moralische Tugend, wiewohl ohne Weisheit, Wissenschaft und Kunst, nicht ohne die intellektuelle der „Klugheit" und des „Intellektes" zu sein, d. h. des „Verständnisses (intellectus), wodurch die natürlicherweise bekannten Prinzipien auf spekulativem [theoretischem] wie praktischem Gebiete aufgefaßt werden"[67*]: Ist sie doch die Tugend, „welche die allgemeinen [von der Synteresis dargebotenen] Prinzipien für das Tätigsein schlußweise auf das [Willens-]Wirken unter besonderen Umständen anwendet"[68], und kann dies doch dauernd nur von Erfolg sein, wenn schon eine gewisse „*Bereitschaft* des Gemütes (praeparatio animi)"[69] d. h. *des Willens*[70*] zur Erfüllung des Synteresisgebotes vorhanden ist. Nur dann kann es ferner, indem sich die unzweifelhaft richtige und sichere Wahlvorschrift der Klugheit auf immer verwickeltere Einzelfälle und immer weitere Gebiete von solchen erstreckt, zur *„vollendeten Klugheit"* kommen, „die zum guten Ende des ganzen Lebens richtig berät und urteilt und wirksame Vorschriften macht"[71], und demgemäß dazu, daß die Tugenden auch im einzelnen stets *richtig zusammenwirken.* Denn, wie schon Gregor d. Gr.[72*] gesagt hat: „Sind die Tugenden von einander getrennt, so können sie nach dem Wesen der Tugend nicht vollkommen sein; die Klugheit ist keine wahre Klugheit, wenn sie nicht gerecht, maßvoll, stark ist, usw."

Demgemäß ergibt sich für die Klugheit doch eine eigentümliche Doppelstellung: „Ihrer Form (essentia) nach ist sie eine intellektuelle Tugend, ihrer Materie nach kommt sie aber mit den moralischen Tugenden überein, denn sie ist das richtige Verständnis (recta ratio) für das zu Tuende (agibile) und gehört insofern zu den letzteren"[73]. Im übrigen aber stellt

Digitized by Google

sich mit Rücksicht auf die davon betroffenen Vermögen das thomistische *System der Tugenden* folgendermaßen heraus.

Die rein *intellektuellen* Tugenden „können nur insofern Tugenden genannt werden, als sie die Bereitschaft (facultas) zur guten Tätigkeit machen, nicht aber weil sie machten, daß das Vermögen oder die Fertigkeit (potentia seu habitus) gut gebraucht würde“[74]. Sie gehören der *spekulativen* (theoretischen) Vernunft an, indem sie diese in der Betrachtung der Wahrheit vollenden: der Intellekt[75*] als Habitus der höchsten spekulativen Prinzipien[76*], die Wissenschaft als Erforschung der besonderen Wahrheitskreise aufgrund dieser Prinzipien, die Weisheit als Schauung der höchsten, absoluten Wahrheit. Sodann, nach intellectus, scientia und sapientia, von denen die beiden letzteren für den Bestand der moralischen Tugenden nicht nötig sind, kommen Kunst (ars) und Klugheit (prudentia) mit ihrer Doppelstellung zu Vernunft und Wille, als Tugenden der *praktischen* Vernunft. Auch die erstere, indem sie als „praktisches Geschick“[77] wiederum „richtiges Verständnis (recta ratio)“, aber nicht für das zu Tuende, sondern für das „zu Machende (factibile)“[78] d. h. in äußeren, sinnenfälligen Gestalten willentlich Auszuführende ist. Als solches gehört sie aber nicht notwendig zum Sittlichen und das Sittliche nicht notwendig zu ihr, da das Prinzip, von dem ihre ratiocinatio ausgeht, sehr wohl kein synteretisches, sondern ein rein spekulatives (z. B. ästhetisches) sein kann[79*].

Die Klugheit mit ihrer Anordnungsfunktion, in deren Dienste eubulía, sýnesis und gnóme stehen (d. h. das Gut- oder Richtig-Überlegenkönnen, der hausbackene Verstand in Sachen des täglichen Lebens und der scharfe Verstand in außergewöhnlichen Lagen[80]), leitet hinüber zu den *moralischen* Tugenden selbst, die den Willen oder eine andere Potenz, insofern sie vom Willen bewegt wird, zum Subjekte haben[81*]. Sie wären unnötig, wenn die Begehrungsvermögen der Vernunft unbedingt gehorchten. Aber Sokrates hat irrigerweise angenommen, daß, wer das Gute wisse, nicht böse handeln könne. So braucht es also der moralischen Tugenden — nicht, um in stoischer Art die Sinnlichkeitsregungen zu ersticken, sondern — um sie in den Schranken der Vernunft zu halten[82]. Und da „die Vernunft nicht nur die Leidenschaften (passiones) der Sinnlichkeit ordnet, sondern auch die Tätigkeiten des intellektiven Begehrungsvermögens d. h. des Willens“[83], zerfallen sie in zwei Klassen: solche, welche jene Affekte regeln, und solche, welche unmittelbar die Willenstätigkeit betreffen.

Die *Affekte i. e. S.* (im weiteren Sinne zählt nämlich zu den Affekten auch der Wille), d. h. die lebhafteren sinnlichen Begehrungsbewegungen, durch die die Seele in eine gewisse leidenschaftliche Stimmung versetzt wird, gehören den beiden Teilen der Sinnlichkeit, nämlich der *Begehrlichkeit* (vis concupiscibilis) und der *Zornmütigkeit* (vis irascibilis) an: Durch die erstere neigt sich die Seele zu dem ihr sinnlich Zukömmlichen hin und flieht das ihr sinnlich Schädliche; durch die letztere, die darum auch „Abwehrvermögen“ heißt, widersteht sie den das Zukömmliche hindernden und das Schädliche befördernden Einflüssen. Die Grundaffekte des ersteren Gebietes sind Liebe und Haß je nach Gut und Übel als Bewegungsgegenstand. Daraus entstehen dann weitere Affekte: Verlangen (concupiscentia) und Abscheu, Freude und

Digitized by Google

Trauer, je nach Erreichung oder Nichterreichung des Gutes, Abwendung oder Nichtabwendung des Übels. Die Grundaffekte der Zornmütigkeit sind dagegen Hoffnung und Verzagung; daraus folgen die Affekte des Mutes und der Furcht, und endlich schließt sich daran der Affekt des Zornes (ira) gegen ein bereits hereingebrochenes Übel.

Doch ist auch hier noch ein Unterschied. Die unmittelbar die Willenstätigkeit betreffenden moralischen Tugenden fallen nämlich insgesamt unter die Gattung der Gerechtigkeit (justitia); die die Affekte regelnden „werden unterschieden nach [den Vermögen, denen sie angehören, also nach] ihrer Materie[84*], nach den verschiedenen Leidenschaften [denen sie entgegenstehen] sowie nach deren verschiedenen Gegenständen“[85], und es gibt ihrer „nach Aristoteles zehn, nämlich Starkmut (fortitudo), Mäßigkeit (temperantia), Freigebigkeit (liberalitas), Prachtliebe (magnificentia), Großmut (magnanimitas), Ehrliebe (philotimía), Sanftmut (mansuetudo), Freundlichkeit (amicitia), Wahrhaftigkeit (veritas) und Angenehm-Neckenkönnen (eutrapelia).

„Zur *Gerechtigkeit* scheint es zu gehören, daß jemand seine Schuldigkeit (debitum) tut [und das geschieht durch die Willenstätigkeiten als solche]. Daher haben alle derlei Tugenden, welche [solche] Tätigkeiten angehen, irgendwie den Charakter der Gerechtigkeit. Aber die Schuldigkeit ist nicht einerlei Art. Sie ist anders gegen den Gleichstehenden, anders gegen den Oberen, wieder anders gegen den Untergebenen; anders gemäß einem Vertrag oder einem Versprechen oder infolge einer empfangenen Wohltat. Und nach diesen verschiedenen Gründen werden verschiedene Tugenden angenommen: so die *Frömmigkeit* (religio), durch die man gegen Gott, die *kindliche Verehrung* (pietas), durch die man gegen die Eltern oder das Vaterland, die *Dankbarkeit* (gratia), durch die man gegen seine Wohltäter seine Schuldigkeit tut, usw.“[86] — Was aber die *zehn* „aristotelischen“ *Tugenden* betrifft, so darf man die Definitionen „des“ Philosophen freilich den thomistischen nicht ohneweiteres gleichsetzen; man vergleiche nur unsere Darstellung des aristotelischen Systems der ethischen Tugenden[87*] und beispielsweise folgende Stelle aus der Theologischen Summe des Thomas: „Jede Tugend, die das Gute in der Erwägung der Vernunft herstellt, heißt Klugheit; jede, die es mit Bezug auf die Schuldigkeit und Rechtheit in der Tätigkeit herstellt, Gerechtigkeit; jede, welche die Leidenschaften zügelt und zurückdrängt, Mäßigkeit; jede, welche die Fertigkeit des Gemütes gegen irgendwelche Leiden(schaften) herstellt, Starkmut“[88]; die philotimía ferner ist nach Aristoteles sogar eine Leidenschaft, keine Tugend, usw. Aber in derlei Einzelheiten haben wir hier nicht einzutreten; Thomas hat die Lehre von den moralischen Tugenden im zweiten Teile seiner Theologischen Summe so ausführlich behandelt, daß sich auch nur eine genauere Inhaltsangabe seiner Darlegungen für uns von selbst verbietet. Sie ist aber auch für die große Linie seines Systems nicht nötig.

Alle jene Tugenden aber lassen sich mit der Klugheit und Gerechtigkeit in die *Kardinaltugenden* zusammenfassen, deren Platz hier und nicht etwa bei den intellektuellen Tugenden ist: „Gehört doch zur menschlichen Tugend, soll sie eine vollkommene sein, die Richtigkeit des Begehrens (rectitudo appetitus), denn sie gibt nicht nur die Bereitschaft zur guten Tätigkeit, sondern wirkt auch, daß von der Bereitschaft zum guten Werke Gebrauch gemacht werde. Angemessenerweise bezeichnet man mithin als Haupt- (principales) oder Kardinaltugenden gewisse moralische Tugenden“[89], und es sind deren, da die Klugheit ihrer Materie nach ebenfalls hierher zu zählen ist, vier: Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Starkmut. Und nur vier, aus zweierlei Gründen. Einmal „ist das Formalprinzip der

Digitized by Google

moralischen Tugend das vernünftige Gute (bonum rationis), und dieses kann in doppelter Weise genommen werden. Entweder besteht es in der Erwägung der Vernunft selbst, und dann ergibt sich die Klugheit. Oder die Vernunft befaßt sich damit, etwas anderes zu ordnen, was wieder zweierlei sein kann: [Willens-]Tätigkeiten als Objekt der Gerechtigkeit, oder Leidenschaften, woraus sich abermals zwei Tugenden ergeben: Insofern die Leidenschaft antreibt zum Vernunftwidrigen, muß sie durch die Mäßigkeit zurückgedrängt, insofern sie abzieht vom Vernunftgemäßen, der Mensch durch den Starkmut gefestigt werden. Und ähnlicherweise findet man vier solcher Tugenden, wenn man deren Träger (Subjekte) in Betracht zieht: Da wird das dem Wesen nach (per essentiam) Vernünftige durch die Klugheit vollendet, und das der Teilnahme nach (per participationem) Vernünftige, je nachdem es Wille, Begehrlichkeit oder Zornmütigkeit ist, durch die Gerechtigkeit, die Mäßigkeit und den Starkmut"[90].

Für Thomas ist jedes Vermögen per participationem Träger oder Subjekt eines anderen Vermögens (das per essentiam Vernunft, Intellekt usw. ist), insofern es unter dessen Leitung steht und ihm gehorcht, also an ihm „teilnimmt". So ist der Wille „Vernünftiges, indem er als Begehrungsvermögen der Vernunft untersteht (was allerdings wieder zu seinem Wesen gehört), die Sinnlichkeit (als Begehrlichkeit oder Zornmütigkeit), indem sie der Vernunft gehorcht; die vis cogitativa (Abschätzungskraft, ein „innerer Sinn", mittelst dessen der Mensch die durch die äußeren Sinne, Gesicht, Gehör usw., nicht erfaßbaren Beziehungen der Nützlichkeit und Schädlichkeit an den ihm gegenübertretenden Dingen auffaßt) ist ratio particularis per participationem, indem diese Auffassung durch eine gewisse, dem Denken (cogitare) ähnliche Vergleichung (collatio) erfolgt, die eigentlich nur Sache der Vernunft ist; die nämliche vis cogitativa ist intellectus passivus, insofern sie dem eigentlichen Intellekt untersteht; u. dgl. mehr.

Die Kardinaltugenden lassen sich[91] zunächst als „politische", sodann aber auch als „reinigende", des „gereinigten Geistes" und als „exemplarische" fassen[92*]. „Als ‚politische' dienen sie dem Gemeinwesen, indem der Mensch [‚als politisches Lebewesen', wie Thomas nach Aristoteles sagt] kraft ihrer sich gut verhält in der Verwaltung menschlicher Angelegenheiten. Da aber zum Menschen weiterhin gehört, daß er sich zum Göttlichen hinanziehe", so müssen die Kardinaltugenden auch als „reinigende" und als solche „des gereinigten Geistes" auftreten. In jener Beziehung „verachtet da die Klugheit alles Weltliche um der Betrachtung des Göttlichen willen, die Mäßigkeit vernachlässigt, soweit es die Natur zuläßt, das [nur] dem Leibe Dienliche, der Starkmut hält aufrecht, damit die Seele nicht erschrecke vor der Trennung vom Leibe und dem Hingang ins Jenseits, die Gerechtigkeit macht, daß die ganze Seele dem auf solches gerichteten Lebenswege zustimmt"; als „Tugenden des gereinigten Geistes" gehen sie noch weiter: „Da schaut die Klugheit allein Göttliches an, die Mäßigkeit kennt nicht mehr die irdischen Begierden, der Starkmut weiß nichts mehr von den Leidenschaften, die Gerechtigkeit ist mit dem göttlichen Geiste dauernd verbunden, indem sie ihm nachahmt." Aber „diese Tugenden sind nur in den Seligen und in einigen, die schon in diesem

Digitized by Google

Leben die höchste Vollkommenheit erlangt haben". Und vollends die „exemplarischen" Tugenden sind nur in Gott selbst, „in dem das Vorbild der menschlichen Tugend vorhanden sein muß, gleichwie in ihm die Gründe aller Dinge vorhanden sind. Und zwar heißt der göttliche Geist in Gott Klugheit, das Zurückkehren der göttlichen Absicht zu ihm selbst Mäßigkeit (wie in uns das Gleichförmigwerden der Begehrlichkeit mit der Vernunft), Gottes Unveränderlichkeit sein Starkmut, seine Gerechtigkeit die Beachtung des ewigen Gesetzes in seinen Werken."

So führen mithin die bisher genannten, insbesondere die Kardinaltugenden, vom Natürlichen zum *Übernatürlichen.* Als rein „menschliche", der Synteresis als Naturanlage entspringende Tugenden befähigen sie indes, wennschon Gott noch mit „beistehender" Gnade dabei hilft, doch nur zur Erlangung der den natürlichen Kräften angemessenen „natürlichen" Glückseligkeit. Um das übernatürliche Ziel, Gott selbst, und damit die „übernatürliche Glückseligkeit"[93] zu erlangen, reichen sie nicht aus. Dazu gehört „ein gewisses Teilhaben an der Gottheit", und hier muß Gott mit seiner *„heiligmachenden Gnade"* eingreifen. Er tut es, indem er der Seele, gleichwie er ihr in der Synteresis das „natürliche Licht (lumen naturale)" der Vernunft mitgegeben hat, so jetzt das *„übernatürliche Licht* (lumen supernaturale)" oder „Licht der Gnade"[94] einprägt, „das da [eben] ist die Teilnahme an der göttlichen Natur". Und zwar[95] dem Wesen der Seele, nicht etwa nur einem ihrer Vermögen, so daß „von der Gnade", durch die wir zu unserer zweiten, höheren, eigentlichen Natur wiedergeboren werden[96*], „als bewegendem Prinzip [nun wieder] Tugenden in die Seelenvermögen, und von da aus [neue] Tätigkeiten ausfließen" (Infusions- oder Informationstheorie der Gnade[97*]).

Das erste, wozu es auf diese Weise kommt, sind die *„eingegossenen Tugenden* (virtutes infusae)"[98*], und unter ihnen stehen wieder voran die *„theologischen* Tugenden (virtutes theologicae), die so heißen, weil sie Gott zum Objekte haben, uns richtig zu Gott hinordnen und uns auch von Gott allein eingegossen werden". Es sind die drei schon paulinischen: Glaube, Hoffnung und Liebe[99]. Zu den Seelenvermögen aber verhalten sie sich so: Durch den Glauben (fides) wird das Übernatürliche Gegenstand der Erkenntnis, durch die Hoffnung (spes) und die Liebe (caritas) Gegenstand des Wollens, indem es dem Menschen als erreichbares Ziel erscheint bezw. er gewissermaßen die Natur des begehrten Objektes annimmt. Darum ist die Liebe der Sache nach die erste der theologischen Tugenden und die Mutter der anderen. Der Zeit nach tritt sie jedoch zuletzt ein und setzt die anderen notwendig voraus. Denn man vermag nicht zu begehren, was man nicht kennt, und nicht zu lieben, was nicht irgendwie Gegenstand des Genusses (fruitio) sein oder werden kann. Indes auch die anderen, die intellektuellen und moralischen, besonders die Kardinaltugenden, müssen, wenn die Liebe ihren Zweck erfüllen soll, in einer höheren Form als eingegossene Tugenden wiedererstehen. Dies ge-

Digitized by Google

schieht dadurch, daß die Liebe, „die unmittelbar auf das letzte Ziel geht, den [an sich nur] auf die sekundären [natürlichen, Mittel-]Ziele gehenden Tugenden" die Richtung auch auf jenes übernatürliche Ziel gibt, indem sie ihnen gebietet, sich darauf zu richten"[1].

Die Tätigkeiten der „eingegossenen" moralischen und intellektuellen Tugenden sind also actus imperati[2]*; actus eliciti können sie, wie auch Thomas[3] bemerkt, nicht sein, da es in den moralischen und intellektuellen Tugenden ja an sich nicht liegt, sich auf das übernatürliche Ziel zu richten.

Demgemäß wird zunächst die Klugheit so durch die heiligmachende Gnade mittelst der Liebe „informiert", nächstdem die Willenstugenden in der Rangordnung, wie sie (aufsteigend) als Mäßigkeit, Starkmut und Gerechtigkeit der Klugheit unterstehen, endlich die intellektuellen Tugenden, soweit sie sittliche sind: Wissenschaft und Weisheit; die letztere namentlich, weil sie als „natürliche" Tugend wohl den Gedanken bis zu Gott erhebt, Gott selbst zu ihrem eigensten Objekte aber nur als „eingegossene" Tugend haben kann, als Seitenstück jener „reinigenden" und dem „gereinigten Geist" angehörigen Tugenden[4]*, die wir jetzt als „eingegossene" erkennen[5]*.

Indes selbst die theologischen Tugenden, von deren höchster, der Liebe, zuletzt alle anderen Tugenden beherrscht werden, reichen nicht zu, um den Menschen auf der Bahn der Vollkommenheit sicher bis zu seinem letzten Ziele zu geleiten. Nicht als ob sie in ihrer Vollendung, „weil durch sie der Mensch mit dem bewegenden heiligen Geist vereinigt wird"[6], nicht sogar „allen [gleich noch zu betrachtenden] Gaben [des heiligen Geistes] vorzuziehen" wären, sondern vielmehr, weil der Mensch sie zunächst „nur unvollkommen besitzt"[7]. Gott muß also noch einmal gnadenweise eingreifen. Das geschieht durch die im Gefolge der heiligmachenden Gnade auftretenden sieben „*Gaben des heiligen Geistes* (dona Spiritus sancti)"[8], jene übernatürlichen „dauernden Anlagen oder Fertigkeiten (habitus), durch die der Mensch [d. h. die Gesamtheit seiner Seelenvermögen[9]] darin vervollkommnet wird, dem Antrieb und der Bewegung des heiligen Geistes bereitwillig zu folgen"[10]. So wird zunächst durch die auch insbesondere „übernatürliches Licht" genannte „Gabe des Intellektes (donum intellectus)"[11] die spekulative, durch die Gabe des Rates (consilium) die praktische Vernunft vollends informiert. Ferner kommt für das Urteilen bezüglich der ersteren Vernunft die Gabe der Weisheit (sapientia), bezüglich der letzteren Vernunft die Gabe der Wissenschaft (scientia) in Betracht. Sodann was die Begehrungstugend betrifft: Ihr kommt, insofern sie die Beziehungen zu anderen Wesen umfaßt, die Frömmigkeit (pietas) zu gute, soweit sie dagegen diejenigen des Menschen zu sich selbst angeht, die Gabe des Starkmutes (fortitudo) gegen die Furcht vor Gefahren; und die Furcht (vor Gott, timor) hält endlich die Begehrlichkeit nach ungeordneten Ergötzungen dauernd im Zaume.

Erst jetzt, wo durch diese Gaben „alles, worauf sich die [natürlichen

Digitized by Google

wie eingegossenen] intellektuellen und moralischen Tugenden beziehen"[12], in vollkommene Bereitwilligkeit gegenüber dem heiligen Geiste gebracht ist; wo auch an Stelle mühsamer Beratung durch die ratio i. e. S. leichte, geistesfreie Entscheidung der Weisheit für das wahrhaft und übernatürlich Gute und damit wahre Freiheit waltet[13]; — erst jetzt vermögen sich auch die theologischen Tugenden voll zu entfalten. Erst nun sind sie imstande, das Lebenswerk des Menschen in Hinsicht auf das höchste und letzte Ziel aufs wirksamste zu ergänzen, so daß in der Tat gilt, „was Gregor[14] sagt: ‚Zur Vollendung der Zehnzahl [der Kinder Jobs, mit denen er die sieben Gaben des heiligen Geistes und die drei theologischen Tugenden vergleicht] kommen die sieben Söhne nicht, wenn nicht alles, was sie tun, in Glaube, Hoffnung und Liebe geschieht'."[15]

Denn erst nun ist der Mensch endlich auch befähigt zu jenen „Tätigkeiten, die höher sind als die der Tugenden"[16], und die man „Früchte des heiligen Geistes" und „Seligkeiten" nennt.

„Früchte" im allgemeinen sind — abgesehen von dem „Letzten und Ergötzlichen, was der Mensch, wie z. B. vom Acker und Baum die Frucht, in Besitz nimmt", und wozu schließlich auch der „letzte Endzweck [Gott] gehört, dessen er genießen (frui) soll"[17] — „die menschlichen Tätigkeiten (actus), insofern sie, als seinem Wesen und Vermögen entsprechende ‚zweite Akte'[18*], Freude (Ergötzen, delectatio) mit sich bringen". Demgemäß wird insbesondere „die Tätigkeit des Menschen, sobald sie ausgeht von der Fähigkeit (facultas) seiner Vernunft, ‚Frucht der Vernunft' genannt, sobald sie aber ausgeht von einer höheren [ihm übernatürlich mitgeteilten] Kraft, der des heiligen Geistes, ‚Frucht des heiligen Geistes', als ob sie von einem göttlichen Samenkorn (semen divinum) ausginge", — während man anderseits die „Früchte" der letzteren Art, insofern aus ihnen die Erreichung des letzten Zieles erblüht, auch „*Blüten* (flores)" nennen kann[19].

Solcher *Früchte des heiligen Geistes* gibt es nun aber, „je nachdem der heilige Geist in uns verschieden vorgeht"[20], dreierlei, und im ganzen, „wie sie schon der Apostel[21*] aufzählt", zwölf. „Zuerst [nämlich] wird der menschliche Geist in sich selbst geordnet, sodann bezüglich dessen, was mit ihm auf gleicher Stufe steht, drittens hinsichtlich dessen, was unter ihm ist. In sich selbst ist der Menschengeist gut geordnet, wenn er sich richtig verhält im Guten und im Übel. Die erste Verfassung dieses Geistes zum Guten erfolgt aber durch die Liebe [i. w. S., amor], welche die erste Leidenschaft und die Wurzel aller übrigen ist; und so steht an erster Stelle unter den Früchten des Geistes die Liebe [i. e. S., caritas], in der vorzugsweise der heilige Geist verliehen wird als in der ihm entsprechenden Ähnlichkeit, da er selbst die Liebe ist; weshalb es auch Röm. 5, 5 heißt: ‚Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den heiligen Geist, der uns gegeben worden'. Der Liebe aber folgt notwendig die Freude (gaudium). Denn jeder Liebende freut sich der Verbindung

Digitized by Google

mit dem Geliebten, die caritas aber hat immer gegenwärtig Gott, den sie liebt, gemäß Joh.-brief I 4, 16: ‚Wer da in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott, und Gott in ihm'. Die Vollendung der Freude aber ist der Friede (pax) in zweierlei Hinsicht: Erstens was die Ruhe vor äußeren Störungen betrifft; denn einerseits kann sich nicht an dem Geliebten freuen, wer in seinem Genusse von andern gestört wird, und anderseits kann, wessen Herz in Einem vollkommen befriedigt ist, von keinem andern gestört werden, da er ja das andere gleichsam für nichts achtet, gemäß Psalm 119, 165: ‚Reicher Friede wird denen, die dein Gesetz lieben, und es gibt für sie kein Ärgernis'. Und zweitens mit Rücksicht auf das auf- und niederwogende Verlangen; denn nicht vollkommen freut sich an etwas, wem das, woran er sich freut, nicht genügt. Das also bedeutet der Friede, daß man vom Äußeren nicht gestört werde, und daß unser Verlangen in Einem zur Ruhe komme. In den Übeln aber verhält sich der Geist richtig ebenfalls in zwei Rücksichten: erstens so, daß er durch drohende Übel nicht verwirrt wird, was zur Geduld (patientia) gehört, und zweitens so, daß er durch den Aufschub des [in Aussicht stehenden] Guten nicht gestört wird, was Sache der Langmut (longanimitas) ist; denn, wie es in der [Nikomachischen] Ethik V 3 heißt: ‚Des Guten entbehren ist kein Übel'. — Dem Menschen d. h. dem Nächsten gegenüber ist der Menschengeist in guter Verfassung erstens, was den Willen wohlzutun betrifft, durch die Güte (bonitas); zweitens, was die Ausführung der Wohltat angeht, durch die Gütigkeit (benignitas), denn gütig heißen die, welche das gute Feuer der Liebe zur Wohltat an den Nächsten erwärmt; drittens was das betrifft, daß man Übel, die einem von andern angetan werden, gleichmäßig erträgt, durch die Sanftmut (mansuetudo), die den Zorn zügelt; viertens, was das angeht, daß wir dem Nächsten nicht nur nicht durch Zorn, sondern auch weder durch Trug noch durch List schaden, kraft des Glaubens (fides), wenn er als Treue aufgefaßt wird; (faßt man ihn dagegen als das, wodurch an Gott geglaubt wird, so wird dadurch der Mensch zu dem hingeordnet, was über ihm ist, so daß er also seinen Intellekt Gott unterwerfe und somit auch alles, was ihm gehört). — Gegenüber dem, was unter ihm ist, steht endlich der Mensch in guter Verfassung da erstens, was die äußeren Handlungen angeht, durch die Bescheidenheit (modestia), die in allen Worten und Taten das Maß bewahrt; zweitens rücksichtlich der inneren Begierden durch die Enthaltsamkeit (continentia) und Keuschheit (castitas), die sich wieder darin unterscheiden, daß die Keuschheit den Menschen vom Unerlaubten zurückhält, die Enthaltsamkeit aber vom Erlaubten, oder aber darin, daß der Enthaltsame Begierden erleidet, aber nicht verführt wird, der Keusche aber sie weder erleidet noch verführt wird.

Auf diese zwölf Früchte „lassen sich nun [einerseits] alle Tätigkeiten der Tugenden und Gaben zurückführen, je nachdem sie den Geist regeln in einer der eben beschriebenen Weisen“[22*], denn „sie schließen vorzüg-

Digitized by Google

lich den Genuß des Guten und die Zurückweisung des Schlechten ein, was zumal dem Charakter der Frucht zu entsprechen scheint". Anderseits aber gliedern sich ihnen auch die „Seligkeiten (beatitudines)" an, die zwar ebenfalls „Früchte, jedoch außerdem vollkommen und hervorragend sind, vollkommene Werke (opera), die eben wegen ihrer Vollendung mehr den Gaben als den Tugenden zugeschrieben werden"[23]. Indes sind sie auch den Kardinal- und theologischen Tugenden in gewisser Weise zugeordnet, und zwar so[24]: Die „Armut des Geistes (paupertas spiritus)" entspricht der Gabe der Furcht, denn ist jemand gottesfürchtig, so hört er auf, in sich selbst oder in etwas anderem seinen Stolz zu suchen, er verarmt mit Bezug auf sich und das Äußere, um sich in nichts als in Gott zu freuen; Bescheidenheit, Enthaltsamkeit und Keuschheit, jene Früchte also, die auf die Tugend der Mäßigkeit zurückweisen, stehen aber gleichfalls in Beziehung zur Furcht. Die „Sanftmut (pietas)" gehört zur Frömmigkeit und Gerechtigkeit, insofern man sich in ihr Gott hingibt und ihm die gebührende Ehre erweist, die „Trauer (luctus)" zur Wissenschaft und Hoffnung, indem man infolge des rechten Urteils über die Kreaturen es betrauert, daß man sich ihretwegen von Gott abwendet, aber hofft, sich durch rechtes Verhalten zu ihnen Lohn zu erwerben. Der „Hunger und Durst nach Gerechtigkeit (esuries et sitis justitiae)" hat Bezug auf den Starkmut als Gabe und Tugend, da es sehr schwierig ist, die Werke der Gerechtigkeit nicht nur schlechthin, sondern mit einer gewissen unersättlichen Sehnsucht zu vollbringen; die „Barmherzigkeit (misericordia)" auf Rat und Klugheit, indem sie als eine Art Hingebung[25*] nach Timoth. I 4, 8 „zu allem nützlich" ist und daher als Mittel zum Zweck der Leitung des Rates und der Klugheit bedarf. Die „Reinheit des Herzens (munditia cordis)" wurzelt außer in Begehrungsgaben und -tugenden in der Gabe des Intellektes und im Glauben, indem sich in ihr die Loslösung von den Sinnesbildern und Irrtümern vollendet, in zwei Stufen, der des glaubenden und der des schauenden Verständnisses; und die „Friedfertigkeit (pacificatio)" ruht auf der Weisheit und Liebe, sofern „friedfertig" die heißen, welche den Frieden in sich und in anderen herstellen, was aber nur geschehen kann, wenn alles in die gehörige Ordnung gebracht wird und die Gegensätze in Liebe ausgeglichen werden. Die achte und letzte „Seligkeit" aber, das „Erleiden von Verfolgungen um der Gerechtigkeit willen (persecutio passiva)" ist nur „eine gewisse Festigung und Kundgebung aller vorhergehenden. Denn daraus, daß jemand in der Armut des Geistes, der Sanftmut usw. gefestigt ist, folgt, daß er von diesen Gütern auch in irgendeiner Verfolgung nicht abläßt"[26].

Die „Seligkeiten" heißen[27] so, weil sich der Mensch durch sie unter gewöhnlichen Umständen am meisten seinem Endziele, Gott und der ewigen Glückseligkeit, nähert, und aufgrund ihrer hoffen kann, es zu erreichen, also „wie Aristoteles in der [Nik.] Ethik I 10 sagt, selig genannt werden darf gleich den Kindern aufgrund der Hoffnung"[28]. Darüber hinaus liegt

Digitized by Google

in diesem Leben nur noch der *mystische Weg*. Er wird[29*] zugänglich, indem „die Gabe der Weisheit zu einer gewissen gottähnlichen (deiformis) und entwickelten Schauung der Wahrheiten fortschreitet, welche der Glaube in seinen Artikeln nur nach menschlicher Weise verhüllt enthält“[30]. Dies aber wieder, mit dem Ergebnis, daß nun „geschaut wird nicht mehr, was Gott seinem Wesen nach nicht ist, sondern was er diesem Wesen nach ist“[31], und daß demgemäß die letzte Liebesvereinigung mit Gott eintritt, — dies geschieht, indem dem Menschen noch eine höchste Stufe der Erleuchtung durch Gott zuteil wird, das „*Licht der Herrlichkeit* (lumen gloriae)“[32].

Die Erleuchtung hat ja begonnen schon bei der Schöpfung der Seele des Menschen, indem ihm dabei das „natürliche“ Licht der Synteresis ebenso wie das natürliche Licht für die Erfassung der ersten theoretisch-intellektuellen Prinzipien mitgegeben ward. Es folgte sodann (wir gehen nur der ethischen Linie nach) die Entfaltung der Synteresis zur Tugend und das „übernatürliche Licht“ der heiligmachenden Gnade mit seiner Entfaltung in die eingegossenen Tugenden, die Gaben und Früchte des heiligen Geistes sowie die Seligkeiten. Und nun, wie schon[33*] angedeutet, bei nur wenigen das „Licht der Herrlichkeit“, infolge dessen auch die Tugenden noch zu solchen „des gereinigten Geistes“ vervollkommnet werden.

Aber selbst dies ist, wenngleich das Letzte auf Erden, noch nicht das Letzte für den Menschen. Er ist ja zur *ewigen Glückseligkeit* bestimmt, in der „Gott alles in allen sein wird“[34]. „Das Licht der Herrlichkeit, vermittelst dessen allein das göttliche Wesen vom geschaffenen Intellekt geschaut werden kann, wird auf zweierlei Weise zuteil: einmal als einwohnende Form, und so macht es die Seligen in der [himmlischen] Heimat heilig, sodann aber auch als eine Art vorübergehender Eigentümlichkeit gleich dem prophetischen Licht, und so war es bei Paulus in seiner Entzückung“[35], da er in den dritten Himmel entrafft wurde. Erst im jenseitigen Leben, wenn[36] der Mensch das Ebenbild (imago) Gottes sein wird nicht mehr nur gemäß der Erschaffung und Erlösung, sondern in tatsächlicher Ähnlichkeit (similitudo), dann wird er auch vollkommen glückselig sein: „Gott ganz und gar ergeben“[37] und so, daß Gott in ihm alles ist. Aber das ist schon nicht mehr „Bewegung des Menschen zu Gott“, also Moral. Es ist[38] bereits Übermoral des Übermenschen, und zwar zuerst der vom Erdenleibe losgelösten Seele in der Heimat, sodann, nach der Auferstehung des Fleisches, eines neuen Ganzen von Leib und Seele, in dem aber die sinnlichen Begehrungskräfte „vollkommen bereit sein werden, der Vernunft zu gehorchen“[39]. —

„Es scheint, daß das Laster, d. h. der böse Habitus, schlimmer sei als die Sünde d. h. der böse Akt; denn wie das länger dauernde Gute besser ist, so ist das länger dauernde Böse schlimmer.“[40] Das verhält sich aber nach Thomas durchaus nicht so. Er sagt vielmehr: „Da der Habitus

Digitized by Google

wegen der Güte oder Bosheit des Aktes gut oder böse heißt (deswegen nämlich, weil er zum guten oder bösen Akt hinneigt), darum sind die bösen Akte entschieden schlimmer als die bösen Habitus." Und damit [wozu nur noch zu bemerken, daß „Bosheit (malitia)" hier wie überall im Folgenden keineswegs „Bösesein mit Freude daran", sondern ganz einfach „Bösesein" bedeutet] werden wir vollends in des Aquinaten Lehre vom Guten und Bösen sowie insonderheit vom Gewissen hineingeführt.

Was das sittlich *Gute und* Schlechte bezw. *Böse* angeht[41*], so wird uns zunächst eine im thomistischen Sinne gehaltene Analyse der *„menschlichen* d. h. aus überlegtem Willen (voluntas deliberata) hervorgehende *Handlung* (actio humana)"[42] gute Dienste leisten[43]. Legen wir dabei die Handlung „Fremdgut (d. h. etwas, was einem nicht gehört) von einem heiligen Orte nehmen, um Almosen zu geben" zugrunde, so ergibt sich: 1. Die ganze kirchenräuberische Handlung stellt, moralisch betrachtet, einen Akt dar. Sie gestattet jedoch die begriffliche Auflösung in einen inneren d. h. Willens- und in einen äußeren Akt („Fremdgut von einem heiligen Orte nehmen wollen, um Almosen zu geben" bezw. „Fremdgut von einem heiligen Orte nehmen"). 2. Der innere oder Willensakt besteht aus dem Akt selbst („wollen") und seinem Objekt d. h. „der Materie, um die (materia circum quam) sich der Akt dreht"[44*], also „Fremdgut von einem heiligen Orte nehmen, um Almosen zu geben". Das Objekt weist wieder den Zweck („um Almosen zu geben") und das Mittel dazu („Fremdgut von einem heiligen Orte nehmen") auf: Endziel und Zwischenziel, also schließlich beide Ziel (finis) des Wollens. Es kann darum auch heißen, für den Willen falle Objekt, Ziel und Zweck (finis) in eins zusammen; nur muß man dann näheres bezw. ferneres Objekt oder Ziel (Zweck) unterscheiden und zugeben, daß sie insgesamt als Objekt (Ziel, Zweck) schlechthin des Willensaktes gelten. 3. Der äußere Akt besteht gleichfalls aus dem Akt selbst („nehmen") und seinem Objekt („Fremdgut von einem heiligen Orte"); doch tritt hier noch der Unterschied des generellen vom speziellen Objekt hinzu, der durch den „Umstand: von einem heiligen Orte" vermittelt wird: „Fremdgut" ist das generelle Objekt, das gegenüber dem speziellen („Fremdgut von einem heiligen Orte") als genus proximum fungiert; der „Umstand (circumstantia) des Ortes: von einem heiligen Orte" ist die differentia specifica. 4. Im Verhältnis zum inneren Akt ist der äußere („Fremdgut von einem heiligen Orte nehmen") selbst Objekt oder Objektsteil: letzteres, sobald der Zweck i. e. S. („um Almosen zu geben") hinzugenommen wird. Und dadurch stellt sich der Willensakt als der für die ganze Handlung grundlegende Akt dar; fehlte er, so wäre es keine menschliche Handlung mehr. Oder, wie Thomas selbst sagt: „Der Wille [und zwar der ‚überlegte' Wille] ist das *Prinzip der moralischen Akte.*"[45]

Demnach fehlt nur noch, daß wir die eben gegebene Analyse mit der bereits früher[46*] gegebenen Zergliederung des moralischen Schlußprozesses

Digitized by Google

verbinden. Für die *Überlegung* — Sache der dem Willen beistehenden praktischen Vernunft — bestehen dann in unserem Beispielsfalle zwei Möglichkeiten. Entweder 1. sie lautet: Es ist (durch die Synteresis) geboten: „du sollst dich nicht an Fremdgut vergreifen", dies ist Fremd- und noch dazu Kirchengut, also darfst du es nicht nehmen, selbst nicht, um Almosen zu geben. Oder aber sie lautet 2. so: Es ist geboten, Almosen zu geben, dies ist, und noch dazu Kirchengut, das sich zum Almosengeben eignet, also nimm es und gib Almosen. Es liegt auf der Hand, daß durch die erstere Überlegung die beabsichtigte Handlung zu einem verbotenen und bösen, weil dem ersten Gebote der Synteresis („das [Gute ist zu tun und das] Böse ist zu meiden") widerstreitenden Akte gestempelt wird, durch die letztere Überlegung hingegen zu einem gebotenen und guten, weil jenem Synteresisgebote („das Gute ist zu tun [und das Böse zu meiden]") entsprechenden Akte. Und in beiden Fällen hat die aufgrund solchen Verbotes bezw. Gebotes erfolgende Vermeidung bezw. Ausführung der Handlung den Charakter der *Gewissenhaftigkeit.* Denn sie geschieht jedesmal aufgrund eben jener „Vorschrift (dictamen) der praktischen Vernunft", die man „*Gewissen* (conscientia)" nennt, und die feststellt, was im einzelnen Falle von jemand zu meiden bezw. zu tun sei, damit er der Synteresis entspreche[47].

Indes bleibt dabei die anscheinend große Schwierigkeit: Wie ist es nur möglich, daß jene beiden einander ausschließenden Vorschriften „nimm das Fremdgut nicht, bezw. nimm es, um Almosen zu geben", gleicherweise *Gewissensvorschriften* seien? Daß die eine wie die andere mich „sicher" mache, recht zu tun, wenn ich ihr folge? Darauf ist aber einfach zu erwidern, daß „Sicherheit" und „Wahrheit" des Gewissens nicht dasselbe ist, und daß demzufolge jene beiden eben nicht gleicherweise Gewissensvorschriften sind, wie sich sofort herausstellen wird, wenn wir in die Frage des Gewissens einen noch tieferen Einblick tun.

Hält sich nämlich, so würde Thomas unser Beispiel analysierend sagen, der Mensch an die Vorschrift „nimm das Fremdgut, um Almosen zu geben", so gehorcht er damit einer *Vorschrift des irrenden Gewissens.* Denn bei näherer Betrachtung erweist sich die Annahme, das Gebot des Almosengebens gelte unter allen Umständen, als irrig. Der Umstand, daß das Mitzuteilende kirchenräuberischer Herkunft ist, macht die Guttat zur Übeltat, und solches Almosen ist nicht geboten. Soll mithin die Handlung gut ausfallen, so muß jene irrige Vorschrift berichtigt werden.

In der Forderung, daß zu vollkommener Güte der Handlung „passendes Objekt, passende Umstände und guter Zweck zusammentreffen müssen", kommt Thomas mit Bonaventura überein[48*]. Aber er reduziert diese drei Erfordernisse doch, wie wir sahen[49*], auf das Objekt des Aktes[50], und macht außerdem bezüglich der *Umstände* geltend, daß nur gewisse von ihnen die Handlung zu einer guten oder aber schlechten machen. Nämlich nur diejenigen, welche, wie etwa das „von einem heiligen Orte" in unserem Beispiel, zum *Wesen* der Handlung beitragen (sie also etwa zu einer „kirchenräuberischen" machen), nicht aber solche, die (wie etwa das „Mehr" oder „Weniger" des genommenen Fremdgutes) dabei unwesentlich

Digitized by Google

sind[51]. Daß die Umstände, die diese beiderlei Rolle spielen können, aller möglichen Art sind, versteht sich von selbst: Das quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando des bekannten Merkverses enthält Subjekt, Ergebnis, Ort, Hilfsmittel, Ursache, Weise, Zeit der Handlung, indem es darauf ankommt, wer sie vollzieht, was daraus (auch quantitativ, mit Bezug auf Mehr oder Weniger) entspringt, mit welchen Mitteln, warum, wie, wann sie vollzogen wird (wobei die Kategorie „Ursache" sogar das Objekt, die materia circa quam, als „Umstand" anzusehen gestattet[52]).

Die *Berichtigung* der irrigen Gewissensforderung geschieht, indem anstatt jenes Satzes vom Almosengeben das wirklich unter allen Umständen geltende Gebot „du sollst dich nicht an Fremdgut vergreifen" als erste Prämisse des praktischen Schlusses angesetzt wird. Denn indem dieses Gebot synteretisch ist, tritt zugleich das richtig davon und von der zweiten Prämisse abgeleitete Verbot „nimm das Fremdgut nicht, um Almosen zu geben" als *Vorschrift des richtigen oder wahren Gewissens* auf; ist es doch dadurch in der Synteresis und weiter im göttlichen d. h. ewigen Gesetz[53*] verankert.

In Anbetracht dessen wäre also wohl nur dem wahren (der Handlung) „vorangehenden" Gewissen zu gehorchen, wie auch nur das wahre (ihr) „nachfolgende" Gewissen dazu berufen wäre, das Urteil darüber abzugeben, ob die Handlung gut oder schlecht (böse) gewesen sei. So ist es aber doch nicht gemeint. Thomas sagt ausdrücklich: „Das Gewissen ist nichts anderes als die Anwendung des Wissens (scientia) auf eine Tätigkeit (actus). Das Wissen aber ist in der Vernunft (ratio). Darum ist [auch] der von der irrenden Vernunft abweichende Wille gegen das Gewissen. Jeder solche Wille aber ist schlecht; denn es heißt ja Röm. 14, 23: ‚alles, was nicht aus dem Glauben kommt (d. h. alles, was gegen das Gewissen geht), ist Sünde'."[54] *Auch das irrende Gewissen verpflichtet* mithin[55*], solange es nicht berichtigt ist; nur ist es anderseits wiederum *Pflicht, es zu berichtigen.*

Wie diese Berichtigung geschieht, wissen wir schon. Weshalb sie aber zu geschehen hat, und warum es sogar ebenfalls Sünde ist, wenn sie vom Handelnden aus unterbleibt, ergibt sich erst aus den zusammenfassenden Darlegungen des Aquinaten über das Gute, Schlechte und Böse, insbesondere die Sünde, soweit wir sie nicht bereits[56*] kennen.

„*Gut* zu sein", sagt also Thomas weiter[57], „kommt vorzüglich Gott zu. Denn gut ist etwas, insofern es begehrenswert (appetibile) ist [und dies ist das objektive Gute, von dem es auch[58*] heißt: ‚gut ist, wonach alles begehrt']. Jedes Ding aber begehrt seine Vollendung (perfectio). Die Vollendung jedoch und die Form der Wirkung ist eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Wirkenden (agens) [und insofern das subjektive Gute ‚jedes Dinges']. Also ist das Wirkende selbst begehrenswert und hat den Charakter des Guten; denn was an ihm begehrt wird, ist, daß eine Ähnlichkeit mitgeteilt werde. Nun ist aber Gott die erste Wirkursache von allem; es ist also klar, daß ihm [vor allem] der Charakter des Guten d. h. Begehrenswerten zukommt. Darum sagt Dionysios [Areiopagites] von Gott

Digitized by Google

als der ersten Wirkursache, er heiße gut, weil von ihm aus alles sein [relatives] Fürsichbestehen (subsistentia) habe."

Gott ist aber nicht nur die erste Wirkursache von allem. „Er hat zur Kreatur ein dreifaches ursächliches Verhältnis: das der wirkenden, der Zweck- und der Formal- oder Vorbildursache (causa efficiens, finalis und formalis exemplaris)"[59]. Gott schreibt ihr also nicht bloß ein gewisses (räumlich-zeitlich-stoffliches) Daseinsmaß (modus) vor, innerhalb dessen sie individuelle Selbständigkeit genießt, und wirkt sie derart als Individuum (das als solches durch seine singulären, bei keinem andern Individuum vorkommenden Akzidenzien charakterisiert ist, so z. B. der einzelne Mensch durch séin Fleisch und Blut, séine besonderen Handlungen, usw.). Er verleiht der Kreatur als Vorbildursache auch ihre allgemeine oder Wesensform (species, forma [substantialis]), die ihr als Entelechie innewohnt und ihren Gattungs-(Art-)Charakter bestimmt. Er gibt ihr endlich als Zweckursache die Hinordnung (ordo) auf das Ziel, dem sie zufolge ihrer Wesensform und ihres Daseinsmaßes einzig zuzustreben hat, sofern sich ihre [subjektive] Vollendung d. h. letzte Verähnlichung mit ihm, der dreifachen Ursache selbst, erfüllen soll. Und damit ihre Güte, denn „gut ist etwas, insofern es vollkommen (perfectum) ist"[60].

So ist denn, da Gott alles nach seiner eigenen Maßgabe, also aufs beste abmißt (mensurat), alles von ihm aus wohlgeordnet und gut „in kreatürlicher Güte, die da besteht in Daseinsmaß, Wesensform und Hinordnung [auf Gott]"[61]. Jegliches Ding ist gut, insofern es ist und sich in den von Gott abgemessenen Grenzen seiner Natur bewegt und auswirkt. Das gilt[62] für das Naturwesen i. e. S., das (wie etwa der Stein die Neigung zum Fallen von seinem „unnatürlichen" oberen nach seinem „natürlichen" unteren Orte) nur die blind treibende „natürliche Neigung ohne jede Kenntnis des Zieles" besitzt und von einem „anderen, höheren Wesen, das diese Kenntnis hat, [vermöge jener Neigung] seinem Ziele entgegengeführt wird". Es gilt für das Sinnenwesen, das schon gemäß einer gewissen beschränkten Bewußtheit dessen, was ihm an Güte mitgeteilt wird, nach diesem Guten (und damit „unbewußt" nach Gott) verlangt. Es gilt endlich für die „vernünftige Kreatur, die Gott selbst gemäß dem ihr von ihm Mitgeteilten kennt" und ihn dementsprechend begehrt, und hier insbesondere wieder für den Menschen. Und zwar für diesen, insofern ihm von Gott bei der Schöpfung[63] ein dreifaches „Gut der menschlichen Natur" gegeben wurde: erstens die Prinzipien seiner Natur selbst, aus denen diese gebildet wird [Leib und Vernunftseele], und die Eigentümlichkeiten, die daraus hervorgehen, wie die Seelenvermögen u. dgl.; zweitens die natürliche Neigung zur Tugend [die Synteresis]; drittens die Gabe der Urgerechtigkeit (donum originalis justitiae), die im ersten Menschen der ganzen Menschennatur verliehen wurde", und vermöge deren er außer seinen natürlichen Kräften auch die heiligmachende Gnade und das „Licht der Gnade", wenngleich noch nicht das „Licht der Herrlichkeit" besaß[64*].

Digitized by Google

Im strengen Sinne des Wortes kann dieses donum superadditum[65*] allerdings nicht als „natürliches Gut" des Menschen angesehen werden. Es ist an sich etwas Übernatürliches[66]. Aber es kann „natürliches Gut" genannt werden, weil es nach göttlichem Ratschluß „der ganzen Menschennatur" verliehen war gleichsam als ein accidens naturae[67] und als solches mit der Natur auf die Nachkommen des ersten Menschen übertragen werden sollte.

Jedoch gerade die erste dieser Naturgaben, mittelst deren die Überführung der „politischen" Tugenden in solche des „gereinigten Geistes"[68*] und überhaupt der anlageweisen Gottesebenbildlichkeit des Menschen zum wirklichen Ebenbild Gottes ohneweiteres möglich gewesen wäre, ist tatsächlich mit zur Grundlage für das malum d. h. das Übel und Böse in der Welt geworden.

Wieso jene Entwicklung möglich gewesen wäre, darüber spricht sich Thomas an verschiedenen Stellen[69] folgendermaßen aus. Der Leib des Menschen war ursprünglich „nicht von Natur, sondern aus Gnade tatsächlich unsterblich" und keinen Leiden unterworfen. Damit fielen schon eine Menge Sündenmotive weg. Ferner aber erfreute sich der Mensch „im Stande der *unversehrten* (integra) *Natur*" zwar nicht der Anschauung Gottes (sonst hätte er überhaupt nicht sündigen können), jedoch einer höheren und unmittelbareren Erkenntnis Gottes als sie uns jetzt vergönnt ist. Er war darum imstande, aus eigenen natürlichen Kräften [d. h. so, daß diese durch die Gabe der Urgerechtigkeit ergänzt waren] die göttlichen Gebote ihrem wesentlichen Inhalte nach zu erfüllen und sich aller Sünde zu enthalten. Denn seine Seele befand sich überdies ganz in der rechten Ordnung zu Gott, seine Vernunft war Gott unterworfen, seine untergeordneten Seelenkräfte der Vernunft gleichwie der Leib der Seele, und er vermochte sogar aus reiner natürlicher Kraft Gott über alles zu lieben, da er ihn als seinen Schöpfer und als höchstes Ziel aller natürlichen Glückseligkeit erkannte: der Weg zu ihm stand ihm frei ohne Hindernis, die gottgefällig machende heiligmachende Gnade, mittelst deren er sich die übernatürliche Glückseligkeit verdienen konnte, war völlig sein Eigen.

Zur Gottesebenbildlichkeit des Vernunftwesens gehört[70*] vor allem der freie Wille, aus dem heraus gehandelt wird. Von diesem, der zugleich „überlegter" Wille ist, hängt also, insofern er selbst gut oder schlecht ist, die Güte oder Schlechtigkeit der Handlung ab[71*]. Nun ist der freie Wille aber offenbar *schlecht*, sobald ihm eins von den drei zur Güte oder Vollkommenheit der Kreatur gehörigen Stücken fehlt: die tatsächliche Hinordnung zu Gott. „In den mit freiem Willen begabten Wesen geht der Mangel der Handlung vom tatsächlich mangelhaften Willen aus, indem sich dieser eben tatsächlich nicht der ihm gesetzten Regel unterwirft"[72], und das ist ein Übel. Aber es ist nicht bloß ein „*Übel* d. h. [überhaupt ein] Mangel jenes Guten, das einem Wesen von Natur aus eignet und von ihm aus da sein soll". Das Wesen, dem ein solcher Mangel vermöge seines freien Willens anhaftet, ist auch *böse* d. h. willentlich das Sittengesetz verletzend, und Akte, die dergestalt aus bösem Willen hervorgehen, sind *Sünde* (peccatum) im eigentlichen Sinne: Sie stammen „aus Absicht oder sicherer Bosheit (ex industria seu ex certa malitia)"[73], sofern in der Wahl „mit vollem Wissen [d. h. so, daß es als solches erkannt wird] das Schlechte [Ordnungswidrige] zur Bevorzugung gelangt".

Genauer: sofern[74] „der Wille aus Ungeordnetheit zeitliches Gut, etwa Vergnügen oder Reichtum, mehr liebt als die Ordnung der Vernunft oder des göttlichen Gesetzes oder die

Digitized by Google

Liebe zu Gott, und daher Schaden leiden will an einem geistigen Gute, um ein zeitliches zu erlangen"; was, da „das Schlechte doch nur ein Mangel am Guten ist, nichts andres heißt, als daß das geistig Schlechte, das Schlechte an sich, gewollt wird, um das zeitliche Gute zu erreichen". Es versteht sich, daß „geistiges" und „zeitliches" Gutes hier auch im Sinne des „wahrhaft" bezw. nur „scheinbar" Guten gemeint sind, denn auch das Schlechte kann ja nur als (relativ) Gutes gewollt werden[75*].

Nun ist ja nicht jede Sünde solcher Art. Zwar setzt jede einen Irrtum der Vernunft (ratio) voraus; auch das Urteil, das Schlechte d. h. Ordnungswidrige sei zu bevorzugen, ist ein solcher. Aber der Irrtum braucht[76] nicht daraus zu stammen, daß die Vernunft dem von vornherein verkehrten (Willens-)Begehren in ihrem Urteil nachgibt und es so (in der Wahl) zum Bösen führt. Die Vernunft kann auch von sich aus in der Frage, ob gut oder schlecht, im besonderen Falle nicht klar sehen, oder aber in ihrem Urteil durch Leidenschaft (also vom niederen Begehrungsvermögen her) getrübt sein. Solcher Irrtum „aus Unwissenheit (ex ignorantia)" führt desgleichen, da er doch in einem das Ordnungswidrige dem Willen empfehlenden Urteile endet, zur Sünde, nur daß sie dann nicht eine „aus Bosheit", sondern nur eine „aus Unwissenheit" oder „aus Leidenschaft" ist.

Immerhin: Sünde — die übrigens nach den herkömmlichen Unterscheidungen Gedanken- oder Tat-, Begehrungs- oder Unterlassungs-, Tod- oder läßliche, Haupt- oder Folge-, geistige oder fleischliche oder geistig-fleischliche Sünde sein kann — bleibt Sünde. Sie muß, soll sich nicht aus ihrer fortgesetzten Übung die „Fertigkeit zum Schlechten bezw. Bösen (habitus malus), das *Laster* (vitium)"[77], das „wesentliche Gegenbild der Tugend"[78*] entwickeln, abgetan werden. Vor allem auch (womit wir an unseren Ausgangspunkt[79*] zurückkehren) durch Berichtigung des irrigen Gewissens, das ja nur ein Akt der irrenden Vernunft (ratio) ist.

Doch steht dem — und dies führt zu der thomistischen Lehre von der Erlösung — zunächst entgegen, daß sich der Mensch seit der ersten oder *Erbsünde* nicht mehr in dem Zustande der Urgerechtigkeit oder der „unversehrten Natur"[80*], sondern in dem der „*verwundeten* oder *verderbten Natur* (natura vulnerata oder corrupta)"[81] befindet, und zwar in gewisser Ausdehnung auch selbst nach der Erlösung durch Christus.

Vier Wunden hat die Erbsünde der menschlichen Natur geschlagen: die der Unkenntnis, indem die Vernunft der Ordnung zum Wahren entsetzt ward; die des verkehrten Willens, da dieser die Ordnung zum Guten verlor; die der Schwäche und der Begehrlichkeit, sofern den niederen Begehrungsvermögen die Ordnung zur Vernunft abging. So ward der Mensch unfähig, die Tugenden der Klugheit und Gerechtigkeit, des Starkmutes und der Mäßigkeit voll zu entwickeln; die Synteresis war dadurch in ihrer Wirksamkeit[82*] schwer beeinträchtigt; der „Zunder der Sünde (fomes peccati)"[83], d. h. die Schwäche und Begehrlichkeit, trieb beständig zur Sünde an, wozu noch die durch die nacherbsündlich eingetretene leibliche Sterblichkeit und Leidensfähigkeit hervorgerufenen Sündenmotive kamen. Ja man darf geradezu sagen, der Mensch besaß nun neben dem moralischen

Digitized by Google

Sinn der Synteresis einen „unmoralischen Sinn", eben jenen „Zunder der Sünde", einen beständigen Keim der Sünde und des Lasters, der Untugend.[84*]

Und diese Quellen des Schlechten und Bösen im Menschen wurden auch durch die *Erlösung* noch nicht völlig zum Versiegen gebracht. Denn die Urgerechtigkeit mit ihrer fast absoluten Gabe der Sündenenthaltung und rein natürlichen Gottesliebe erhielt er nicht wieder, auch die leibliche Unsterblichkeit und Leidensunfähigkeit während des Erdendaseins nicht. Was ihm gewährt wurde, ist nur[85*] Vergebung der [Erb- und vortauflichen] Sünde, Erlaß der [ewigen] Strafe dafür, Beseitigung der Schuld, Verschonung durch Gott, Erlösung aus der [unbedingten Knechtschaft in der] Sündenwelt [„aus der Gewalt des Teufels", wie Thomas sagt], und, positiv, Rechtfertigung, Aufnahme in das Gottesreich, das Reich des Gottsohnes, (ewiges) Leben in neuer Gemeinschaft mit Gott, alles durch Eingießung der heiligmachenden [Tauf-]Gnade aufgrund des Verdienstes Christi.

„Nur", und doch genug und übergenug, um dem Menschen abermals „die Tür des Himmelreiches zu öffnen"[86]. Gott hat es ja auch nach dem Sündenfalle und vor der Erlösung nicht daran fehlen lassen, in den Sündern so zu wirken, daß sie doch die Möglichkeit, zum Ziele zu gelangen, nicht ganz verloren. Er hat[87] die Synteresis in ihnen nicht zugrunde gehen, sondern das „ewige Gesetz" des sittlichen Willens und Handelns in ihr als „Naturgesetz" immer wieder erscheinen lassen[88*]. Er hat es ermöglicht, daß daraus auch „menschliches Gesetz (lex humana)" als positives richtiges „bürgerliches Recht" und „Völkerrecht" vom Menschen selbst abgeleitet werden konnte, das ebenfalls im Gewissen verpflichtet. Er hat, der Irrsamkeit der menschlichen Vernunft weiterhin zu begegnen, schon im „Alten Bunde" den Juden „durch seinen Engel, der dem Moses erschien"[89], das positive „göttliche Gesetz (lex divina)" in seiner ersten, schriftlichen Form gegeben, als moralisches wie als Zeremonial- und Judizialgesetz (als ersteres im allgemeinen, als letzteres besonders mit Rücksicht auf die Pflichten gegen Gott bezw. den Nächsten). Aber das letzte, das „göttliche Gesetz" in seiner ungeschriebenen Form, fehlte doch noch. Es konnte erst kommen, nachdem „die Menschen durch das Frühere bereits angeleitet waren zu größerer Fassungskraft rücksichtlich des Göttlichen"[90]. Doch es kam, als die Zeit erfüllt war. Es kam, indem Gott selbst herniederstieg in Gestalt Christi, und nun nicht mehr als das Gesetz, das den Menschen anleiten sollte zur Beobachtung der Gebote nur durch die Furcht vor der Strafe. Nein, so, daß das Gesetz des „Neuen Bundes" dies erreichen sollte als „Gesetz der Liebe", dem man gern gehorchen mochte: „Mein Joch ist sanft und meine Bürde ist leicht". Und so ist es denn nun auch Christenpflicht, dem „Neuen Gesetz" als „Gesetz der Gnade" und „Gesetz der Freiheit" zu gehorchen in Gedanken und Gesinnung, in Wort und Tat. Christenpflicht, der aber, geht sie den

Digitized by Google

früher[91*] beschriebenen Weg der Moral und erwirbt sich dadurch nicht nur ein de-congruo-, sondern auch ein de-condigno-Verdienst[92*], auch der *letzte Christenlohn* winkt, die vollkommene Gottesebenbildlichkeit und damit die *ewige Glückseligkeit*, das vollkommene Einigsein der Seligen mit Gott im Himmel[93*].

Aber eben hier erhebt sich noch eine letzte, schwerwiegende Reihe von Fragen. Ist jedem, der jenen Weg geht, dieser Lohn sicher? Gibt es nicht außer den zur ewigen Seligkeit — *im ewigen Leben* (vita aeterna), *dem Leben der Herrlichkeit* (vita gloriae) — Prädestinierten von vornherein Verworfene?

„Für das *natürliche Leben* (vita naturalis) gibt es [nämlich] keine Auserwählung und kein Buch des Lebens [liber vitae, in das die Prädestinierten von Gott eingeschrieben werden]. Das *Gnadenleben* [vita gratiae, auf Erden] aber ist nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck. Daher wird zum Gnadenleben niemand auserwählt, außer insoweit die Gnade zur Erwerbung der Herrlichkeit dient. Daher heißen die, welche die Gnade haben und doch [indem sie aus der Gnade fallen] der Herrlichkeit verlustig gehen, nicht absolut, sondern nur relativ auserwählt. Und ebenso stehen sie nicht absolut, sondern nur relativ im Buche des Lebens, als solche, die durch die Teilnahme an der Gnade nur eine gewisse Hinordnung zum ewigen Leben haben werden [ohne es doch zu erreichen]."

Und wenn es (so setzt sich jene Reihe von Fragen fort) von vornherein Verworfene gibt, was hat dann der Mensch zu tun? Darf er sich darauf verlassen, daß ihm als Prädestiniertem seine Sünden doch immer wieder vergeben und das im Stande der wiedererworbenen heiligmachenden Gnade erworbene Verdienst immer wieder angerechnet werde? Soll er als anscheinend Verworfener alles Streben nach der ewigen Glückseligkeit als doch unnütz aufgeben?

Thomas antwortet darauf in wesentlich augustinischem Sinne, aber immerhin mit eigentümlichen Wendungen. Ja, „Gott verwirft manche. Denn die *Prädestination* ist ein Teil der Vorsehung (providentia). Zur Vorsehung aber gehört es, einen Mangel in jenen Dingen zuzulassen, die ihr unterliegen:

‚Wer nur für einen Teil zu sorgen hat, steht anders als der Fürsorger für das Ganze. Der erstere wird von dem durch ihn zu Versorgenden möglichst jeden Mangel ausschließen, der letztere manchen Mangel im einzelnen zulassen, damit die Güte des Ganzen nicht verhindert werde . . So gehört es auch zur Vorsehung Gottes, der die Fürsorge für alles Seiende trägt, daß er gewisse Mängel in manchen besonderen Dingen zuläßt, damit die vollkommene Güte des Universums nicht verhindert werde. Denn wenn alles Schlechte verhindert würde, so würde dem Universum vieles Gute fehlen. Es würde z. B. ohne die Tötung anderer Tiere das Leben des Löwen nicht bestehen, noch gäbe es die Geduld der Märtyrer, wenn nicht die Verfolgung durch die Tyrannen wäre. Daher sagt Augustinus (Handbüchlein 11): Der allmächtige Gott würde keinerlei Schlechtes an seinen Werken zulassen, wenn er nicht bis zu dem Grade allmächtig und gut wäre, daß er Gutes macht aus dem Schlechten.'[94*]

Da nun durch die göttliche Vorsehung die Menschen zum ewigen Leben hingeordnet werden, so gehört es zur göttlichen Vorsehung, zuzulassen, daß manche von diesem Ziele abfallen, und das nennt man ‚verwerfen'. Es erscheint also, wie die Prädestination ein Teil der göttlichen Vor-

Digitized by Google

sehung ist rücksichtlich derer, die von Gott aus zum ewigen Heil hingeordnet sind, so die *Verwerfung* (reprobatio) als ein Teil der Vorsehung bezüglich derer, die von diesem Ziele abfallen. Daher bedeutet die Verwerfung nicht bloß ein Vorherwissen (praescientia), sondern, gleichwie die Vorsehung, noch etwas mehr[95*]. Wie nämlich die Prädestination den Willen einschließt, die [heiligmachende] Gnade und Herrlichkeit zu gewähren, so schließt die Verwerfung den Willen ein, zuzulassen, daß einer in Schuld verfällt, und die Strafe der Verdammnis für die Schuld zu verhängen."[96]

Die Sache steht mithin so. „Gott liebt alle Menschen und überhaupt alle Kreaturen, insofern er allen etwas Gutes will. Aber er will nicht allen ein und dasselbe Gute. Soweit er also manchen das Gut, das da ‚ewiges Leben' heißt, nicht will, sagt man, er hasse oder verwerfe sie." Aber davon, daß sie durch die Sünde in die Schuld und damit der Verwerfung verfallen, sind sie selbst Ursache vermöge ihres freien Willens. „Gott verläßt die durch seine Gnade einmal Gerechtfertigten nicht, es sei denn, daß er zuvor von ihnen verlassen wird", sagt das Tridentiner Konzil[97], und das ist auch die Meinung des Aquinaten; dem Worte des Propheten[98]: „dein Verderben, Israel, ist aus dir, von mir allein kann dir Hilfe kommen" schließt sich Thomas gleichfalls an[99]. Aber die Hilfe ist eben verschieden. Den einen ist sie so zugemessen, daß sie nicht in Todsünde fallen[1*] oder aber, wenn es doch geschieht, zu echter, die Schuld, nicht bloß die Strafe verabscheuender Buße kommen[2], und das sind die Prädestinierten; die andern verläßt Gott, sobald sie aus der Gnade gefallen sind, und das sind die Verworfenen.

Warum dieses Schicksal den einen oder den andern trifft, warum der einzelne nicht in die[3] „fest bestimmte Zahl der Prädestinierten" einbezogen ist, der andere aber wohl, das weiß niemand als Gott allein[4*]. Höchstens dies läßt sich sagen, daß es „keinen Grund hat als den göttlichen Willen"[5], in dem aber auch darin, „daß er Ungleiches vorbereitet für die, welche [von Natur] nicht ungleich [geschaffen] sind, keine Ungerechtigkeit ist. [Nämlich] das nur wäre gegen die Natur der Gerechtigkeit, wenn die Wirkung der Prädestination den Geschöpfen geschuldet und nicht ein freies Geschenk der Gnade wäre. Denn in dem, was aus Gnade gegeben wird, kann jeder nach seinem Belieben geben, dem einen mehr, dem andern weniger, wenn er nur niemandem das Geschuldete entzieht und so gegen die Gerechtigkeit verstößt. Und das bedeutet es, wenn bei Matth. 20, 15 der Familienvater also spricht: ‚Nimm was dein ist und gehe; oder ist es mir nicht erlaubt, zu tun was ich will?'."

Es heißt also für den einzelnen *sich bescheiden*, sobald er meint, verworfen zu sein. Aber doch *nicht in Untätigkeit*. Denn ob einer wirklich verworfen, ob er wirklich prädestiniert sei, das hat Gott wohlweislich für den Erdenbürger ebenfalls in Dunkel gehüllt. „Wenn nämlich den Prädestinierten ihre Prädestination bekannt wäre, so würden auch alle Nicht-

Digitized by Google

prädestinierten wissen, daß sie verworfen seien, eben daraus, daß sie sich nicht als Prädestinierte wüßten, und das würde sie zur Verzweiflung treiben. Anderseits aber würden die Prädestinierten, wenn sie sich sicher als solche wüßten, ihres Heiles gewiß sein und sich darum nicht so sehr vor der Sünde hüten."[6]

So aber, in ihrer Ungewißheit, müssen sie es ebensowohl wie die andern, da sie doch nie wissen können, ob ihnen nach der Sünde noch die Gnade der echten Buße werde, und das Motiv der *Sündenvermeidung* steht somit für sie gleichwie für jene andern da.

Indes nicht nur dieses, sondern auch, vermöge der Synteresis und dessen, was sich daraus entwickelt, vor allem jedoch vermöge der übernatürlichen heiligmachenden Gnade und ihrer Folgen, der immer wiederkehrende und sich steigernde Antrieb zum *Tun des Guten*, sei es im mehr aktiven oder mehr kontemplativen, im nur pflichtmäßigen oder auch auf die Befolgung der evangelischen Räte eingestellten Leben *in Gemeinschaft mit den andern und* in Gemeinschaft *mit Gott*.

Auch in Gemeinschaft mit den andern Menschen, insbesondere in Staat und Kirche, so rundet sich endlich das thomistische Moralsystem wiederum in wesentlich aristotelisch und augustinisch-christlich orientierter Weise ab.[7]

„Der *Staat*", sagt Thomas[8], „ist die höchste der menschlichen Gemeinschaften, weil sie die andern, Familie und Gemeinde, zu denen die menschliche Natur selber zunächst hindrängt, in sich schließt, eine vollkommene Gesellschaft, weil sie den Bürgern alles zum Leben Notwendige bietet. Er ist das Ziel der Familien und Gemeinden und somit wie diese selbst in der natürlichen Ordnung begründet, ein Zweck dieser Ordnung. Der Staat soll sein. Er ist notwendig. Wie die Hand oder der Fuß losgelöst vom menschlichen Leibe nicht bestehen können, so kann auch der einzelne Mensch nicht leben, wenn er getrennt ist vom Staate. Nicht einmal ein menschenwürdiges leibliches Leben vermöchten die Menschen zu führen, wenn sie ein jeder einzeln und für sich lebten. Um wieviel weniger würde eine höhere, geistig-sittliche Kultur erreicht werden, nach der zu streben sittliche Pflicht der Menschen ist. Beides aber ermöglicht der Staat, eine sowohl in leiblicher wie in sittlicher Beziehung vollkommene Lebensführung. [Denn] zunächst zwar soll die staatliche Vereinigung nur der Befriedigung der Lebensbedürfnisse der Bürger dienen. Dann aber soll der Staat durch seine Gesetze das gute d. h. tugendgemäße Leben der Bürger fördern; denn er entsteht wohl um des Lebens willen, besteht jedoch um des tugendgemäßen Lebens willen."

„So erwächst der Staat wie die Familie, wenn auch nicht gleich unmittelbar wie diese, mit natürlicher Notwendigkeit aus der sozial angelegten Natur des Menschen. Da aber diese Gott selbst zum Urheber hat, so ist er eine gottgewollte Einrichtung. Seine Bildung ist darum der Willkür des Menschen entzogen. Weil diese, ohne in staatlicher Gemein-

Digitized by Google

schaft verbunden zu sein, kein menschenwürdiges Dasein führen, zumal ihre Pflichten als sittliche Wesen nicht erfüllen können, erscheint der Staat selbst als eine sittliche Forderung, als ein in die sittliche Ordnung eingeschlossener Menschheitszweck. Er ist *das vorzüglichste Werk des menschlichen Geistes.*"

Aber doch nur des menschlichen Geistes und darum selbst in seiner besten Form, der Monarchie in Verbindung mit Aristokratie und Politie[9*], mit den natürlichen Mängeln jedes Menschenwerkes behaftet. Kann es daher verwundern, daß ihm gegenüber die sittliche Pflicht der Bürger, gerade weil sie Gewissenspflicht ist[10], ihre Grenze hat? In der Tat macht hier Thomas vor allem die Einschränkung, daß bindende Gesetze nur die rechtmäßige von Gott gewollte Obrigkeit erlassen könne[11*], sowie daß der vom Glauben abgefallene Herrscher durch kirchlichen Richterspruch sein Recht auf die Herrschaft verlieren kann; und dies leitet zu der Auffassung hinüber, die Thomas bezüglich des Verhältnisses von *Staat und Kirche* geltend macht.

Nicht nur die kirchliche Gemeinschaft, so sagt er jetzt, sondern, infolge des unlösbaren Zusammenhanges zwischen Religion und Sittlichkeit, auch der Staat ist letzthin auf das ewige Ziel des Menschen hingeordnet[12]. Da aber dieses wegen seines übernatürlichen Charakters nur mit übernatürlichen Mitteln zu erreichen ist, so kann der Staat die Untertanen nicht direkt zu ihm hinführen. Er kann nur durch die Begründung eines tugendmäßigen Lebens der Bürger eine Voraussetzung für seine Erreichung schaffen. Der Kirche dagegen ist die Vollmacht übertragen, die Menschen unmittelbar zu ihrem ewigen Ziele hinzuführen, und aus dieser verschiedenen Stellung folgert Thomas die *Überordnung der geistlichen über die weltliche Gewalt.* Er vergleicht sie, ein traditionelles Bild aufnehmend[13], mit der Herrschaft der Seele über den Leib.

Allerdings, auf dem Standpunkte seiner Frühzeit, daß dem Papste die Summe der geistlichen und weltlichen Gewalt zukomme[14], und der späteren gelegentlichen Bemerkung, daß die Könige Vasallen der Kirche seien[15], bleibt er auch hier nicht stehen. Er grenzt vielmehr meist[16] die Sphäre beider Gewalten klar gegen einander ab und weist jeder ihre bestimmte Aufgabe zu. In weltlichen Dingen hat für ihn der König die höchste Leitung, der Staat soll die das Gemeinwohl betreffenden zeitlichen Angelegenheiten regeln, die Kirche für die geistigen Güter sorgen.

Thomas entwirft in dieser Hinsicht[17] ein vollständiges *Programm der Staatszwecke:* Der Herrscher muß 1. in der ihm untergebenen Gemeinschaft eine gute Lebensführung einrichten, 2. diese zu erhalten und 3. sie möglichst zu vervollkommnen suchen, was wieder alles drei nur durch Sicherstellung des Friedens in der Gemeinschaft, Sorge für eine ausreichende Menge materieller Güter und Anleitung der Bürger zum tugendhaften Handeln geschehen kann. Rechtspflege und sichere Rechtsprechung, Wohlfahrts-, Ackerbau- und Handelspflege, Sorge für Unterricht, Sittlichkeit und Religionsschutz, auch schon mit einer gewissen Toleranz gegen Ungläubige, besonders Juden, aber nicht Häretiker und Abtrünnige, gliedern sich in dies System mit der bei Thomas üblichen Harmonie ein.

Digitized by Google

Die geistliche und die weltliche Gewalt, so führt er[18] weiter aus, werden *beide von der göttlichen Gewalt abgeleitet.* Und daher steht die weltliche Gewalt insoweit unter der geistlichen, als es von Gott angeordnet ist, in dem nämlich, was sich auf das Heil der Seelen bezieht. Darum ist auch in diesen Dingen der geistlichen Gewalt mehr zu gehorchen als der weltlichen. Umgekehrt ist in dem, was zum bürgerlichen Wohle gehört, der weltlichen Gewalt mehr zu gehorchen als der geistlichen. Auch Thomas verweist da auf Matth. 22, 21: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist".

Und so zieht sich denn tatsächlich, da das Heil der Seele nur durch das Gnadenleben[19*] zu erlangen, die heiligmachende Gnade aber nur durch die Kirche zu spenden und in ihr wirksam zu erhalten ist, das wesentliche Gemeinschaftsleben des Menschen zum Schlusse auf die *Kirche* zurück, von der Thomas, ohne ihn allerdings[20] irgendwo zusammenfassend zu geben — ihre Definition als „die Vereinigung (congregatio, collectio) der Gläubigen"[21] ist natürlich rein traditionell und insofern für Thomas nicht charakteristisch —, den höchsten Begriff hat.

Aus dem Pfingstwunder geboren, an Wundern genährt[22], mit Christus als Haupt und dem heiligen Geist als Herz, in dem ihr Leben pulsiert, spendet sie die Sakramente, erhält sie den Glauben, führt sie die Gläubigen zum ewigen Heil kraft ihres Priesters-, Lehr- und Hirtenamtes.

Von besonderem Interesse ist hier noch, wie Thomas[23] die *Siebenzahl der Sakramente* begründet. Die Sakramente der Kirche, so sagt er, haben die doppelte Bestimmung, sowohl den Menschen in allem, was sich auf die Verehrung Gottes bezieht, zu vollenden, als auch ein Heilmittel gegen den Defekt der Sünde zu sein. In dieser doppelten Beziehung werden füglich sieben Sakramente angenommen, da das geistige Leben dem körperlichen gleichförmig ist.

Im körperlichen Leben erlangt man die Vollendung auf doppelte Weise, in Beziehung auf sich und in Bezug auf die Gemeinschaft mit andern, und in ersterer Hinsicht ist wieder das Doppelte, daß man entweder an sich eine gewisse Vollkommenheit des Lebens erlangt, oder erst durch Entfernung der Lebenshemmungen. An sich wird das körperliche Leben auf dreifache Weise vollendet: 1. durch die Geburt, durch die der Mensch zu sein und zu leben anfängt, was im geistigen Leben die *Taufe* als geistige Wiedergeburt ist; 2. durch das Wachstum, wodurch man zu vollkommener Größe und Kraft gelangt, das Sakrament der *Firmung*; 3. durch die Ernährung, durch die im Menschen Leben und Kraft erhalten wird, das Sakrament des *Altars* (Eucharistie). Weil aber der Mensch bisweilen nicht bloß körperlicher, sondern auch geistiger Schwäche unterworfen ist, der Sünde, so ist deswegen auch Heilung von der Schwachheit notwendig. Diese ist doppelt, Heilung zur Herstellung der Gesundheit, im geistigen Leben die *Buße*, und Herstellung der vorigen Gesundheit durch angemessene Diät und Übung, im geistigen Leben die *letzte Ölung*, die den Überrest der Sünden entfernt und den Menschen zur Endesglorie bereit macht. In Ansehung des Gemeinschaftslebens wird der Mensch auf doppelte Weise vollendet 1. dadurch, daß er die Macht und Fähigkeit erhält, die Menge zu regieren und öffentliche Akte zu verrichten, wozu im geistigen Leben das Sakrament der *Priesterweihe* bestimmt ist; 2. durch die natürliche Fortpflanzung, die durch die *Ehe* geschieht, sowohl im körperlichen als im geistigen Leben, wie die Ehe nicht bloß ein Sakrament, sondern auch eine Naturpflicht ist.

Betrachtet man die Sakramente nach ihrer zweiten, negativen Bestimmung, sofern sie ein Heilmittel gegen den Defekt der Sünde sein sollen, so hat auch in dieser Beziehung ihre Siebenzahl ihren Grund in sich selbst. Die Taufe ist bestimmt gegen den Mangel des geistigen Lebens, die Firmung gegen die Schwachheit der Seele, wie sie in Neugeborenen sich findet,

Digitized by Google

die Eucharistie gegen die Hinfälligkeit der Seele zum Sündigen, die Buße gegen die wirkliche Sünde, wenn sie begangen ist, die letzte Ölung gegen die Überreste der Sünde, die durch die Buße nicht hinreichend getilgt sind, die Priesterweihe gegen die Auflösung der Menge; die Ehe ist ein Mittel gegen die persönliche Begierde und gegen den Defekt der Menge, die durch den Tod entsteht.

Einen weiteren Gesichtspunkt, unter den die Siebenzahl der Sakramente gestellt werden kann, geben die sieben (theologischen und Kardinal-)Tugenden. Dem Glauben entspricht die Taufe als Mittel gegen die Erbsünde, der Hoffnung die letzte Ölung als Mittel gegen die erläßliche Schuld, der Liebe die Eucharistie im Gegensatz gegen das Strafbare der Bosheit, der Klugheit die Priesterweihe als Mittel gegen die Unwissenheit, der Gerechtigkeit die Buße als Mittel gegen die Todsünde, der Mäßigung die Ehe als Mittel gegen die sinnliche Lust, der Tapferkeit die Firmung als Mittel gegen die Schwäche.

„*Der heilige Geist das Herz der Kirche*", oder vielmehr[24]: „man vergleicht den heiligen Geist, der unsichtbarerweise die Kirche belebt und eint, mit dem Herzen", dies ist die Thomas eigentümliche Lehre, während noch Bonaventura mehr negativ gesagt hatte: „Christus wird eher das Haupt als das Herz der Kirche genannt"[25].

Denn wie das menschliche Herz, im Leibe verborgen und dem Auge nicht sichtbar, im Zentrum des Organismus seine vitale Kraft entwickelt, so wirkt der heilige Geist verborgen, unsichtbar, geheimnisvoll, mystisch in der Kirche. Als ihr unsichtbares Lebensprinzip bestimmt er ihr Wesen, ihre (Priester-, Lehr- und Hirten-)Tätigkeit und die ganze Tiefe, Weihe und Schönheit, die sich in seinen Gaben und Früchten sowie in den Seligkeiten an den Kirchengliedern ausdrückt; ihr unsichtbares Einheitsband ist er, indem er sich, zunächst an die Kirche als solche gesandt, in deren dreifachem Amte mit seiner Sendung in das einzelne Christenherz durch die heiligmachende Gnade berührt, ja die beiden Sendungen in der ihnen gemeinsamen Idee vom mystischen Leibe Christi zu einer einzigen werden. Dem Menschen als Glied dieses Leibes in verschiedener Weise das heilige himmlische Leben der Gnade zu vermitteln, zu erhalten und ihn zum vollen, unverlierbaren Besitz dieses Lebens im Himmel zu führen, das ist die einzige große Liebes- und Lebenstat des Geistes Gottes, der da in der Kirche waltet als ihr Herz.

Aber freilich vermittelt er jenes Leben nicht allein. Das kann schon aus dem Grunde nicht sein, weil dann nur er und nicht die göttliche Dreieinigkeit das Prinzip des in der Kirche strömenden geistlichen Lebens, ja der Kirche selbst wäre. Diesen Ursprung der Kirche zu leugnen, ist aber Thomas weit entfernt. Er meint im Gegenteil durchaus, der dreieinige Gott sei jenes Prinzip, weil er allein erster Grund der Gnade und des Seins, und weil die Kirche nichts anderes sei als die geheimnisvolle Synthese von Gnade und Natur in der Menschheit. Nur gebe es natürlich verschiedene Formen der Wirksamkeit Gottes auf die Kirche, und diese seien je nach ihren Beziehungen zu den göttlichen Personeneigentümlichkeiten auch den einzelnen göttlichen Personen zuzueignen. So leite sich allerdings das übernatürliche Leben der Kirche in letzter Linie zurück auf den himmlischen Vater, die „Quelle der ganzen Gottheit"; im übrigen

Digitized by Google

aber hindere nichts, daß der heilige Geist in der beschriebenen Weise das Herz, und

„*Christus das Haupt der Kirche*" sei, oder vielmehr, daß „man Christus mit dem Haupte vergleiche zufolge seiner sichtbaren Natur, insofern er als Mensch über den Menschen steht"[26].

Thomas ergänzt also, und zwar wiederum in origineller Ausgestaltung, seine Lehre vom heiligen Geist als dem Herzen der Kirche durch die schon von Paulus[27] heraufragende These vom Kirchenhaupt-Charakter Christi. Indes abermals dürfen wir uns durch die eben angeführte Stelle nicht zu der Annahme verführen lassen, als leite er diesen Charakter allein von der Menschheit (menschlichen Natur) Christi ab. Dem widerspricht entschieden eine andere, die volle Meinung des Aquinaten wiedergebende Grundstelle („Christus ist ganz, nach beiden Naturen zumal, das Haupt der ganzen Kirche"[28]), und er unterläßt auch nicht, dazu die nötigen Erläuterungen zu geben.

Sie laufen sämtlich darauf hinaus, daß das Sein und Leben der Kirche schon in der Menschwerdung Christi vorgebildet ist, daß durch die Fleischwerdung des Logos sich ein Verhältnis Christi zur Menschheit gebildet hat, das von Christus selbst als Kirche dargestellt wurde (wodurch er, wie der heilige Geist als Wesens-, so als der Daseinsgrund der Kirche erscheint), und daß dieses Verhältnis in der „hypostatischen Union" (persönlichen Einigung) seiner zwei Naturen[29*] seinen Ideal- und Realgrund hat. Daraus ergibt sich aber unmittelbar: Von der göttlichen Natur leitet sich die unendliche Gnadenfülle Christi, von seiner Menschennatur seine Naturgleichheit mit den Menschen, von dem Verhältnis der beiden Naturen zu einander die[30*] Bestimmung der menschlichen Natur als das Werkzeug der göttlichen in Christus ab, und daraus erhellt auch sein dreifaches Hauptverhältnis zur Kirche.

Erstens nämlich finden wir in der Seele Christi zufolge ihrer Einigung mit Gott ein unbeschreiblich hohes Maß der heiligmachenden Gnade, eine alles übersteigende Gnadenfülle, wodurch er nicht nur selbst das Werk der Gnade vollbringen, sondern auch andere zur Gnade führen kann. Und indem er dies an den Gliedern der Kirche tut, ist er ihr Haupt. Das Voll- und Übermaß der Hauptesgnade (gratia capitis) Christi schließt der Kraft nach die Kirche als organisch-systematische Teilnahme an dieser Gnade in sich.

Zweitens begründet die Gleichartigkeit der Menschennatur Christi mit der allgemeinen Menschennatur seinen Charakter als Kirchenhaupt. Durch die Menschwerdung dem Menschen nahegekommen, ja homogen geworden wie das Haupt die gleiche Natur besitzt mit den übrigen Gliedern des Leibes, erzeugt er nun auch Menschliches im höchsten Sinne des Wortes; er wird hierdurch Grund, Prinzip des übernatürlichen, in der Kirche mitgeteilten Lebens der Menschheit und bewahrt sich zugleich als das Höchste im Bereiche dieser Gemeinschaft. Er ist, wie Vorbild dieses seines Eben-

Digitized by Google

bildes, so dessen Haupt. Er überragt auch als der höchste Priester, Lehrer und Hirt oder König die irdischen Träger des kirchlichen Priester-, Lehr- und Hirtenamtes noch in unendlichem Maße. — Doch handelt es sich bei der so aus der Gnadenfülle Christi hervorfließenden mehrfachen Wirksamkeit des Kirchenhauptes keineswegs bloß um eine „moralische" d. h. sich in Form der Verdiensterwerbung[81*], der Lehre, des Beispiels usw. bewegende „Wirkung Christi für uns in der Kirche"[82]. Sondern es muß

drittens und endlich auch klar sein, daß „die werkzeugliche Wirksamkeit der Menschheit Christi nach der Auffassung des heiligen Thomas keine moralische, sondern eine physische [d. h. ‚ein Wirken Christi auf die Kirche' und ihre Glieder, nicht bloß in der Kirche und für sie und ihre Glieder] ist". Denn es ist durchaus nicht etwa so, als ob die heiligen Handlungen der Menschheit Christi, besonders der Opferakt auf Golgatha, nur verdienstlich, überhaupt „moralisch" (auch als Glaubensgegenstand) in der Kirche fortwirkten. „In Christus ist die menschliche Natur angenommen worden, damit sie werkzeuglich das wirke, was eigentümliches Werk Gottes ist, wie die Sünden vergeben, die Seelen erleuchten durch die Gnade und sie einführen in die Vollkommenheit des ewigen Lebens"[83]; und so flößt Christus vom ersten Augenblick seiner Menschwerdung unaufhörlich durch seine heiligste Menschheit in physischer Weise Gnade und andere Heilwirkungen auf die Glieder seines mystischen Leibes ein. Die physische Wirksamkeit der Sakramente ergibt sich aus dieser physischen Wirkkraft Christi auf die Kirche. In ihnen strömt die Kraft des Leidens Christi beständig in die Menschenseelen über und wirkt so dynamisch fort zu ihrer Begnadigung und Gottvereinigung durch alle Zeiten und Räume.

Eine innige, geheimnisvolle Einheit ergibt sich so zwischen Christus dem Haupte und zwischen der heiligen Kirche, seinem mystischen Leibe; eine Einheit, die auch bei Thomas in dem Namen des „bräutlichen Verhältnisses", ferner aber in der Auffassung Christi und der Kirche als éiner mystischen Person[84] sowie der daraus folgenden Gemeinschaft der Eigentümlichkeiten (communicatio idiomatum) beider zum Ausdruck kommt.

Christus und die Kirche éine mystische Person, dieses mystische Selbstbestehen der Kirche in ihrem göttlichen Stifter ist die Wurzel ihres himmlischen Lebens und Wirkens, der Urgrund ihrer Unerschütterlichkeit. Gleichwie die Person des Logos und die menschliche Natur Christi nach Thomas nur éin Sein haben, so ist auch die Kirche in die innigste Lebensgemeinschaft und Einheit mit der Person Christi emporgehoben. Christi Verdienst ist so nicht etwas außer der Kirche Seiendes, sondern es strömt auf sie über wegen der Einheit des mystischen Leibes wie vom Haupte in die Glieder derselben Person[85]. Es kann nicht verwundern, daß schließlich die Eigentümlichkeiten der beiden in einander überfließen.

Digitized by Google

Die Ideale der Kirche sind die ihres erhabenen Gründers, ihre Schicksale ähnlich dem Erdenleben des Heilandes. Der Lebensgedanke der heiligen Kirche ist die Nachfolge Christi auch auf dem Wege des Leidens und Kreuzes, die *Eucharistie*, das Meßopfer oder Sakrament des Altars, die sakramentale Fortsetzung des Kreuzopfers Christi und dadurch ihr Hauptsakrament, ja ihr Selbstbestehensgrund[36*]. Und zwar einerseits als das Symbol und die Ursache der Einheit Christi mit der Kirche, anderseits als der Mittelpunkt, um den das gesamte kirchliche Leben kreist.

Von der ersten Seite, als *Symbol und Ursache der Einheit Christi mit der Kirche* betrachtet, bedeutet nämlich die Eucharistie: Ähnlich wie der heilige Geist unsichtbares Lebensprinzip der Kirche ist, bleibt Christus auch nach seiner Himmelfahrt sichtbar gegenwärtig durch seinen realen eucharistischen Leib, der in der Messe immer wieder als Opfer dargebracht wird. Doch beschränkt sich die Eucharistie durchaus nicht darauf. Denn einmal versinnbildet sie tatsächlich die Einheit Christi mit der Kirche: Gleichwie Brot und Wein aus der Vereinigung und Verbindung vieler Körner und Beeren entstehen, so bilden viele geheiligte Glieder den mystischen Leib Christi, die heilige Kirche Gottes, und auch in der Verbindung, Vereinigung und Vermischung von Wasser und Wein bei der Opferung kann ein Sinnbild der Verbindung des Kirchenhauptes mit seinem mystischen Leib gefunden werden[37]. Sodann aber verursacht, bewirkt das Altarssakrament auch die innigste reale Vereinigung Christi mit seiner heiligen Braut, der Kirche: „Die Gnadenwirkung (res) dieses Sakramentes ist die Einheit des mystischen Leibes, ohne die es kein Heil geben kann“[38]; durch sie tritt der sakramentale Christus in unzertrennliche Lebensgemeinschaft mit dem mystischen Christus, d. h. eben mit der Kirche. Und wirkt sich in ihr derart aus, daß im Meßopfer sogar die leidende und die triumphierende Kirche[39*] in innigste Berührung mit der noch streitenden kommt und sich so die Idee der Gemeinschaft der Heiligen im weitesten Sinne verwirklicht. Durch den Opferakt der Messe erhebt sich die irdische Kirche zur himmlischen, bringt sich selbst Gott dar, und die Folge davon ist ihre innerlichste Einverleibung in Christus.

Auch was die einzelnen Glieder betrifft, denn die Eucharistie ist ja außer Opfer desgleichen Sakrament und als solches Vereinigung (communio, synaxis[40*]) der Glieder mit dem Haupte. Gerade darum aber ist sie — die Taufe gibt eine solche innige Vereinigung noch nicht — erst recht heilsnotwendig. Erst sie verbindet aufs innigste die Glieder der Kirche mit ihrem Haupte und mit einander zu einem Organismus; sie ist „das Sakrament der kirchlichen Einheit, weil [in ihr] viele eins sind in Christo“[41]; in ihr liegt eine durchaus soziale Tendenz; sie ist, wie der heilige Geist das unsichtbare, so das sichtbare Band der Einheit und Liebe in der Kirche. „Außerhalb der Kirche kein Heil“ und „das Heil nur durch die Eucharistie“, diese beiden Thesen verbinden sich hier zu harmonischer Einheit.

Und lassen es vollends als begreiflich erscheinen, daß — womit

Digitized by Google

sich der Kreis schließt — für Thomas die Eucharistie entschieden auch den *Mittelpunkt der Kirche und ihres ganzen Gnadenlebens* bedeutet: in wiederum dreifacher, nämlich in sakramentaler, jurisdiktioneller und ethischer Weise.

In sakramentaler, insofern die Eucharistie, wie schon angedeutet, die zentrale und (dem Range nach) erste Stelle im System der Sakramente einnimmt; sie ist, wie bereits der Areiopagite gesagt hatte, die „Vollendung der Vollendungen"[42*]. Wie könnte es auch anders sein, da „die übrigen Sakramente die Gnade lediglich in abgeleiteter Form (per modum intentionis) enthalten, während die Eucharistie die Fülle der Gnade in ihrer Quelle in sich schließt"[43]! Muß sie dann nicht geradezu das Zentrum für den Kreislauf des sakramentalen Lebens in der Kirche abgeben?

Wenn aber dies, ergibt sich dann nicht von selbst ihr zentraler Einfluß auch auf die Entfaltung und Wirksamkeit des jurisdiktionellen Lebens in der Kirche? Ist die hierarchische Abstufung in der Kirche nicht direkt in der Hinordnung der einzelnen Rangstufen zum Altarssakrament begründet? Hängt die Gewalt, die der Priester über Christi mystischen Leib besitzt, nicht ab von der Gewalt, die er [im Meßopfer] über Christi wirklichen Leib hat[44]? Da sich doch seine Weihegewalt darauf erstreckt, das Sakrament des Herrn zu vollziehen und den Gläubigen darzureichen? Ergibt sich daraus nicht notwendig, daß dieselbe Gewalt auch darauf hinzielen muß, die Gläubigen zum Empfang dieses Sakramentes vorzubereiten, namentlich durch Freimachung von Sünde [im Beichtstuhl]? Hat Christus seinen Jüngern deshalb nicht außer der Konsekrationsgewalt auch die Vollmacht der Sündenvergebung, die Schlüsselgewalt, übertragen?

Thomas beantwortet alle diese Fragen natürlich mit Ja und findet darum auch schließlich keine Schwierigkeit darin, daß sakramentale und jurisdiktionelle Wirksamkeit der Kirche in der *vollen Entwicklung des ethischen Lebens der Kirche* ihr gemeinsames Ziel haben sollen. Es ist ihm einfach eine Selbstverständlichkeit, daß dieses ethische Leben widerstrahlt in der Heiligkeit der einzelnen Glieder des mystischen Leibes Christi, daß sie in der Verbindung des menschlichen Geistes und aller seiner Akte mit Gott besteht, daß sie Weihe ist an Gott, rückhaltlose Hingabe an Gott, unser erstes Prinzip und letztes übernatürliches Ziel, innigste Vereinigung mit Gott, und daß solche wiederum nur kommen kann durch — die Eucharistie.

In ihr ist der Urquell aller Heiligkeit enthalten. Ja „die Vollkommenheit der Eucharistie besteht [geradezu] in der Verbindung mit dem Prinzip der Heiligkeit"[45]. Heiligkeit aber ist innige Gottesliebe, und so ist denn das Altarssakrament direkt das Sakrament der Liebe Christi zu uns und unserer Liebe zu Christus; in der Kommunion wird die beiderlei Liebe erst vollends wirklich und lebenskräftig. Hier erst zeigt sich auch die

Digitized by Google

mystische Einheit zwischen Christus und der Kirche in ihrer vollen Innigkeit und Schönheit; hier erst ist endlich immerfort die mystische Vermählung Christi, des göttlichen Bräutigams, mit seiner Braut, der Kirche, und, aus dieser innigsten Verbindung, die *höchste ethische Kraft.* Alles was die Kirche hervorgebracht hat an Stärke des Martyriums, an Begeisterung des Apostolates, an Tugendglanz der Jungfräulichkeit, an Tugendheroismus überhaupt, alles, schlechthin all dies hat hier seine Quelle. Aber nicht nur dies. Auch die höchste Glückseligkeit, auch die himmlische Seelenwonne, vorgekostet von denen, die gläubig die Eucharistie genießen, entspringt durchaus nur hier. Es gibt keinen *Weg zu Gott* außer diesem, und wird er betreten zunächst auf natürliche Weise, indem der Mensch der Regung der Synteresis folgt, so muß er doch vollendet werden auf übernatürliche Weise. Eingreifen muß hier die heiligmachende Gnade, die da kommt unsichtbar durch den heiligen Geist, sichtbar durch Christus einst, jetzt und immerdar. Erst sie macht uns tüchtig zu jeglichem guten Werk und zuletzt für das Licht der Herrlichkeit.

Wer wird es schauen? Immer nur der, dessen Seele, als die eines treuen Sohnes der Kirche, *„aus der Kraft des Altarssakramentes* geistig erquickt und gewissermaßen durch die Süßigkeit der göttlichen Güte berauscht wird“[46], sagt der heilige Thomas. Und er beruft sich dabei auf das Hohelied 5, 1: „Esset, meine Freunde, und trinket und berauschet euch, Geliebteste!“ Es wird ein Gastmahl, dies Abendmahl, in dem sich auch die Glieder der Kirche finden in innigster Gemeinschaft — *Gemeinschaft der Heiligen durch die Gemeinschaft mit Gott.*

Womit übrigens keineswegs gesagt sein soll, daß sich die Macht Christi als Kirchenhaupt nur auf die „Heiligen“ in diesem Sinne erstrecke. Thomas meint vielmehr, Christus sei Haupt *aller* Menschen: dem Akt nach Haupt der Seligen, der Gerechten und wenigstens unvollkommenerweise auch der gläubigen Todsünder, der Potenz nach Haupt der Ungläubigen, da diese doch potentiell ebenfalls Glieder seines mystischen Leibes sind. So weit also dehnt sich bei Thomas der Begriff der Kirche aus, während Christus außerdem noch das Haupt der Engel ist. —

Bisher haben wir Thomas als Ethiker nur aus sich selbst und aus seinen Vorgängern darzustellen gesucht. In seiner vollen Bedeutung tritt er jedoch erst heraus, wenn er verglichen wird mit seinem großen Gegenbild und Gegner der unmittelbar folgenden Zeit, dem Franziskanermönch und „Doctor subtilis“

f) Johannes Duns Scotus.

Auch als Gegenbild des Aquinaten muß Duns Scotus (etwa 1265 bis 1308)[47*] angesehen werden, obwohl er Jahrhunderte lang nur als sein sozusagen in keinem wesentlichen Punkte mit ihm übereinstimmender Gegner erschienen ist. Es hat sich nämlich seit kurzem[48] immer mehr ergeben, daß „man die doktrinalen Verschiedenheiten zwischen den beiden Fürsten der mittelalterlichen Scholastik [wenigstens zum Teil] übertrieben hatte“[49].

Dies zeigt sich zuvörderst an der *Willenslehre,* die zusammen mit der

Digitized by Google

Lehre von den „Realitäten" oder „Formalitäten" sowie der theologischen Erkenntnislehre das Fundament der skotistischen Ethik ausmacht.

Der Wille ist[50] vernünftiges Begehrungsvermögen (appetitus intellectivus oder rationalis), stets auf ein Gut gerichtet, durch das erkannte Gut als Zweckursache bewegt, aber seinerseits Beweger aller anderen Seelenvermögen, unabhängig vom Zwange, unabhängig oder *frei* auch vom Intellekt als Wirkursache, wenngleich *keineswegs im Sinne einer unmotivierten, grundlosen, reinen Willkür*[51*].

All dies lehrt auch Thomas. Aber Scotus legt ihm irrtümlich „Neigung zu der [übrigens auch diesem fälschlich zugeschriebenen[52*]] Ansicht des Heinrich von Gent" unter, daß der Wille durch das erkannte Objekt, also eigentlich den Intellekt, als Wirkursache bewegt werde gleichwie das Sinneswahrnehmungsvermögen durch das sinnliche Objekt[53], und wendet sich darum gegen ihn[54*].

In der Tat aber ist er mit ihm bezüglich des Intellektes und Willens noch in manchem anderen Punkte einig. So wirken nach ihm wie nach Thomas beide anläßlich der Wahl derart zusammen, daß der eigentliche Wahlakt Sache des Willens ist[55*]; der freie Wille (liberum arbitrium) ist nach ihm gleicherweise durch die Wahl charakterisiert[56], deren Objekt nicht der Zweck, sondern nur eines oder das andere Mittel zum Zweck ist[57]; endlich ist nach beiden das letzte, vom Willen „natürlicherweise" notwendig, aber dabei doch gewissermaßen frei erstrebte Ziel Gott[58].

Wiederum verkennt indessen Scotus den Aquinaten, indem er ihn lehren läßt, der Wille strebe schlechthin notwendig nach dem als vollkommen gut vorgestellten Objekte[59]. Thomas behauptet[60] nur, daß der Wille solchenfalls nicht das Gegenteil wollen könne, ohne doch gezwungen zu sein, das vollkommene Gut selbst zu wollen; der Wille brauche eben dann überhaupt keinen Akt zu setzen, vermöge vielmehr den Intellekt zur Betrachtung eines anderen Gutes zu bewegen. Womit es sich zugleich erledigt, daß Thomas unfolgerichtig sagen soll, der Wille wolle sein Endziel notwendig, bleibe aber trotzdem in seinem Wollen frei: daß er dies Endziel notwendig erstrebe, behauptet der Aquinate gar nicht.

Dennoch ist des Scotus sachlich unberechtigte Gegnerschaft wohl begreiflich. Thomas geht nämlich von dem Begriff der Notwendigkeit aus und sagt: Der Wille wird, wenn er einen Akt setzen will, durch das erkannte vollkommene Gut notwendig bestimmt, behält aber seine Freiheit bezüglich der Ausübung des Aktes (er kann ja die Vernunft dann zur Betrachtung anderer Objekte bestimmen). Er stellt also die Notwendigkeit voran, mit der die Vernunft (der Intellekt) über das vollkommene Gut urteilt, behauptet aber nicht die Notwendigkeit irgendeines Willensaktes.

Scotus dagegen geht den umgekehrten Weg. Er beginnt mit der These: jeder Willensakt ist frei von Notwendigkeit. Sowie er aber an den Fall gelangt, daß die Vernunft dem Willen ein vollkommenes Gut vorstellt,

Digitized by Google

lehrt er wie Thomas: der Wille bleibt auch dann frei, denn er kann solchenfalls den Intellekt auf andere Objekte lenken[61*].

Thomas interessiert sich also vor allem für den Intellekt, Scotus hingegen für den Willen und seine Freiheit, und zwar weil dieser als *Voluntarist* den Willen, jener als Intellektualist den Intellekt höher wertet, dieser den Vorrang oder *Primat des Willens*, jener den des Intellektes lehrt.

Steht mithin Scotus *gegen den thomistischen Primat des Intellektes*, so bringt er für seine Ansicht auch mindestens drei Hauptgründe vor, deren jeder ein eigenartiges Interesse besitzt.[62*]

Erstens, so läßt er Thomas folgern, ist das Objekt des Intellektes das Wahre, das des Willens das Gute; das Wahre aber steht über dem Guten, weil es dem Höchsten, dem Seienden oder Vollkommensten, am nächsten ist: das Wahre ist wahr an sich, das Gute wahr nur durch Teilnahme an der Wesenheit des Wahren. Dagegen ließe sich nun, meint Scotus, leicht sagen, das Wahre bleibe hinter dem Guten zurück, weil es nur eines der verschiedenen Güter, nicht jedoch das Gute an sich sei, und das spreche für den Vorrang des Willens. Aber Scotus will das Objekt der beiden Seelenvermögen überhaupt nicht unbedingt als Mittelbegriff eines Schlusses für den Intellekts- oder Willensprimat gelten lassen. Denn, so wendet er seine Lehre von den Formalitäten hier an —, „wahr" und „gut" sind real nicht von einander verschieden, sie sind beide mit dem Seienden identisch, und nur der Verstand kann zwischen ihnen einen formalen Unterschied aufstellen, aus dem jedoch nicht ohneweiteres auf eine reale Scheidung geschlossen werden darf.

Die *Lehre von den Realitäten oder Formalitäten* (realitates oder formalitates), die wir hier[63] nur kurz anzudeuten brauchen, läuft darauf hinaus: Real (realiter) ist nach Scotus dasjenige von einander verschieden, von dem das eine nicht ohne das andere sein kann. So sind z. B., weil Materie ohne Form, und Form ohne Materie sein kann, beide real verschieden und machen miteinander eine reale Zusammensetzung (compositio) aus, d. h. eine Verbindung von Sache und Sache (res und res). Dagegen sind, meint Scotus, etwa die allgemeine Wesenheit (das Universale, z. B. Gattung und Art) eines Dinges und seine Individualität, zwar gewissermaßen (nämlich insofern sie mehreren Dingen derselben Art gemeinsam bezw. nicht gemeinsam sind[64*]) jede eine reale Einheit für sich. Aber daraus folgt nicht, daß jede für sich eine res bildet, d. h. etwas, das für sich allein bleiben und für sich allein existieren kann ohne das andere. Sie sind vielmehr nur realitas und realitas, zwei Realitäten, von denen die eine dem begrifflichen Wesen nach, somit formal, von der anderen verschieden ist. Deshalb heißen sie auch Formalitäten. Formalitas ist somit nicht, wie Form, ein Korrelat der Materie. Sie kann sogar ein Teil der Materie sein. Ist nämlich (auch nach Scotus) zwischen individueller und allgemeiner Materie zu unterscheiden, so würde dies auch auf eine etwa von Gott getrennt von der Form erschaffene Materie zutreffen: Man hätte dann zwei Realitäten (allgemeine und individuelle Materie), die, formal von einander verschieden, Formalitäten dieser erschaffenen konkreten Materie wären und in ihrer Verbindung eine res ausmachten, nämlich eben die konkrete für sich existierende Materie. Ebenso wären zwei Formalitäten zu unterscheiden, wenn Gott eine für sich allein existierende konkrete Form ins Dasein riefe, etwa die des Sokrates. An der Wesensform des Sokrates, d. h. an dessen intellektiver Seele, wären dann immer noch zu unterscheiden der allgemeine Begriff „Seele" und dann der Begriff „Seele des Sokrates für sich allein", sowie die „vegetative, animalische und intellektive Seele", sämtlich Formalitäten. Nur die reale Distinktion

Digitized by Google

läßt nämlich eine sachliche, physische Scheidung zu, die formale aber nur eine metaphysische, eine *Unter*scheidung. — Weiteres über den Formalismus werden wir noch hören[65*]; insbesondere aber möge hier, was für die skotistische Fassung der Gnadeninfusionstheorie von fundamentaler Wichtigkeit ist, darauf hingewiesen werden, daß Scotus auch das Wesen der Seele als nicht real von ihren Vermögen verschieden ansieht[66]. Denn daraus folgt unmittelbar, daß er, was (dem Wesen) der Seele „eingegossen" wird, als direkt auch deren Vermögen (besonders Intellekt und Wille) eingegossen betrachten muß.[67*]

Will man gleichwohl unter Anerkennung jenes bloß formalen Unterschiedes „wahr" und „gut" zur Entscheidung der Primatfrage benutzen, so muß man ferner beachten, in welcher Hinsicht man sie einander gegenüberstellt. Das Wahre mag sachlich dem Guten vorzuziehen sein; unter dem Gesichtspunkte der Wesensmitteilung aber, der dem von Thomas betonten zweifellos übergeordnet ist, fällt der Vergleich zugunsten des Guten aus. Denn dieses teilt im Akte des Wollens dem, der es begehrt, etwas von seinem Wesen mit, was das Wahre nicht tut. Das Gute steht also in einer höheren Ordnung über dem Wahren, und deshalb auch der Wille über dem Intellekt.

Zweitens: Thomas folgt dem Aristoteles, indem er die Glückseligkeit des Menschen in der (natürlich von ihm[68*] ganz anders als von den Franziskanern gefaßten) Weisheit wurzeln läßt und daraus den Vorrang des Intellektes von dem Willen ableitet, der den Menschen seinem Glückseligkeitsziele nicht so nahe bringe. Duns Scotus erkennt aber die Autorität des „Philosophen" nicht an, da dieser sein Denken nicht bis zu einer wissenschaftlich genügenden Auffassung des Willens in seiner Sonderung vom Verstande durchgebildet habe. In Willensfragen müsse er darum den christlichen Autoritäten wie Paulus und Augustinus weichen, die beide die Liebe (caritas) d. h. den Willen als die hehrste Gottesgabe für den menschlichen Erdenpilger preisen. Außerdem aber lasse Hugo von St. Viktor in seiner „Himmlischen Hierarchie" den obersten, Gott zunächst stehenden Engelchor nach der Liebe, erst den zweiten nach der Weisheit benannt sein, sei also gleichfalls für den Willensprimat.

Drittens endlich läßt sich nach Scotus ein Beweis für diesen auf das ursächliche Verhältnis zwischen Willens- und Intellektakt gründen. Allerdings, heißt es hier, ist es wahr, daß der Intellekt das Wollen gewissermaßen bedingt, indem er dem Willen, da Unbekanntes nicht begehrt werden kann, das Objekt seines Begehrens vorhalten muß. Aber darum das erkannte Objekt im aristotelisch-thomistischen Sinne zum Beweger des Willens zu machen[69*], geht nicht an. Die Aufhebung der Willensfreiheit müßte die notwendige Folge dieser Auffassung sein. Denn der erste Akt, mit dem die Tätigkeit unseres Intellektes beginnt, entstammt einer rein natürlichen Ursache, dem Eindrucke vonseiten irgend eines Sinnenobjektes; er ist also nicht frei. Seine Unfreiheit übertrüge sich aber auch auf den Willensakt, der dem ersten Intellektakte folgt, wenn man annähme, daß der Intellekt die Totalursache des Wollens ist. Der ganze Prozeß des psychischen Geschehens würde sich dann mit natürlicher

Digitized by Google

Notwendigkeit abspielen, da er in seinen Anfängen so verursacht ist. Von einer freien Aktivität der Seele könnte keine Rede mehr sein. Aber der Intellektsakt ist eben höchstens eine Teilursache, vielleicht sogar nur eine unerläßliche Bedingung des Wollens, insofern jedem Willensakt notwendig eine Vorstellung des Willensobjektes (logisch) vorausgehen muß. Es darf also daraus irgendwelcher Vorrang des Intellektes nicht gefolgert werden. Im Gegenteil, der Intellekt ist nur der Diener, der seinem Herrn, dem Willen, die Objekte seiner freien Wahlentscheidung liefert.

Und schließlich kommt noch etwas hinzu. Den Intellekt außerhalb der Wirkungssphäre des Willens zu setzen, ist auch darum nicht zulässig, weil sonst der Intellekt bei der einmal gewonnenen Erkenntnis stehen bleiben müßte und nicht absichtlich von einer zur andern fortschreiten könnte. Es muß also doch auch ein solcher Einfluß des Willens auf den Intellekt stattfinden. Wie ist er möglich?

Man hat, sagt Scotus, den ersten Gedanken (cogitatio prima) von dem zweiten (c. secunda) zu unterscheiden. Der erste darf der Macht des Willens nicht unterstellt werden, weil dem Wollen eine Vorstellung notwendig vorausgeht, die zufolge ihres Ursprunges aus natürlichen Ursachen nicht frei ist und darum nicht „in unserer Macht steht“[70*]. Anders ist es mit dem zweiten Gedanken. Neben einer vollkommenen und unterschiedenen Vorstellung können im Intellekt noch viele unvollkommene und ununterschiedene existieren (gleichwie im Blickfelde des Auges außer einem jeweils vollkommen klar und deutlich gesehenen Objekt noch viele nur unklar und undeutlich gesehene vorhanden sind). Diesen letzteren Gedanken vermag aber der Wille sein freies Gefallen zuzuwenden, und die Folge davon ist: Dadurch, daß nun nicht mehr bloß der Intellekt, sondern auch der Wille an ihrer Aktuierung beteiligt ist, werden sie in ihrer Intensität so gesteigert, daß sie sich zu vollkommenen und unterschiedenen Gedanken fortbilden, während anderseits die Gedanken, von denen sich der Wille dabei abwendet (seien sie ursprünglich vollkommene oder unvollkommene), geschwächt und schließlich verdrängt werden. Es existiert also allerdings sogar ein vervollkommnender Einfluß des Willens auf den Intellekt, und auch in dieser Hinsicht steht mithin der Wille höher.

Im übrigen aber weist, wie man sieht, dieser letzte Hauptgrund des Willensprimates durchaus wieder auf des Scotus Lehre von der *Willensfreiheit* zurück, über deren ethische Seite uns noch einiges *im besonderen* zu sagen bleibt.

Und zwar zunächst[71] mit Bezug auf die Freiheit *des göttlichen Willens*, da dieser nach Scotus als die letzte und höchste Quelle aller Sittlichkeit zu gelten hat.

Da ergibt sich denn vor allem, daß, wie bereits[72*] angedeutet, diese Freiheit nicht etwa reine Willkür, sondern *gesetzmäßige* Freiheit ist. Keineswegs ist es so, daß das Wollen des unendlichen göttlichen Willens, also seine Tätigkeit, einfach durch sich selbst recht wäre, etwa deshalb,

Digitized by Google

weil es ausginge vom unendlichen Willen, und über diesem keine Kraft mehr stünde. Scotus lehnt es klar ab, daß etwas einfach dadurch gut sei, weil es der unendliche Wille wolle. Auch dieser Wille hat ein Objekt, das ihn in gewisser Weise bestimmt (und Scotus ist darum durchaus nicht extremer Indeterminist). Nur dadurch ist das Wollen dieses Willens recht, daß es sich richtet auf das um seiner selbst willen zu liebende Urobjekt, *die göttliche Essenz* oder Wesenheit. Sie, das allerhöchste, unendliche Gut, kann der göttliche Wille weder hassen noch unbeachtet lassen; denn sie ist wegen ihres unendlichen Eigenwertes unabhängig von der Annahme (acceptatio) jedes, selbst des unendlichen Willens. Aber gerade dadurch macht sie auch diesen Willen wieder unabhängig von jedem etwa noch höheren Willen: Nicht erst durch einen Willensakt liebenswürdig gemacht, steht sie so da, daß notwendig der unendliche Wille, der sie liebt, auch der höchste, sie ja wegen ihrer selbst und nicht wegen eines noch höheren Willens liebende Wille ist.

Die göttliche Essenz ist also *das höchste Gesetz;* richtet sich doch nach ihr sogar der göttliche Wille. Aber er tut es nicht unmittelbar. Was von jener Essenz zuerst in Tätigkeit gebracht wird, ist nicht er, sondern *der göttliche Intellekt.* Erst sobald dieser naturhaft-notwendig die Essenz erkannt hat, kann sich der Wille betätigen. Der Intellekt hält dem Willen das absolute Gesetz, die unumgehbare Pflicht, den kategorischen Imperativ vor, daß die göttliche Essenz unendlich geliebt werden muß. Somit ist er *gleichfalls höchstes,* nämlich *formal höchstes Gesetz* des göttlichen Willens, während wir in der *Essenz* dessen *fundamental höchstes Gesetz* vor uns haben.

Indem der Intellekt so wirkt, ist er praktischer, zum Willensakt oder Wollen drängender Intellekt. Aber die Freiheit ist dadurch keineswegs vernichtet. Im Gegenteil, sie wird so erst zur *sittlichen,* in Selbstunterwerfung des Willens unter das höchste Gesetz bestehenden *Freiheit.* Denn daß der göttliche Wille mit diesem Gesetz oder mit der „rechten Vernunft" gar nicht uneinig sein kann, daß er sicher jedes vernunftgemäße Gebot vollzieht, kommt gewiß nicht daher, daß er etwa dazu vom Intellekt wirkursächlich bestimmt würde. Sondern es ist dies eben die Wesensvollkommenheit des göttlichen Willens, daß er sich selbst mit Freiheit der vollkommenen Vernunft unterwirft. Er wird dadurch ganz und gar seiner eigenen Natur gerecht, die ja gerade nicht Notwendigkeit, vielmehr Freiheit ist. Man kann also ebensowohl wie daß der göttliche Wille durch die rechte Vernunft gesetzmäßig bestimmt sei, sagen, er sei „in jeder Hinsicht seine eigene Regel beim Wirken"[73]: „höchste Freiheit zusammen mit vollkommenster Naturnotwendigkeit"[74].

Dies gilt natürlich gleichermaßen, sofern der göttliche Wille nach außen tritt, die Kreaturen wirkursächlich berührt und ihnen dabei, selbst allerhöchstes Rechtsein (prima rectitudo) oder Urgerechtigkeit (prima justitia), als höchstes oder ewiges Gesetz, ewige Regel (regula

Digitized by Google

aeterna) und damit die *höchste Quelle der Sittlichkeit* maßgebend wird. Wie wird er es?

Scotus antwortet ganz im Sinne seiner Gotteslehre: durch die rechte Vernunft dessen, der sittlich handeln soll. Denn „die sittliche Güte eines Aktes besteht darin, daß das befolgt wird, was die rechte Vernunft des Handelnden selbst durch ihren Spruch als angemessen beurteilte“[75]; wobei es allerdings wiederum als selbstverständlich gilt, daß diese Befolgung mit freiem Willen des Handelnden geschehe.

Auch für die geschöpfliche, zumal die *Sittlichkeit des Menschen* ist also nach Scotus maßgebend, daß das Subjekt des moralischen Handelns infolge seiner vernünftigen Natur „eine ihm innerliche Regel, ein ihm innerliches Gesetz besitze, welches seine Akte regelt oder seinem [freien] Handeln das Rechtsein angibt“[76]. Ein *innerliches* oder *Naturgesetz*, das, im menschlichen Intellekt als Synteresis und Gewissen auftretend und so zur „sittlichen Tugend (i. e. S.)“ überleitend, hier zunächst mit Bezug auf seinen *Inhalt* zu betrachten ist.

Liebe zu allem sittlich Guten und Mißfallen an allem sittlich Schlechten, darum vor allem Liebe zu Gott, dem unendlichen, sittlichsten, vollkommensten Gut als Endziel; ferner vernunftstreng abgestufte Liebe zu den anderen Wesen und Gütern, daher auch vernunftgemäße Liebe zu sich selbst und gleiche Liebe nach der rechten Vernunft zum Nächsten, feinfühlige Verschwiegenheit, Wahrhaftigkeit, Treue und Vertrauen, Hilfsbereitschaft des Überlegenen gegenüber dem Unbehilflichen und Ratlosen, nicht zuletzt die Reue, das innere sühnende Schuldbekenntnis, die büßende Demut; — dies alles, kann man wohl[77] sagen, bildet nach scotistischer Auffassung den Inhalt des Naturgesetzes, all dies gebietet es, und es erübrigt nur noch, über seine Form und Art der Geltendmachung ins klare zu kommen.

Die *Form* ist zweierlei: die der obersten, von selbst einleuchtenden praktischen Grundsätze oder Prinzipien nebst den unmittelbar vernunftnotwendig daraus abzuleitenden Folgesätzen, und die derjenigen Sätze, welche nicht mehr streng beweiskräftig aus den Prinzipien abgeleitet werden können, aber doch mit ihnen „offenbar in hohem Einklange stehen“.

Scotus macht diesen und den damit verbundenen Unterschied des Geltungsbereiches deutlich an dem (geoffenbartes Naturgesetz darstellenden) Dekalog, der in seiner „ersten Tafel“ die Gottes-, in der „zweiten Tafel“ die Nächstenliebe gebietet. Sofern es sich, sagt nämlich Scotus[78], um die erste Tafel und von der zweiten um das Gebot handelt, daß man dem Nächsten die vollkommene Liebe Gottes wünsche und wolle, liegt eine Oberstufe des Naturgesetzes vor, die mit den Prinzipien und ihren unmittelbaren Folgesätzen übereinkommt. Und von deren Befolgung kann, da er sie als vernunftnotwendig erfaßt, selbst Gott nicht entbinden. Dagegen kann er es wohl bezüglich des Restes der zweiten Tafel, sobald[79] „durch Beobachtung eines Gesetzes dieser zweiten [unteren] naturgesetz-

Digitized by Google

lichen Stufe ein höheres, durch die Oberstufe gefordertes Gut verhindert würde". Und so überhaupt.

Doch ist dabei scharf zu betonen, daß trotz dieser von Gott bisweilen (z. B. anläßlich der Opferung Isaaks durch Entbindung von dem Gebote „du sollst nicht töten") tatsächlich geübten und nur von ihm zu übenden Entbindung die allgemeine Verbindlichkeit für den Menschen auch auf der naturgesetzlichen Unterstufe nicht aufhört. Vielmehr erscheint auch sie zusamt der Oberstufe in jener Art direkter (nicht erst dekalogisch usw. offenbarungsmäßiger) *Geltendmachung* des Naturgesetzes, die wir als Synteresis und Gewissen seit langem kennen. Nur lehrt Scotus hierüber ebenfalls manches Eigenartige, namentlich in der Weise, wie er die Stellung des Willens zu jenen beiden naturgesetzlichen Normierungsformen bestimmt.

Zwar in dem Orte, den er ihnen bezüglich der Seelenvermögen anweist, stimmt er ja, zugleich im Gegensatz zu Alexander von Hales, Albert d. Gr. und Heinrich von Gent, dem Aquinaten durchaus zu. Während nämlich die ersteren Lehrer die *Synteresis* in Vernunft und Willen, nur das Gewissen in die Vernunft allein verlegt hatten, Heinrich dagegen beide lediglich dem Willen zugeschrieben hatte, betrachtet sie Scotus[80] mit Thomas als rein zur Vernunft gehörig: Da die Synteresis, sagt er, sich mit naturhafter Notwendigkeit stets auf das gute Handeln richtet und beständig der Sünde widerstreitet, kann sie ihren Sitz nicht im Willen haben. Denn dieser ist frei, es gibt in ihm nichts, was naturhaft-notwendig wirksam wird. Also muß sie im Intellekte sein, und zwar als ein natürlicher Habitus, eine natürliche d. h. dem Menschen angeborene Fertigkeit des Intellektes in der Geltendmachung der praktischen Prinzipien.

Die Begründung ist für Scotus charakteristisch. Sie weist zugleich den Weg, auf dem er nun[81*], und zwar ziemlich weit, doch von Thomas abweichen muß. Liegt für ihn alle Notwendigkeit auf seiten des Intellektes, alle Freiheit auf seiten des Willens, so kann er nämlich nicht umhin, auch die Irrsamkeit ganz in den Willen zu verlegen und das *Gewissen* von ihr freizusprechen. Bezüglich der Synteresis ist es ja selbstverständlich, und insoweit bleibt er auch hier noch mit Thomas einig, daß ein Handeln gegen sie, die stets recht ist, nur auf Rechnung des freien, sich gegen sie auflehnenden Willens kommen kann. Aber das Gewissen? Ist es nicht aus sich irrsam? Thomas behauptet es[82*] und stützt sich dabei darauf, daß es ein Akt der Vernunft i. e. S. (ratio) sei, die bei ihren Schlußfolgerungen irre gehen könne. Scotus dagegen faßt das Gewissen nicht als Akt, sondern als natürlichen, schon beim ersten Akt vollkommenen Habitus der Vernunft i. e. S., die praktischen Folgerungen aus den synteretischen Prinzipien in rechter Weise zu vollziehen und in Gewissensgrundsätzen festzulegen. Es ist ihm also von vornherein und stets „rechte Vernunft"; so weit es auf das Gewissen ankommt, würde mithin jede Wahl (electio) vom Willen recht getroffen. Aber das ist es ja eben:

Digitized by Google

Der Wille ist vermöge seiner Freiheit imstande, die Vernunft i. e. S. bei der Anwendung der Gewissensgrundsätze auf den einzelnen Fall zu beirren, indem er sie[83*] vom Guten auf anderes ablenkt; er also, nicht das Gewissen, ist es auch hier, dem die Verantwortung für das unrechte, wie, wenn er sich dem Gewissen anpaßt, für das rechte Handeln zufällt. (Wobei man übrigens, meint Scotus, noch zu berücksichtigen hat, daß „recht" und „unrecht" eigentlich gar nicht Eigenschaften sind, die man von der Handlung oder dem Willen, sondern vielmehr solche, die man von der Vernunft auszusagen habe; während umgekehrt „gut" und „schlecht" eigentlich nur als Eigenschaften des Willens und der Handlung, keineswegs des Gewissens gelten dürfen.)

So wird denn auch, wer weiß, auf wie viele Momente es für die *sittliche Güte* einer Handlung ankommt, sich nicht wundern, daß dabei das Gewissen gegenüber dem Willen in die größten Schwierigkeiten geraten kann. Da ist nämlich — wir sehen hier Scotus mit Thomas abermals teilweise einig[84*] — zunächst das Objekt maßgebend, das zum Handelnden und zur Handlung passen, d. h. von ihm frei erstrebbar und des Erreichens durch die Handlung wert sein muß; „denn aus sich sittlich gut ist nur der [freie] Akt, dessen Objekt durch sein Wesen gefeit ist gegen alle sittliche Schlechtigkeit"[85]. Aber es gibt nur einen einzigen Akt, der rein zufolge des Objektes oder „der Art [des Objektes] nach (ex genere)" gut ist: die Liebe zu Gott. Und zwar, weil nur bei ihr Objekt und Zweck oder Endziel der Handlung zusammenfallen, weil nur Gott um seiner selbst willen geliebt werden kann. Alle anderen Objekte können nur um eines anderen — eines Zweckes — willen gewollt werden; Objekt und Zweck treten bei den auf sie gerichteten Handlungen auseinander. Nun ist es zwar nicht nötig, daß diese Objekte immer direkt um Gotteswillen gewollt werden. Aber gut werden sie doch nur dadurch, daß sie mittelbar oder unmittelbar auf diesen Zweck bezogen werden, und insofern gehört schon „natürliche Gottesliebe" irgendwie zum guten Willensakt, aus dem die gute Handlung erfließt. Doch nicht nur dies. Auch alle übrigen Umstände (zu denen ja Zweck und sogar Objekt im weiteren Sinne ebenfalls zu rechnen sind[86*]) müssen dem Handelnden und der Handlung angemessen sein, sie muß zur rechten Zeit, mit rechten Mitteln usw. vollzogen werden, nur dann ist sie gut[87*].

Um so notwendiger ist es darum, daß der Handelnde nicht allein auf die Hilfe von Synteresis und Gewissen gegen den freien, auch böse sein könnenden Willen angewiesen bleibe. Oder, um es gleich zu sagen, die rein mit dieser Hilfe zustande kommende *aktuale* sittliche Güte (so genannt, weil sie nicht sowohl an jenen natürlichen Habiten als an dem freien Akt selbst haftet[88*]), wird eine stärkere Hilfe gegen den bösen Willen abermals von einem, Synteresis und Gewissen ergänzenden Habitus oder von mehreren solchen Habiten zu erwarten haben.

Tatsächlich ist die Tugend ein derartiger nicht mehr angeborener, (also

Digitized by Google

i. e. S. „natürlicher") sondern „erworbener" Habitus, und die mit seiner Hilfe erlangte sittliche Güte kann darum als „(i. e. S.) *habituale* oder *Tugendgüte*", die damit begabte Handlung als habitual- oder tugendhaft-gut bezeichnet werden[89*]. Es versteht sich, daß die Tugend als „Fertigkeit der Wahl (habitus electivus)"[90], d. h. der rechten Wahl, ihren Sitz zunächst im Willen haben muß. Denn nur indem der Wille, der bei der Wahl ausschlaggebende Faktor, immer wieder recht, also im Sinne der rechten Vernunft wählt, kann der böse d. h. unrecht wählende Wille allmählich ausgeschaltet werden. Anderseits aber ist klar, daß die Willenstugend, vor allem die tugendhafte „natürliche" Liebe zu Gott, ihre Vollkommenheit nur erreichen kann, wenn sie mit der intellektuellen Tugend der Klugheit (prudentia) Hand in Hand geht, mit der Fertigkeit, in jedem Falle rasch und sicher sämtliche Umstände der Handlung recht zu beurteilen und dem Willen zur Wahl darzubieten. Wie auch alle andern Tugenden, Gerechtigkeit, Starkmut, Mäßigung, „natürlicher" Glaube usw., sich als Willenstugenden nur zusammen mit der Klugheit entwickeln können.

Doch ist damit die höchste Stufe der sittlichen Güte immer noch nicht erreicht. Die Tugenden bewegen sich ja hier immer noch in der Sphäre der i. w. S. „natürlichen" d. h. aufgrund angeborener „Natur"-Eigenschaften erworbenen Fertigkeiten und der infolge dessen ebenfalls bloß „natürlichen" sittlichen Güte. Ja, der bloße „Naturzustand" des Menschen erstreckt sich für Scotus[91] noch viel weiter. So weit, daß auch die „allgemeine Beeinflussung (influentia generalis)" der geschöpflichen Akte durch Gott[92*] und selbst gewisse „eingegossene" Tugenden, nämlich der „eingegossene Glaube" und die „eingegossene Hoffnung", noch nicht daraus heraushelfen.

Mit den „eingegossenen" Tugenden hat es nämlich[92] bei Scotus eine eigentümliche Bewandtnis. Zwar wird der Habitus des eingegossenen Glaubens und der eingegossenen Hoffnung direkt und nur Gott verdankt. Er ist eine geschaffene Gnade. Der Mensch hat dabei als Ursache gar nichts zu tun und kann ihn aus i. e. S. „natürlichen" d. h. ihm durch Schöpfungsgnade verliehenen Kräften keinesfalls erreichen. Er ist eine „angenehm machende Gabe (donum gratum faciens)", kann aber verliehen werden ohne die *„eigentliche angenehm machende Gnade oder Liebe* (caritas)". Denn er bleibt auch nach dem Verluste dieser letzteren Gnade gewöhnlich zurück, wie er denn verloren wird auch nur durch eine schwere Sünde gegen Glauben bezw. Hoffnung, nicht durch die größte Sünde an sich (die zum Verluste der caritas führt). So erklärt es sich, daß Scotus sagen kann, ein rückfälliger Mensch, der noch nicht die eingegossene Tugend des Glaubens und der Hoffnung besitzt, befinde sich „im puren Naturzustande [i. w. S.]", weil ihm *das eigentlich Übernatürliche*, die caritas, fehle. Scotus gibt auch mehrfach die Gründe an, weshalb er nur diese als übernatürlich im strengsten Sinne des Wortes will gelten lassen. Als übernatürlich i. e. S. sieht er zwar alles an, was von Gott selbst direkt verursacht wird. Ja sogar ein Akt der Liebe zu Gott, der von dem geschöpflichen Willen unter dem Einflusse des eingegossenen Liebeshabitus gesetzt wird, kann noch in gewissem Sinne als übernatürlich gelten, weil die dabei auftretende Form, der Liebeshabitus, direkt von Gott verursacht ist. Aber im strengsten Sinne „übernatürlich" sind auch die direkt von Gott verursachten *eingegossenen Habitus des Glaubens und der Hoffnung*, die selbst im Todsünder noch sein können, nicht. Denn *ohne die Liebe* sind sie

Digitized by Google

tot, weil *nur die Liebe aus sich selbst Leben* ist. Dadurch kommt es endlich auch, daß die Akte dieser Tugenden, sofern sie von der Liebe nicht formiert sind, nicht verdienstlich für den Himmel, nicht des ewigen Lebens würdig sind. Nur die habituelle eingegossene Liebe ist also im strengsten Sinne übernatürlich und macht uns des ewigen Lebens oder der Akzeptation für den Himmel wert, wie Scotus sehr oft betont. Und daraus ergibt sich[94*] weiter:

Erst dann tritt der Mensch aus dem bloßen „Naturzustande" heraus, und die sittliche Güte rückt dadurch in die Sphäre der „übernatürlichen" *Gnaden-, Akzeptations- oder Verdienstgüte* (i. e. S.), sobald zu alledem die „übernatürliche" eingegossene Tugend der Liebe i. e. S. (caritas) hinzutritt, weshalb diese sittliche Güte auch die „*karitative* Güte"[95] heißt. Karitativ in doppeltem Sinne, vom Menschen und von Gott aus. Vom Menschen aus, insofern er den tugendhaften Akt „gemäß dem Antrieb und Zug der [hinzugetretenen übernatürlichen] caritas" vollzieht; von Gott aus, insofern es ein Liebesakt Gottes ist, zufolge dessen allein er ihn so vollziehen kann. Denn daß dies der Fall ist und daß ein solcher Akt außerdem als verdienstlich i. w. S. (d. h. heilsverdienstlich) gelten kann[96*], geschieht durchaus nur durch jenen liebevollen Gnadenakt, durch den Gott in einer „dritten", auf zwei vorhergehenden Akzeptationen ruhenden *Akzeptation* seinen Willen in der Welt walten läßt.[97]

Besteht nämlich die erste Akzeptation im einfachen Wohlgefallen Gottes an allem ihm Denkbaren, die zweite in dem frei-wirksam willentlichen Auserküren eines Teiles davon zur einstigen Existenz durch Gott, so will Gott in der dritten Akzeptation noch etwas mehr. Er will nicht bloß die Existenz der Dinge, sondern er ordnet die Dinge auch hin auf das höchste Gut, die Seligkeit, die beseligende Anteilnahme der Vernunftkreatur an der göttlichen Wesensgüte. Im einzelnen aber verläuft diese Akzeptation wieder in drei Akten:

Zuerst will Gott sich selbst, seine Essenz, das Eigentlich-Gute, das Endziel von allem, und in diesem Wollen und Lieben besteht die vollkommene, den göttlichen Willen unendlich vollkommen und selig machende Liebestat.

Zum zweiten will Gott das, was in unmittelbarer Hinordnung und Beziehung zum Endziele steht, und das sind jene vernunftbegabten Geschöpfe, die er in diesem Akt der *Prädestination* zur ewigen Seligkeit auserwählt, den Gottmenschen Christus voran und sodann alle anderen Prädestinierten um der Verdienste Christi, des Erlösers willen.

Dabei ergibt sich, nebenbei bemerkt, für Scotus auch seine eigenartige Lösung der hochberühmten scholastischen Streitfrage, ob der Gottmensch auch auf Erden erschienen wäre, wenn Adam und die Menschheit nicht in Sünde verfallen wären und keiner Erlösung bedurft hätten. Scotus antwortet darauf im Gegensatz zu Thomas mit Ja, und zwar hauptsächlich darum, weil, wie er sagt, sonst absurderweise angenommen werden müßte, die Idee des Gottmenschen und seiner Glorie, das höchste geschöpfliche Gut, sei von Gott um minderer Güter willen, wie es die Erlösung und Glorie der erlösungsbedürftigen Geschöpfe seien, gewollt worden.

An dritter Stelle endlich will und beschließt sodann Gott den Prädestinierten die Verleihung der notwendigen Gnadengüter, mit denen sie

Digitized by Google

die Seligkeit erreichen können, den Glauben, den guten Willensgebrauch, die Verdienste, vor allem aber, wodurch die ersteren wie die letzteren in ihrer Vollendung erst möglich werden, die übernatürliche Liebe zu Gott. „Die caritas ist die Vorbedingung dazu, daß der Akt [für Gott] annehmbar (acceptabilis) sei“[98], nur dadurch wird er (heils)verdienstlich; Scotus ist vom Pelagianismus weit entfernt.

Der Prädestination mit ihren moralischen Folgen steht gegenüber die *Reprobation* oder Verwerfung mit ihren Folgen[99]. Streng gegenüber auch insofern, als es nach Scotus „zwar kein Verdienst für die Prädestination, wohl aber etwas gibt, wodurch man die Reprobation verdient“[1]. Dieses Etwas ist die Todsünde bis zum Lebensende, wie sie etwa dem Judas zur Last fällt. Wie aber kann, so fragt Scotus, Gott vorauswissen, daß der mit freiem Willen begabte Judas sich so verhalten wird, und wie kann er ihn aufgrund dessen verdammen wollen?

Gott weiß, antwortet Scotus, daß er mithelfen wird zur Substanz jenes Aktes, der der Träger der Sünde ist. Und zwar weiß Gott dies deshalb, weil er eben mithelfen will, falls es eine Begehungssünde ist. Ist es aber eine Unterlassungssünde, so weiß er ebenfalls, ob jene Sünde zustande kommt. Denn er weiß, daß er zu jenem [guten] Akte, der gesetzt werden müßte, nicht mithelfen wird, weil er ihn nicht will. Man kann sich darum den Gang der Prädestination und Reprobation[2*] in folgenden Momenten klarmachen: Im ersten Moment stehen vor Gott Judas und Petrus in ihren natürlichen Anlagen. Da beschließt Gott, dem Petrus die Glorie zu geben. Dagegen über Judas schwebt der göttliche Wille in furchtbarem Schweigen; Gott will ihm nichts Böses und nichts Gutes. Im zweiten Moment sieht Gott, wie beide Personen in Sünden fallen; er weiß es sicher, weil er mitwirken wird. Im dritten Moment will Gott Petrus und Judas wegen ihrer Sünden verdammen. Dieses ist der erste positive Willensakt über Judas. Er ist ganz gleich dem Akte über Petrus im selben Moment. Allein weil Gott im ersten Moment dem Petrus die Glorie verordnete, wird Petrus wieder durch Gottes Gnade von seinen Sünden befreit. Dagegen weil Judas im ersten Momente nichts zugesprochen wurde, bleibt er bis zum Ende in seiner Schuld und wird so mit Recht als Sohn des Verderbens ewig verworfen.

An dieser Darstellung fällt hauptsächlich auf, daß Gott zur Sünde mithelfen soll. Aber man muß, sagt Scotus[3], bedenken, daß es sich dabei keineswegs um ein eigentliches Wollen der Sünde durch Gott handelt. Vielmehr verhält es sich durchaus nur so: Es wird dem göttlichen Willen vom göttlichen Intellekt der Satz dargestellt: dieser Mensch wird sündigen. Im ersten Moment hat nun der göttliche Wille darüber gar kein Wollen. Denn Gott kann nicht wollen, daß jemand sündigt. Im zweiten Moment aber kann Gott erkennen, daß sein Wille gar keinen Akt hierüber setzt. Darauf kann Gott direkt diese Aktlosigkeit, diese Untätigkeit seines Willens wollen, und so läßt Gott wollend die Sünde zu und gestattet sie

Digitized by Google

freiwillig. Das Zeichen für dieses erst nachträglich gewollte Ruhen oder Schweigen des göttlichen Willens ist also die *Zulassung der Sünde durch Gott.* Sie besteht darin, daß etwas geschieht, was gegen eine göttliche Anordnung verstößt.

Der Verstoß kann mehr oder minder schwer sein, und Scotus setzt gelegentlich[4] den Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde darein, daß jene eine Auflehnung gegen etwas Gebotenes, also mit Rücksicht auf die sittlichen Lebenszwecke Notwendiges sei, die läßliche Sünde dagegen nur eine Vernachlässigung dessen in sich schließe, was zweckdienlich nicht befohlen, sondern lediglich geraten ist. Aber in die Tiefe der scotistischen Gedankengänge führt diese leicht zu widerlegende Unterscheidung[5]* jedenfalls nicht. Um dorthin zu gelangen, müssen wir uns vielmehr an das halten, was Scotus ganz analog seinen Unterscheidungen auf dem Gebiete der sittlichen Güte über die *sittliche Schlechtigkeit* zu sagen hat.[6]

Auch hier unterscheidet nämlich Scotus einerseits zwischen aktueller, habitueller und mißverdienstlicher, anderseits zwischen privativer und konträrer Schlechtigkeit.

Die *aktuelle* charakterisiert sich, wie übrigens auch jede andere Schlechtigkeit, zunächst durch das Objekt, um das sich ihr Akt dreht. Ist das Objekt des selbstverständlich freiwilligen Aktes unangemessen (wie z. B. Gott als Objekt des Hasses der Kreatur), so ist der Akt schlecht der Art [des Objektes] nach, also ex genere. Aber wie es[7]* nur einen einzigen rein zufolge des Objektes guten Akt gibt, die Gottesliebe, die unter keinen Umständen, selbst durch kein Zuviel, schlecht werden kann (weil ihr Objekt durch sein eigenes Wesen unendlicher Liebe wert ist), so gibt es auch[8] nur einen einzigen rein zufolge des Objektes schlechten Akt, den Gotteshaß, der unter keinen Umständen jemals gut zu werden vermag. Dagegen sind „alle andern Akte mit anderen Objekten [gewissermaßen noch] indifferent“[9] und können erst durch gewisse ihnen fehlende (geforderte) oder zu ihnen hinzutretende (ungehörige) Umstände schlecht werden (so z. B., dürfen wir wohl im Sinne von Scotus sagen, selbst die Liebe zum Teufel erst dadurch, daß sie ein Zuviel, ein Hinausgehen über die Liebe zu Gott, aufweist). Im ersteren Falle ist die Schlechtigkeit privativ, im letzteren konträr, da es sich dort um etwas an der Güte des Aktes Mangelndes, hier um etwas der Güte positiv Entgegenstehendes handelt; so z. B., wenn jemand Almosen gibt, aber nicht um eines guten Zweckes (Gottes-, Nächstenliebe) willen, oder aber, wenn er es aus Eitelkeit, Ehrsucht u. dgl. tut. Beides kann natürlich zusammentreffen, muß es aber nicht. Ebenso ist klärlich ein Akt um so schlechter, je mehr zur vollkommenen Güte[10]* erforderliche Umstände ihm fehlen oder je mehr seiner Güte widersprechende Umstände ihm anhaften; so zwar, daß auch schon ein solcher negativer oder positiver Umstand ihn, wenngleich bisweilen nur in geringem Maße, vom Standpunkte der vollkommenen Güte aus gesehen, schlecht macht.

Digitized by Google

Wie die sittliche Güte habituell oder tugendhaft werden kann, indem jemand sich durch wiederholte sittlich-gute Akte eine Fertigkeit in solchem Handeln erwirbt, so entsteht *habituelle* Schlechtigkeit oder *Lasterhaftigkeit* durch wiederholte sittlich-schlechte Akte, und sie kann wiederum teils privative, teils konträre Schlechtigkeit sein. Darüber ist kein Wort mehr zu verlieren.

Dagegen erfordert die dritte Hauptart von Schlechtigkeit, die *mißverdienstliche*, schon deswegen eine genauere Erörterung, weil mit ihr die scotistische Lehre über die sittlich indifferenten Akte sowie über Buße und Rechtfertigung aufs engste zusammenhängt[11]. Aber die Sache wird wieder dadurch beträchtlich vereinfacht, daß Scotus, wie wir bereits[12*] gesehen haben, die Grenzen des menschlichen „Naturzustandes" sehr weit zieht.

Er gewinnt dadurch nämlich erstens eine unbedingt klare Abgrenzung für die Sphäre der Heilsverdienstlichkeit oder Verdienstlichkeit i. e. S., die ihm rein durch den Besitz der heiligmachenden Gnade in Form der „übernatürlichen" Gottesliebe (caritas) und die daraus erwachsenden sittlich-guten Akte bestimmt ist; und zweitens kann er nun von Akten sprechen, die weder verdienstlich noch mißverdienstlich, sondern (für das ewige Leben) indifferent seien. Denn diese Akte können dann immer noch, vom Standpunkte des Naturzustandes aus betrachtet, gut und sogar vollkommen- und tugendhaft-„natürlich-gut" sein (also eine faktische oder konkrete Indifferenz, die aber selbstverständlich mit der früher[13*] erwähnten abstrakten Indifferenz der Akte vor ihrer Verumständung zu „gut" oder „schlecht" nichts zu schaffen hat). Ja solche Akte brauchen selbst einer gewissen Verdienstlichkeit (i. w. S.) nicht zu entbehren, müssen diese vielmehr unter gewissen Umständen aufweisen, um zur Vorbereitung auf die Heilsverdienstlichkeit tauglich zu sein. Ein Zugeständnis, das schließlich und drittens auch der scotistischen Lehre vom *im Gegensatz zum verdienstlichen und indifferenten Akte mißverdienstlichen Akt oder* der *Sünde* und deren *Tilgung in Buße und Rechtfertigung* eine große Durchsichtigkeit verleiht.

Läßt nämlich Scotus die Sünde, nur unter Zulassung durch Gott[14*], ganz aus dem bloß der „Schöpfungsgnade"[15*] zu verdankenden, weil dem Menschen anerschaffenen freien Willen erwachsen, so ist es ihm anderseits nicht zweifelhaft, daß es zur Bekehrung und Setzung irgendwie verdienstlicher Akte noch weiterer, und zwar nicht etwa lediglich der heiligmachenden Gnade, sondern auch in den „Naturzustand" hineinfallender Gnade Gottes bedürfe. Es kommt dies zum Ausdruck darin, daß sich Scotus in der Frage, wie denn „der gottlose Erdenpilger gerettet werden könne"[16], folgendermaßen entscheidet.

An sich, sagt er, sind dabei vier Wege möglich: 1. Gott gießt die Heilsgnade ein ohne jegliche gute Regung des Menschen, z. B. bei unmündigen Kindern oder Schlafenden. 2. Er gießt die mit der Liebe

Digitized by Google

(caritas) identische Heilsgnade gleichzeitig mit einer guten Regung ein, wobei jedoch diese Regung ebenso unmittelbar von Gott herkommt wie die Liebe. 3. Er gießt die Liebe erst dann ein, wenn die gute Regung des freien Willens an Dauer der eingegossenen Liebe vorhergeht. Dies aber kann wieder auf zwiefache Weise geschehen: entweder die gute Regung kommt unmittelbar von Gott als ihrer Wirkursache her, oder sie rührt unmittelbar vom freien Willen als ihrer Wirkursache her, ist aber noch nicht gut im Sinne der Gnaden- oder Heils(verdienst)güte, weil Gott nur mitwirkt in einer Art „allgemeiner Beeinflussung (generalis influentia)", und dies ist der vierte Weg. — Nun liegt im ersten Falle mangels jeglicher guten Regung gar kein Bußetun vor. Im zweiten tut Gott, nicht der Mensch Buße; im dritten ebenso, denn ob die von Gott unmittelbar bewirkte gute Regung der Rechtfertigung durch Eingießung der heiligmachenden Gnade vorhergeht oder nicht, ist schließlich gleichgültig. Erst der vierte Weg ergibt für den Menschen die Möglichkeit, unter Mitwirkung göttlicher (nicht bloß Schöpfungs-)Gnade Buße zu tun und sich so die Rechtfertigung, freilich nicht de condigno (was er überhaupt nicht kann), jedoch wenigstens de congruo zu verdienen. Denn, so spricht sich Scotus darüber genauer aus, „hier stehen zwei Menschen, die in gleicher Weise [zufolge der Schöpfungsgnade] veranlagt sind. Gott steht einem jeden bei, indem er mit ihm wirkt nach Art der allgemeinen Beeinflussung [womit aber Scotus keineswegs die ‚aktuelle' mitwirkende Gnade meint[17*]], und dann wird der eine von seinem freien Willen als Wirkursache zu Gott hinbewegt, der andere [dessen Wille die Gnadenhilfe verschmäht] nicht. Diese Regung kann [aber selbstverständlich auch] gut sein mit sittlicher Güte, obgleich es [noch] nicht eine Regung aus Heilsgnade ist, die vor Gott angenehm ist [d. h. Heilsverdienstgüte infolge der ‚dritten' Akzeptation Gottes[18*] besitzt] wie bei jemand, der im Stande der Liebe (caritas) sich befindet [d. h. obgleich diese Reue nur erst attritio, noch nicht contritio ist[19*]]. Hierauf gießt Gott de congruo dem einen die Liebe oder heiligmachende Gnade ein, dem andern aber nicht"[20], und der erstere ist damit natürlich auch gerechtfertigt sowie imstande, die vollkommene oder Liebesreue (contritio) an Stelle der unvollkommenen Reue (attritio) zu erwecken, der andere nicht.

Auch in der Lehre von der *Verdienstlichkeit der Attrition*, die die Behauptung einer vierten Akzeptation Gottes, nämlich der de-congruo-Akzeptation der Attrition durch Gott, einschließt, ist also Scotus *von* dem ihm oft vorgeworfenen *Pelagianismus oder* wenigstens *Semipelagianismus weit entfernt*. Doch ist er, wie man schon aus dem Bisherigen sieht, anderseits *ebenso weit entfernt von dem Extrem*, in der Sittlichkeit *alles auf die Heilsgnade zu setzen*. Zwar ist sie ihm übernatürlich im strengsten Sinne des Wortes, d. h. sie gehört ihm nicht zur Natur des geschöpflichen Seins, geht ihm über die Kraft aller Geschöpfe hinaus, kommt ihm nur von Gott her und zwar, weil sie von Gott hinzugeschaffen wird zur Natur.

Digitized by Google

Auch gibt es für ihn zu ihr keine „rein" natürliche d. h. der „allgemeinen Beeinflussung" entbehren könnende unmittelbare Veranlagung. Sie besteht ihm endlich nicht in bloßer äußerlicher Akzeptation oder in Erhöhung, Entwicklung und Vervollkommnung natürlicher Akte, sondern in Verähnlichung mit Gott, in Teilnahme an Gottes Erkennen, Wollen, ja Sein. Aber trotzdem beeinträchtigt ihm die Heilsgnade keineswegs die *Willensfreiheit* und damit die sittliche Güte der Akte. Wille und Heilsgnade (caritas) sind ihm nicht etwa gleichgeordnete Teilprinzipien des karitativen Aktes; *der Wille behauptet* auch hier, wie vor dem Intellekt, *den Vorrang*, indem er die Substanz, die Heilsgnade aber nur die Art und Weise des heilsverdienstlichen Aktes setzt (nämlich daß er aus übernatürlicher Gottesliebe gern, leicht, rasch und unbehindert gesetzt werde)[21*].

Und dies bleibt schließlich auch nicht ohne Einwirkung auf das, was die Sündenlehre des Scotus krönt, seine Anschauung über die *Erbsünde und deren Tilgung*[22]. Denn man kann ruhig sagen, daß für ihn zwischen diesem und dem bisher geschilderten, vorzüglich die „Einzelsünde"[23*] betreffenden Rechtfertigungsprozeß ein mehrfacher Parallelismus bestehe.

So schon, was den dabei in Betracht kommenden Sündenbegriff angeht. Auch in der Erbsünde liegt ja als konträres Moment, daß eine die Liebe zu Gott übertäubende Verbindung des Willens mit dem sinnlichen Lusttriebe stattfindet. Aber das Wesen dieser Sünde ruht doch eigentlich darin, daß dies Übertäuben erst durch Selbstentschlagung des Willens von der „ursprünglichen Gerechtigkeit" zustande kommt, die dem Menschen als übernatürliche Gnadengabe (donum superadditum) zu seiner Naturausrüstung mit Vernunft und freiem Willen hinzuverliehen war[24*]. Infolge dessen genügt es aber auch vollauf, wenn außer dem gleich noch zu erwähnenden Schuldmoment rein dies privative Moment der adamitischen Sünde, der Willensdefekt, vererbt wird, während (für Scotus wie schon für Anselm von Canterbury[25*]) anderseits ebenso ersichtlich die physische Vererbung durch Verseuchung des Samens ausgeschlossen bleiben kann, ja muß. Denn, sagt Scotus, wie sollte eigentlich, steckt die Sünde im Willen, dieser den ganzen Körper, vor allem den Samen, krank machen? Oder wie sollte anderseits die vererbte physische Beschaffenheit immer wieder den Willen umwandeln? Die Sache liegt vielmehr so, daß die Zeugung nur als Mittel zu dem Zwecke in Betracht kommt, die *Schuldverhaftung* (die ideell und faktisch die *Straffälligkeit* einschließt) in den Nachkommen Adams fortleben zu lassen und schließlich deren Ablösung durch den zweiten Adam, Christus, zu ermöglichen. Diese Schuldverhaftung, die so zur durch die Abstammung (origo) kontrahierten *Erbschuld* (culpa originalis) wird, besteht aber darin, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit Adam für sich und seine Nachkommen mit der Pflicht, sie zu bewahren, mitgeteilt wurde, daß er sie verlor, und daß Gott sie nun eben deshalb mit Recht von jedem der Nachkommen einfordert.

Digitized by Google

Es sei denn, daß er — und daraus ergibt sich die *Erlösung* — schon von vornherein die Möglichkeit geschaffen habe, die Schuld aufgrund des Verdienstes Christi in Gnaden zu erlassen, sobald die Zeit erfüllt ist. Auch hier aber kommt für Scotus charakteristischerweise alles auf den Willen an. Zunächst auf den Willen Gottes, der, nicht notwendig, sondern frei[26*], das Leiden Christi von Ewigkeit her als Mittel zur Erlösung der Prädestinierten vorherbestimmt und es als wirkungskräftig und genügend akzeptiert. Sodann auf den freien Willen Christi, der bereit ist, dies Leiden in Gehorsamkeit und Liebe auf sich zu nehmen und durch diese Genugtuung de condigno die Erlösung für die Menschheit zu verdienen. Endlich (und das ist für Scotus besonders bezeichnend) kommt es unter Umständen, nämlich bei dem seiner Vernunft bereits mächtigen Menschen („Erwachsenen") auch auf dessen freien, allerdings durch die „allgemeine Beeinflussung"[27*] unterstützten Willen an, sich die durch die Sakramente, vor allem das Sakrament der Taufe, zu erteilende Rechtfertigung und heiligmachende Gnade de congruo zu verdienen. Das bedeutet aber bezüglich der in der Taufe zu tilgenden Erbsünde (insbesondere Erbschuld) eine der Attrition analoge gute Regung des Willens: der von uns behauptete Parallelismus bestätigt sich abermals. Und zwar auch hier, ohne daß Scotus irgendwie pelagianische oder semipelagianische Wege wandelte. Dies geht schon aus dem Bisherigen, noch mehr aber daraus hervor, daß er für den Fall der Kinder- („Unmündigen-) Taufe keinesfalls den Glauben der Eltern oder der Kirche als Verdienstgrund der Taufgnade gelten läßt, sondern hier allerdings rein das Leiden Christi, das ja auch bei der „Erwachsenentaufe" als das einzige de-condigno-Verdienst stehen bleibt. *Scotus führt* also auch von dieser Seite her *unbeschadet des freien geschöpflichen Willens* (der bei der Kindertaufe belanglos ist, bei der Erwachsenentaufe aber als de-congruo-Verdienenkönnen gewahrt bleibt) schließlich *alles auf den freien, sich nur an die eigene intellektuelle Notwendigkeit bindenden göttlichen Willen zurück.* —

Soviel über die (mit der Realitäten- oder Formalitätenlehre[28*] zusammenhängende) skotistische Willenslehre, die unleugbar zum Teile weitgehende Übereinstimmung mit der thomistischen zeigt. Aber die Ethik des Scotus ruht ja außerdem auf seiner *theologischen Erkenntnislehre*, und in dieser weicht er allerdings, trotz auch hier gemeinsamer Grundlage, erheblich von Thomas ab. Er bereitet durch seinen Formalismus dem „Terminismus" den Weg und nimmt die altfranziskanische Fassung des Glaubens als der „unmittelbaren und praktischen Gotteserkenntnis"[29] wieder auf; Thomas dagegen hält streng am Realismus fest und sieht den Glauben als eine Abart des Wissens an[30].

Was zunächst das letztere betrifft, so gelangt nach Thomas der Mensch zur Erkenntnis der Wahrheit teils durch die eigene Vernunft, teils durch göttliche Offenbarung. Demgemäß zerfällt die Wissenschaft in Philosophie und christliche Offenbarungswissenschaft, „heilige Wissenschaft (sacra

Digitized by Google

doctrina)" oder Theologie[31*]. Durch die letztere soll der Mensch in die Erkenntnis seines höchsten Zweckes eingeführt werden, den die Vernunftkraft nicht zu fassen vermag. Das unmittelbare Erkenntnisobjekt und der unmittelbare Erkenntnisgrund dieser Wissenschaft ist darum die „erste Wahrheit", Gott selbst; die Erkenntnis dessen, wodurch wir zu Gott hingeführt werden, kommt dabei erst in zweiter Linie in Betracht. Die Theologie ist „eine mehr theoretische (speculativa) als praktische Wissenschaft"[32]. Aber wie, so lautet jetzt die Hauptfrage, gelangt denn der Mensch zu solcher Erkenntnis? Thomas antwortet vorerst: Es sind Glaubenswahrheiten, worum es sich hier handelt, und diese sind in der Heiligen Schrift von Gott, der ersten Wahrheit, geoffenbart. Doch wer verbürgt mir, daß diese Offenbarungen wirklich von Gott ausgegangen sind? Thomas findet, es sei bezeugt durch die Wundertaten, die sie begleiteten, besonders durch die wunderbare Inspiration ungebildeter und einfältiger Menschen — wovon wir aber wieder nur aus der Schrift wissen[33]. Das scheint ein vom Standpunkte rationalen Verständnisses aus unentrinnbarer Zirkel. In der Tat hat ihm Thomas auch nur entgehen können, indem er die irrationalistische Annahme des „eingegossenen Glaubens"[34*] seinerseits rationalisierte d. h. ihn eben als eine Abart des Wissens darzustellen suchte. Und zwar geschah dies folgendermaßen.

Glauben und Wissen, sagt Thomas, gelangen in der „Zustimmung (assensus)" zu dem, was geglaubt oder gewußt wird, zum Abschlusse. Nun wird man aber beim Wissen vom Objekt selbst zur Zustimmung bewogen entweder durch sinnliche Anschauung oder, wie bei den ersten Grundsätzen[35*], durch unmittelbare Einsichtigkeit (Selbstevidenz), oder endlich, indem man von einem gewußten Gegenstand durch Schlüsse zu anderem Wissen fortschreitet. Beim Glauben hingegen wird die Zustimmung des Verstandes (intellectus) nur durch die Mitwirkung des freien Willens erreicht: Dieser gebietet in einem Wahlakt[36*] dem Verstande, dem zu Glaubenden zuzustimmen, und legt ihn so darauf fest, daß es sich unmöglich anders verhalten könne. Freilich fehlt es dabei nach wie vor insbesondere an jener Evidenz, die dem eigentlichen Wissen eignet, also an der deutlichen Erkenntnis des Glaubensinhaltes, und die Objekte des Wissens können eben deshalb nicht zugleich die des Glaubens sein, „weil das Gewußte ein Gesehenes, das Geglaubte kein Gesehenes ist"[37]. Aber irgendwie Sehen ist darum das Glauben dennoch. Auch Hebr. 11, 1: „Glaube ist Überzeugung von Dingen, die man nicht sieht" hat nicht den strengen Sinn, daß beim Glaubensakt gar nichts gesehen werde. Allerdings, die Glaubensobjekte im einzelnen können nicht zugleich gesehen und geglaubt werden; aber im allgemeinen würde doch keiner etwas glauben, wenn er nicht sähe, daß es zu glauben ist entweder wegen der Evidenz der begleitenden Wunderzeichen oder aus einem anderen gleichartigen Grunde. Und dazu verhilft der eingegossene Glaube, der das „Glaubenslicht" ist. Er bewirkt, daß der Verstand, wennnicht mit voll-

Digitized by Google

kommener, so doch mit für den Erdenpilger hinreichender Deutlichkeit in seinem Lichte sieht, was zu glauben sei, und macht ihn dadurch geneigt, diesem Glaubensinhalte zuzustimmen. So enthält also der Glaubensakt doch eine Art Sehen; der Glaube ist, was Thomas zwar nicht ausdrücklich sagt, aber wohl tatsächlich erweist, eine Abart des Wissens.

Indes wie nun, wenn der eingegossene Glaube erst wieder geglaubt werden müßte, der so abgeleitete Glaube abermals, und so fort ins unendliche? Für Thomas hat diese Frage keinen Sinn, weil er außer dem eingegossenen überhaupt keinen Glauben kennt. Er kann somit jenen ohneweiteres auch auf die Fälle erstrecken, wo zwischen Gott und Gläubigen die Vermittlung durch Predigt oder Schrift tritt:

„Zum Glauben wird zweierlei erfordert: daß dem Menschen das zu Glaubende vorgelegt werde, damit er etwas ausdrücklich (explicite) glaube, und daß er dem Vorgelegten zustimme. Mit Rücksicht auf das Erste muß nun der Glaube notwendig von Gott kommen. Denn was er lehrt, überragt die menschliche Vernunft; also kann es nur zur Kenntnis des Menschen gelangen, wenn Gott es offenbart. Manchen nun wird dies unmittelbar geoffenbart, wie den Aposteln und Propheten, andern hingegen durch die von Gott gesandten Glaubensprediger, nach Röm. 10: ‚Wie sollen sie predigen, wenn sie nicht gesandt werden?' — Mit Rücksicht auf das Zweite aber gibt es eine doppelte Ursache. Die eine leitet von außen her zum Glauben an wie das Wunder und die überzeugende Rede eines Menschen. Diese Ursache ist indes nicht hinreichend, denn viele sehen das nämliche Wunder und hören die gleiche Predigt, glauben aber nicht, während andere glauben. Deshalb ist noch eine weitere Ursache erforderlich, die den Menschen innerlich bewegt, den Glaubenslehren zuzustimmen. Als diese letztere Ursache betrachteten die Pelagianer den freien Willen des Menschen allein und sagten darum, der Anfang des Glaubens sei von uns, insofern es nämlich von uns komme, daß wir bereit sind, dem zuzustimmen, was der Glaube lehrt; dagegen sei die Vollendung des Glaubens von Gott, weil dieser uns vorlege, was zu glauben ist. Doch das ist falsch. Denn dadurch eben, daß der Mensch dem zu Glaubenden zustimmt, wird er über seine Natur erhoben; dies muß von einem ihm übernatürlichen (supernaturale) Prinzip kommen, und dies Prinzip ist Gott. Was also die Zustimmung betrifft, so ist der Glaube in erster Linie von Gott, der innerlich bewegt durch die Gnade"[38] — nur kommt eben gegebenen Falles Vermittlung durch Predigt oder Schrift hinzu.

Für Scotus dagegen, der, wie schon Alexander von Hales, „eingegossenen" und „erworbenen" Glauben unterscheidet, ergibt sich aus jener Frage eine eigentümliche Folgerung. Stimme ich, sagt er[39], der Dreieinigkeit mit dem eingegossenen Glauben zu, weil sie von Gott geoffenbart ist, so gilt doch: Daß Gott sie geoffenbart hat, glaube ich nur, weil Johannes oder ein anderer Apostel gesagt hat, daß ihm dies geoffenbart worden sei; und daß Gott ihm dies geoffenbart hat, glaube ich mittelst des Glaubens, den ich durch Hören oder Lesen der Schrift erworben habe. „Die ganze Gewißheit des eingegossenen Glaubens ruht auf dem erworbenen Glauben".

Scotus erkennt also den früher[40*] erwähnten Zirkel, dem Thomas zu entgehen sucht, ausdrücklich an, aber nicht als Zirkel, und er gibt der Schrift sowie der Kirchenlehre die dementsprechende Stellung. Er verkündet, was übrigens Thomas mit anderer Begründung auch schon getan hatte, den unbedingten *kirchlichen Autoritätsglauben*, indem er[41] neben die

Digitized by Google

Autorität der Schrift und der daraus geschöpften vierzehn Glaubensartikel des Apostolischen Bekenntnisses als gleichwertig die Lehre der „authentischen Väter" und der „römischen Kirche" setzt, nicht freilich, ohne sich zuvor noch um einen historischen Beweis ihrer Glaubenswürdigkeit bemüht zu haben[42*]. All dies hindert ihn aber keineswegs, dem *eingegossenen Glauben* die höchste Bedeutung beizumessen. Denn steht einmal zufolge des für jedermann unumgänglichen erworbenen Glaubens fest, daß Gott dem Menschen (bei der Taufe) den Glauben eingieße, so nimmt der eingegossene Glaube, der als notwendiges Moment nach Scotus auch den Antrieb zur Annahme der kirchlichen Lehre enthält, sogar dem erworbenen gegenüber den höheren Rang ein. Und zwar, weil er, wie Scotus, auf diesem Umwege wesentlich zur Auffassung seiner altfranziskanischen Ordensbrüder zurückkehrend, erklärt, unmittelbare und praktische Gotteserkenntnis ist.

Diese theologische Erkenntnis oder „Theologie", nach jener älteren Schule nicht verschieden von der Glaubenserkenntnis, hat nämlich schon nach Alexander von Hales, der damit wieder nur in der augustinischen Linie geht, diesen Charakter der „*Weisheit* (sapientia)". Sie ist unmittelbare Erkenntnis, indem in ihr Gott nicht aufgrund von Erfahrungen aus der Welt und aus ihren Dingen (a posteriori) erschlossen, vor allem nicht als Ursache der Welt aufgrund seiner Werke in der Welt dargestellt, sondern eben in der mit dem eingegossenen Glauben gegebenen Gnadenerleuchtung unmittelbar erlebt wird.

Diese Gnadenerleuchtung fällt, wie zum tieferen Verständnis des Folgenden nicht unbemerkt bleiben darf, mit der bereits[43*] erwähnten *Erkenntnis in den ewigen Gründen oder Regeln, im ungeschaffenen Licht* zusammen. Die auch unter dem Namen des *Exemplarismus* gehende[44*] Lehre davon verdankt ihre erste spezifisch christliche Ausgestaltung Augustinus. Er hat sie unter eigentümlicher Verquickung neuplatonischer und christlicher Gedankengänge (insbesondere indem er die platonischen Ideen als Gedanken des göttlichen Geistes faßte[45*], die ihre Einheit im Logos haben und als solche ewige, schöpferische Gründe und Regeln alles Seienden darstellen sollen), nach der Seite gewendet, daß die sich in sich selbst zurückziehende Seele, vom Lichte der höchsten, „ersten" Wahrheit durchleuchtet, in unmittelbaren Zusammenhang mit Gott trete. Im Lichte dieser höchsten göttlichen Wahrheit soll sie dann die Wahrheiten, die obersten Begriffe und Sätze erkennen, aus denen alle Wissenschaft fließe oder dadurch geregelt werde. Dieser augustinische Ansatz ist gelegentlich auch bei Anselm von Canterbury wohl erkennbar. Alexander von Hales aber, der, wie wir wissen[46*], den „ersten tätigen Intellekt" vom gewöhnlichen „tätigen Intellekt" unterscheidet, entwickelt daraus jene, für die ganze ältere Franziskanerschule charakteristisch gewordene theologische Erkenntnistheorie.

Das unmittelbare Gotterleben aber geschieht danach, dem Wesen Gottes entsprechend, der ebensowohl das erste Wahre wie das erste Gute ist, zugleich in einem Erkenntnis- und in einem Willensakt. Der Glaube „hängt an der höchsten Wahrheit, indem er sie will"[47]; der eigentliche Glaubensvorgang ist, mit Augustinus[48*] zu reden, ein „Gott anhangen", ein Hängen an Gott: „Adhäsivglaube", weshalb Alexander[49] auch den Glauben ein „der ersten Wahrheit um ihrer selbst willen Zustimmen"

Digitized by Google

oder „sich auf die erste Wahrheit um ihrer selbst willen Stützen (inniti)“ oder „der ungeschaffenen Wahrheit Anhängen (adhaerere)“ nennt. Nur ist damit notwendig eine Erkenntnis Gottes, die Glaubenserkenntnis oder Theologie verbunden, und diese ist eben darum keine bloß theoretische oder spekulative, sondern eine affektive oder praktische Erkenntnis. Sie hat es nicht lediglich mit dem Sein als solchem, vielmehr mit dem als vollkommen und gut bestimmten Sein d. h. mit dem barmherzigen und gerechten Gott zu tun; sie gehört, indem sie sich auf das Gute richtet, der praktischen Vernunft an und „führt“ zufolge ihres affektiven Charakters „zu Gott“. So wird sie aber endlich auch Weisheit im Sinne eines Berührens oder Schmeckens (tactus vel gustus) Gottes, sapientia, indem dieses mit sapere (schmecken) zusammenhängt.

So nimmt denn für Alexander das Geglaubte dergestalt sogar den Charakter einer „mit der Gewißheit einer Empfindung ausgestatteten Erfahrung“[50] an: Daß er angesichts dessen dem eingegossenen Glauben für die theologische Erkenntnis dieselbe Bedeutung zuweisen muß, wie sie die Nötigung der angeborenen Denkprinzipien für die natürliche Erkenntnis besitzt[51*], leuchtet ein. Ebenso, daß Scotus, der im übrigen wesentlich das Gleiche lehrt, ihm eigentlich auch darin folgen müßte. Er tut dies aber nicht. Und zwar, weil er, von der Erkenntniskritik her ausholend, die Theologie nicht, wie noch Thomas, als eine strenge, auf dem Wege des syllogistischen, von selbstevidenten Prinzipien als Obersätzen zu mehr oder minder mittelbaren Folgesätzen fortschreitenden Beweises[52*] vorgehende Wissenschaft ansieht.

Eine absolut sichere Erkenntnis von Gottes Dasein, so lauten in dieser Hinsicht seine Erwägungen, ist auf dem Wege der strengen Wissenschaft unerreichbar. Gott ist nicht etwa das „allgemeinste Wesen (ens universalissimum)“, welches die Kreaturen als daran „teilhabende“ Wesen um- und unter sich faßt, wie es der Allgemeinbegriff mit den Einzelbegriffen tut. Er ist vielmehr im Gegensatz zu dieser bis auf Scotus herrschenden Ansicht nach ihm das der endlichen Kreatur gegenüber völlig andersartige, weil „unendliche“ Wesen; er kann deshalb auch aus der Welt nicht erschlossen werden, und alle Gottesbeweise sind darum hinfällig.

Dies gilt zunächst von dem Beweis eines „ersten Bewirkenden“ aus dem Dasein bewirkter Naturen im Bereich des Seienden, unter denen eine die schlechthin höchste sein müsse. Es gilt aber auch von dem Beweis für das Dasein eines „letzten Zieles“ oder „ersten Zielsetzenden“ aus dem Vorhandensein zielsetzender Wesen, unter denen ein schlechthin erstes anzunehmen sei. Es gilt ferner von dem Beweis für das Dasein eines „ersten Hervorragenden“ als des Höchstüberragenden unter den überragenden Wesenheiten, die im Bereich der Naturen gegeben seien. Und es gilt endlich von dem „ontologischen“ Beweis Anselms, der als solcher nur die Bedeutung eines aposteriorischen Schlusses vom „höchsten Denkbaren“ als höchstem Erkenntnisgegenstand auf ein außerseelisches „wirkliches Sein (esse existentiae)“ besitzt.

Ebensowenig läßt sich ein schlüssiger Beweis für die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung führen. Aber der Glaube hat es ja auch durchaus nicht nur und nicht einmal vorzüglich mit dem Sein Gottes und

Digitized by Google

dem, was diesem, wie Seelenunsterblichkeit und Auferstehung, analog ist, an sich zu tun. Sondern Gott als der Gute, wie er in freier (kontingenter) Tat die Welt schöpft und als Erlöser Menschennatur annimmt und dem Menschen überhaupt das letzte Ziel setzt, ist das Um und Auf der im letzten Grunde *praktisch-weisheitsvollen religiösen Erkenntnis.* Sie dreht sich um Gott unter dem Gesichtspunkte des letzten Zieles. Es handelt sich in ihr darum, wie der Mensch dieses erreicht, sie zielt immer auf den rechten Willen des Menschen ab. Wir dürfen, was Scotus darüber sagt, wohl[53] so zusammenfassen: Gott hat den Menschen (d. h. soweit es sich nicht um die Verworfenen handelt[54*]) zur Seligkeit bestimmt und führt ihn durch die Lehren und zeitlichen Ordnungen der Kirche zu diesem Zwecke hin. Die religiöse Erkenntnis ist nur Erkenntnis dieses Zweckes und der Mittel für ihn. Sie ist also eine wesentlich final orientierte Erkenntnis und nicht die wesentlich kausale Betrachtung des theoretischen Erkennens. Die Theologie ist eine dem Charakter der praktischen Vernunft Rechnung tragende praktische Wissenschaft. Damit ist nun aber keineswegs gesagt, daß die Theorie darin gar keine Rolle spiele. „Gott ist dreieinig", „der Vater zeugt den Sohn", das muß man schon (zufolge eingegossenen und erworbenen Glaubens) wissen, um den rechten Akt der Liebe zu Gott erfolgen zu lassen[55].

Insofern läßt Scotus doch auch den *theoretischen* Bestandteil des Glaubensvorganges etwas selbständiger hervortreten als die älteren Franziskaner, die ihm in dieser Hinsicht dem Aristotelismus nicht genug Rechnung trugen. Daß ihm aber die Theologie[56*] überhaupt noch als Wissenschaft gilt, geht darauf zurück, daß er sich dabei auf den „zweiten" Wissensbegriff des Aristoteles stützt, wonach das Wissen einfach die vom bloßen Meinen und Vermuten verschiedene intellektuelle Funktion ist. Daß der *Wille* für Scotus nur beim erworbenen Glauben positiv, beim eingegossenen jedoch bloß negativ d. h. nicht hindernd mitwirkt, sei hier als weitere feine Differenz vom älteren Franziskanismus angedeutet[57].

Aber die Hauptsache bleibt doch immer, daß auch diese Erkenntnis praktische Bedeutung hat oder das Handeln des Menschen bestimmt. Unter diesen Gesichtspunkt rückt für Scotus der gesamte Schriftinhalt nebst den Lehren und Einrichtungen der Kirche. Es sind freiwillige Taten und Anordnungen Gottes, die als solche nie als metaphysisch notwendig erkannt werden können (mögen sie auch noch so sehr im Wesen Gottes als notwendig verankert sein[58*]), die aber ihre Einheit in der Beziehung auf den finalen Gesichtspunkt der Seligkeit haben und von denen der Mensch Gewißheit erlangt, indem er Gottes im eingegossenen Glauben aufgrund des erworbenen Glaubens inne wird.

Inwiefern aber endlich Scotus durch seinen Formalismus dem „Terminismus" den Weg bereitet, werden wir am besten sehen, wenn wir nunmehr diesen selbst in seinen weiteren historischen Zusammenhang hineinstellen.

g) Der Terminismus oder Ockhamismus.

Das Verständnis dieser auf einer „neuen Logik" ruhenden erkenntnistheoretischen Richtung[59*] erschließt sich, sobald wir sie zunächst in Be-

Digitized by Google

ziehung zu dem von Thomas vertretenen „gemäßigten Realismus“ und überhaupt zum Universalienstreit[60*] setzen.

Der Realismus ruht auf der Voraussetzung, daß nicht nur die konkreten Dinge, sondern auch das für deren Erkenntnis in Betracht kommende Allgemeine (universale) unabhängig vom Erkanntwerden realiter da sind; ferner darauf, daß sich, wie im sinnlichen Wahrnehmungsprozeß das ganze Ding, so im Erkenntnisprozeß dessen allgemeines Wesen oder Natur irgendwie gesondert (abstracte) in der Seele des Erkennenden zeige. Dabei ist aber ein Unterschied, je nachdem einer dem extremen oder aber dem gemäßigten Realismus huldigt. Der extreme Realist faßt das Universale als eine ursprünglich vom Ding getrennte, ihm aber als Vorbild bezw. Ursache zugrunde liegende Idee, der letztere verlegt es nebst den individuellen Eigentümlichkeiten in das Ding selbst: universale ante rem oder aber in re („vor“ oder aber „in“ dem Dinge). Doch auch post rem („nach“ dem Dinge) ist es für den Realisten, nur wieder verschieden für den extremen und den gemäßigten. Für den ersteren wandert es nämlich sozusagen nackt auf dem Wege der Ideenschau über das konkrete Ding in die Seele des Erkennenden ein, so daß es also für diesen Standpunkt ein eigentliches „post rem“ gar nicht gibt; für den letzteren wird es auf dem Wege vom Ding zur Seele mit seelischer Form umkleidet: Es erscheint nach dem Grundsatze „das Aufgenommene ist im Aufnehmenden in der Weise des Aufnehmenden“[61] in Vorstellungs-, genauer in Begriffsform.

Diese auch von Thomas in der gewissermaßen[62*] übrigens bereits abälardischen Formel universalia in re, ante et post rem[63*] geltend gemachte Auffassung stellt klärlich eine namhafte Erweichung des ursprünglich extremen Realismus dar. Die Ideen machen hier den Wandel von der „getrennten“ zur „verbundenen“ Dingform und von da (unter Vermittlung der „intelligiblen species“[64*]) zur seelischen Begriffsform durch, während für den extremen Realisten Idee und Begriff wesentlich eins bleiben und der letztere nur im Erkenntnisprozeß von dem an der Idee „teilhabenden“ Dinge abgezogen (abstrahiert) zu werden braucht. Durch diesen Wandel erhält die Erkenntnis deutlich eine gewisse subjektive Färbung.

Aber bis zum Subjektivismus ist es noch weit. Die Grundvoraussetzung bleibt objektivistisch. Das Universale existiert als solches ursprünglich im Ding, wenngleich es in der Erkenntnis nur abbildlich, verbegrifflicht erscheint. Darin, daß es ein originalgetreues Abbild ist, besteht die Wahrheit.

Auch Scotus ist insofern noch Realist. Aber vom Realismus i. e. S. entfernt er sich doch. Einmal sieht er die Universalien, deren er fünf kennt (Gattung, Art, artbildende Differenz, proprium, accidens[65*]) ebenso wie die Individualität, die wohl von ihm zuerst so genannte „Diesheit (haecceitas)“ nicht als der getrennten Existenz wenigstens fähige, obzwar tatsächlich stets mit einander verbundene Dinge (res), sondern nur als von einander absolut unabtrennliche „Realitäten“ an[66*]. Sodann aber und

Digitized by Google

namentlich macht er mit seiner Unterscheidung des „Gemeinsamen (commune)" vom „Allgemeinen (universale)" das letztere wesentlich zu einem Gebilde des Verstandes (intellectus).

Nicht daß es ihm reines Verstandesgebilde wäre. Dazu ist er immer noch zu sehr Realist. Aber er unterscheidet zwischen dem nur potentiell und dem aktuell Universalen, eben dem, was als Gemeinsames in mehreren Individuen derselben Art realiter vorhanden ist, und dem, was daraus vom Verstande gemacht wird: das auch von allen weiteren möglichen Individuen dieser Art aussagbare Allgemeine oder Universale. Dieses ist ihm also etwas Logisches, ein Verstandesgebilde, insofern es nur durch den Verstand und im Verstande vollendet wird, so sehr es auch realiter, als Gemeinsames, im Ding seinen Anfang nimmt[67*] und sogar bis zu Gottes Denken (ante rem) zurückzuverfolgen ist.

Erst Wilhelm von Ockham (etwa 1298—1350) löst sich, nach beträchtlichen, auch mit dem älteren Nominalismus[68*] zusammenhängenden konzeptualistischen Anläufen namentlich durch Durandus von St. Pourçain (bis 1334) und Petrus Aureoli (bis 1322), vollends vom Realismus. Er ist nämlich als „ehrwürdiger Beginner (venerabilis inceptor)" der eigentliche Begründer des Terminismus, zu dessen Hauptvertretern außer Johann Buridan (bis nach 1358) und Pierre d'Ailli (1350—1420) sowie Albert von Sachsen (bis 1390) namentlich, als Zusammenfasser der Lehre in seinem „Collectorium", Gabriel Biel (1425—1495), der „letzte Scholastiker", gehört.

Johann Buridan hat man bekanntlich die Geschichte von dem Esel angedichtet, der zwischen zwei gleichgroßen und gleichbeschaffenen Heubündeln verhungert, weil er sich infolge seines „indifferenten freien Willens" für keines von beiden entscheiden kann. Tatsächlich hat aber Buridan nur gelehrt, es stehe dem Willen frei, die Wahl beliebig aufzuschieben; habe er aber endlich das Urteil der Vernunft berufungslos angenommen, so wähle er notwendig das ihm besser scheinende Gut, und darin bestehe das Wesen der sittlichen Freiheit[69]. — Von Albert von Sachsen liegt[70] ein bisher ungedruckter Kommentar zu Aristoteles' Nikomachischer Ethik und Ökonomik vor, in dem er aber jedes selbständige Eingehen auf Probleme und auftauchende Zweifel von vornherein grundsätzlich ablehnt, ein Schulbuch von übrigens geringer Wirkung, aus dem auch der ihm zugeschriebene Willensdeterminismus kaum abgelesen werden kann, und worin er sich als wenig mehr denn ein Zusammenfasser des Ethikkommentars von Walter Burleigh (um 1340) zeigt. Die Nikomachische Ethik ist, seit sie (mindestens von 1215 an) zum Gegenstande von außerordentlichen und (mindestens von 1392 an) zu dem von ordentlichen Vorlesungen an den Universitäten gemacht wurde, auch sonst mehrfach kommentiert worden: von Geraldus Odonis, Johann Baconthorp, John Buridan (alle um die Mitte des 14. Jh.[71]), u. a.

Für den *Terminismus*, als dessen Kronzeugen wir hier ruhig bald Ockham, bald Biel heranziehen dürfen, sind — so löst er sich vom Realismus — die *Universalien* weiter nichts als *termini* d. h. begriffliche (konzeptuale) Elemente *des logischen Urteils*. Und zwar folgendermaßen.

Die menschliche Erkenntnis beruht nach Ockham keineswegs auf einer solchen Verähnlichung des erkennenden Subjektes mit der zu erkennenden Sache, wie sie durch die Theorie der species als Erkenntnisform[72*] vom

Digitized by Google

(thomistischen) Realismus gefordert wird. Die auch von Scotus noch angenommene Vermittlung durch den intellectus agens, der die intelligiblen species aus den „Phantasmen" herauslösen und dem intellectus passivus behufs Begriffsbildung einprägen soll, fällt für Ockham fort. Den intellectus agens läßt er nur insofern zu, als darunter die Seele als Prinzip der Erkenntnistätigkeit, den intellectus passivus nur insofern, als darunter dieselbe Seele als Prinzip der Aufnahmefähigkeit (Rezeptivität) zu verstehen ist. Dennoch aber muß eine gewisse Ähnlichkeit zwischen der Erkenntnis und ihrem Gegenstande angenommen werden, weil sonst die Erkenntnis ihrem Wesen und ihrer Wahrheit nach unerklärbar bliebe.

Diese Ähnlichkeit ist nun nach Ockham eine solche, wie sie zwischen dem Zeichen einer Sache und der Sache selbst stattfindet. Alle unsere Vorstellungen und Begriffe sind nur Zeichen der Dinge. Dabei ist aber zwischen einem dreifachen Zeichen oder terminus zu unterscheiden: dem terminus conceptus, prolatus und scriptus. Der erste ist der innere Gedanke der Seele, der als solcher das Zeichen der gedachten Sache ist. Der zweite ist das Wort (vox oder nomen [d. h. genauer der Lautbestandteil oder die Lautung des aus ihr und der Wortbedeutung bestehenden Wortes[73]]), in dem der innere Gedanke ausgesprochen wird, und verhält sich also wiederum bezeichnend zum terminus conceptus. Der terminus scriptus endlich ist die schriftliche Bezeichnung des (Laut-)Wortes.

Außerdem besteht aber zwischen dem terminus conceptus und den anderen termini der wichtige Unterschied, daß ersterer ein „natürliches" Zeichen des Gedachten ist[74]*, letztere sich dagegen nur als willkürliche Zeichen verhalten[75]* und daher auch willkürlich verändert werden können. Und gerade auf dieser „natürlichen" Zeichenqualität beruht jene zur Ermöglichung und Wahrheit der Erkenntnis erforderliche Ähnlichkeit zwischen der Erkenntnis und ihrem Gegenstande. Der Terminismus ist wesentlich Konzeptualismus, nicht extremer Nominalismus[76]*, genauer, was besonders die Universalien betrifft, *Konzeptualismus des Urteils.*

Dies wird noch deutlicher, wenn der Charakter der Universalien nach Ockham nunmehr näher ins Auge gefaßt wird. Der Verstand (intellectus), heißt es[77], kann ein außer- oder aber innerseelisches Ding[78]* zunächst denken als den individuellen Gegenstand, als der es sich ihm darstellt. Dann besitzt er eine „intuitive" Erkenntnis des Dings, eine „erste Intention" oder einen ersten, „komplexen, indistinkten oder konfusen Begriff (conceptus)" davon, der ihm auch als reproduzierbares Gedächtnisbild[79]* nach Verschwinden des ursprünglichen Eindruckes erhalten bleibt. Der Verstand kann aber „natürlicherweise"[80] im unmittelbaren Verfolg des Gedankenlaufes[81]* auch von der individuellen Bestimmtheit des Dinges absehen, abstrahieren, und dann denkt er es insofern unbestimmt, als er es nicht mehr von den anderweitigen Individuen unterscheidet. Damit hat er die „abstraktive" Erkenntnis des Dinges, eine „zweite Intention" oder einen zweiten, „inkomplexen oder distinkten [weil von der Konfusion

Digitized by Google

mit den individuellen Dingeigentümlichkeiten losgelösten] Begriff" davon, und dieser ist allgemein. Das Universale charakterisiert sich mithin als ein begriffliches (konzeptuales) Zeichen, das seiner Natur nach geeigenschaftet ist, eine Vielheit von Dingen zu bezeichnen oder, mit anderen Worten, für eine Vielheit von Dingen einzutreten (zu „supponieren")[82]. Und als solcher „natürlicher" Terminus erscheint es auch und nur im Urteil, sei es als Prädikat, sei es als Subjekt und also Grundlage weiterer Universalien[83*].

Die Begriffe von Gattung, Art, kurz der auch nach Ockham (wie nach Scotus[84*]) fünferlei Universalien sind also nicht derart zu fassen, als wäre Gattung, Art usw. etwas irgendwie (real oder formal) in der Wesenheit der Dinge selbst Gegebenes. Sondern auch diese Unterscheidung fällt, wie schon die der „ersten Intention", ganz in den Bereich des subjektiven Denkens. Und zwar sogar so, daß wir den allgemeinen Begriff als den Akt des Denkens selber anzusehen haben, insofern dieser Akt sich nicht auf ein Ding, sondern auf mehrere Dinge bezieht. Wenigstens hält Ockham dies gegenüber anderen Ansichten[85*] für das Wahrscheinlichere, und es liegt auch ganz in der Linie der durchaus *subjektivistischen Erkenntnistheorie* des Terminismus[86].

Die *Folgen* dieser Lehre müssen insbesondere mit Bezug auf die *Theologie* ungeheure sein[87*]. Wenn das Universale ganz darin aufgeht, für Einzeldinge innerhalb eines Urteilsaktes zu supponieren, so ist es mit noch ganz anderer logischer Schärfe als schon für Scotus[88*] unmöglich geworden, Gott in irgend einem Sinne universales Dasein zuzuschreiben. Da Gott nicht ein Denkakt, sondern der Gegenstand eines solchen ist, so kann er nur als „einzelnstes Ding (res singularissima)" bezeichnet werden. Nun hat es aber mit diesem Dinge eine ganz andere Bewandtnis als mit den übrigen Einzeldingen, da es ja nicht wie sie in der Erfahrung gegeben ist. Biel drückt dies und die sich daraus ergebende erkenntnisnihilistische Folge aufs unumwundenste aus: „Gott kann von uns im irdischen Leben nicht intuitiv erkannt werden, weil diese Erkenntnis erst dem jenseitigen Leben zukommt; aber auch nicht abstraktiv, weil diese Erkenntnis die intuitive voraussetzt."[89]

Was kann da helfen, wenn das Wissen in Hinsicht auf Gott so völlig versagt? Doch wieder nur der *Glaube*. Und was ist hier nicht alles zu glauben! Wie groß ist nicht das Gebiet des zu Glaubenden gegenüber dem schließlich immer recht beschränkten Gebiete des zu Wissenden![90]

Zunächst: Während das Wissen sich auf die breite Masse der Einzeldinge bezieht, ohne deren eigentliches, nur von Gott, den Engeln und den Seligen zu erkennendes Wesen zu erreichen, ist das Objekt des Glaubens eine Einheit: Gott, in dem alles wirkliche und wahre Sein vereinigt ist. Der aus der zahllosen Masse der Einzeldinge bestehenden Kreatur kommt an sich kein Sein zu. Der Grund ihres Seins liegt in Gott. Nur insofern sind die Einzeldinge real, als sie an dem Sein Gottes teilhaben. Sie

Digitized by Google

können aber an dem einzig wahren, ewigen Sein Gottes teilhaben, weil ihre Erkenntnisursache und ihr Urbild d. h. weil ihre *Ideen* von Ewigkeit her *in Gott* sind. Aber freilich nicht so, daß sie (wie der Ockhamist Marsilius von Inghen allerdings in pantheistischer Weise gefolgert hatte) mit dem göttlichen Wesen identisch wären, sondern nur so, daß sie die Gedanken Gottes von dem sind, was von ihm verschieden ist. „Nicht objektiv und real, sondern nur subjektiv und intellektuell sind die Ideen in Gott".[91]

So viel Ideen gibt es in Gott, als es möglicherweise Einzeldinge gibt, denn einerseits ist die Idee nichts anderes als das Ding selbst, wie es von Gott erkannt wird, und anderseits sind die Einzeldinge das einzige Produkt der Schöpfung. Die Universalien erkennt Gott nur in sekundärer Weise, indem er weiß, daß sie Abstraktionen sind, die von den denkenden Kreaturen gebildet werden können (und insofern werden sie von Gott ebenfalls als Einzeldinge gedacht). In solchem Sinne kann man dann also sagen, daß alle Dinge in Gott beschlossen sind, und Gott kann von sich sagen: „Ich werde alles sein, was von den Menschen sittlich erstrebt wird; von mir ist alles Gute, der Wirkung und der Ursache nach."[92] Die Sehnsucht des Erdenpilgers und das Ziel seines Weges ist daher nichts als die Vereinigung mit Gott und das Schauen der Dinge in ihm, was durch den Glauben allein ermöglicht wird.

Noch deutlicher aber wird die Wahrheit des Glaubens als des einzigen Weges zu Gott zufolge dessen, was er vom *göttlichen Willen* lehrt. Durch das, was wir bisher von der göttlichen Erkenntnis erfahren haben, ist nämlich die Ewigkeit der Welt nicht ausgeschlossen. Es kann auch nicht bewiesen werden, warum die Welt gerade so geworden ist und nicht anders. Denn die Ideen sind von Ewigkeit her in unendlicher Anzahl in Gott, als Daseinsgründe für unendlich viele Möglichkeiten. Daß aber die Welt einen zeitlichen Anfang genommen hat; daß sie gerade so geworden ist wie sie ist; daß Gott den Unterschied zwischen Gut und Böse in der Welt aufgestellt und für die gefallene Kreatur Heilsveranstaltungen getroffen hat; daß er eine Anzahl von Menschen zum Heile führt und die andern verwirft; — für all dies ist einzig und allein die freie Entscheidung des göttlichen Willens bestimmend. Die Freiheit, und zwar die absolute, auch durch den göttlichen Intellekt nicht mehr (wie allerdings noch bei Scotus[93*]) gebundene Freiheit Gottes ist etwas schlechthin Gegebenes. Sie kann nur geglaubt, niemals aber bewiesen werden. Wenn Scotus aus der Zufälligkeit (Kontingenz) der Vorgänge in der geschaffenen Welt den Schluß zieht, daß auch die erste Ursache frei wirke, so ist zu sagen, daß der Obersatz des Beweises bedarf. Man müßte vielmehr erst die göttliche Freiheit beweisen, ehe man voraussetzen darf, daß die geschaffenen Ursachen nicht mit Naturnotwendigkeit wirken. Der Beweis ist also nicht möglich, der göttliche Wille ist schlechthin Glaubenssache. Für den Glaubenden ist die Welt des Geschaffenen eine Summe von Zufälligem,

Digitized by Google

d. h. sie ist durch einen absolut frei wählenden Willen so geworden, wie sie ist. Das kontingente und das determinierte Sein sind einander vollständig parallel. Determiniert ist alles Sein im Zustande seiner Verwirklichung, indem es von Gott in der Idee erkannt d. h. von der göttlichen Ursache gewirkt ist. Kontingent ist alles zukünftige Geschehen, weil Gott auch die Idee des Gegenteils verwirklichen könnte, wenn er wollte. Der göttliche Intellekt kennt die zukünftigen Entscheidungen seines Willens (bestimmt sie aber nicht); wie das möglich ist, kann der geschaffene Verstand des Erdenpilgers nicht ausklügeln. Genug, daß die göttliche Voraussicht das ganze Gebiet des Zufälligen umfaßt, nicht nur die natürlichen Dinge, sondern auch die Heilsveranstaltungen und Heilsziele. Wie Gott will, so geschieht es und so ist es gut. Das Sittengesetz ist gut, weil Gott es so wollte. Wie er will, erwählt er die Guten zum Heil und verwirft die Bösen zur Verdammnis. Das Gute kann also nicht mit der Vernunft erkannt oder bewiesen werden. Man muß an die Willensoffenbarung glauben.

Das ganze Interesse dieser Gotteslehre ist, wie man sieht, darauf gerichtet, die Notwendigkeit, ja *religiös-ethische Alleinberechtigung des Glaubens* sicher darzutun. Allerdings wird zugegeben, daß einzelne Eigenschaften Gottes, wie daß er gut, lebendig, weise, intelligent sei, auch vom Verstand erschlossen werden können, „auf natürlichem Wege bekannte theologische Wahrheiten“[94] seien, und man beruft sich dafür auf die Beweise in Aristoteles' Metaphysik. Aber das hat keine weiteren Folgen. Schon bezüglich dessen, was für diese Eigenschaften vorauszusetzen ist, das Dasein Gottes, billigt man die Behauptung des Scotus, daß es sich nicht beweisen lasse. Hatte dieser ferner bereits Gott nicht als das allgemeinste, sondern als das der endlichen Kreatur gegenüber völlig andersartige, weil unendliche Wesen gefaßt[95*], so betont auch der Terminismus aufs schärfste: Gott, die Quelle und der Träger alles Seins, die Einheit, in der kein Widerspruch ist, steht in schroffem, durch keine Übergänge vermittelten Gegensatz zu den Einzeldingen, dem Erkenntnisbereich des Menschen, der Masse der sich ausschließenden Vielheiten. Will der Mensch das wahre Sein der Dinge erkennen, dann muß er, das ist auch hier der Schluß, Gott schauen, in dem die Dinge sind. Er muß selig werden durch den Glauben. So ist es gedacht, wenn gesagt wird, der Glaube habe das nicht Erscheinende, das Unsichtbare, das zu Hoffende zum Objekt, und all dies sei zusammengefaßt in der göttlichen Einheit. Der religiöse Wert dieser Aufstellung läßt sich nicht verkennen. Das Ziel unserer Sehnsucht ist scharf unterschieden von der Welt des Scheins. All unsere Glaubensaussagen beziehen sich auf den Einen, Allmächtigen und Allgegenwärtigen.

Auch eine gewisse Verwandtschaft mit der Mystik wird man dieser Lehre vom Glauben nicht absprechen. Anderseits aber wird doch wieder, unter Berufung darauf, daß alles, was von Gottes Willen kommt,

Digitized by Google

gut sei, selbst wenn es einer „vernünftigen und natürlichen" Notwendigkeit zuwiderlaufe, eindringlich gelehrt: *Gott wird* nicht *erreicht* in mystischer Verzückung, sondern *durch positive Kenntnis seiner Willensoffenbarung.* Das Objekt des Glaubens in dieser Hinsicht ist „die gesamte Offenbarung, die in den kanonischen Büchern der Heiligen Schrift enthalten ist oder deren Zusammenfassung in den Artikeln des Apostolischen Glaubensbekenntnisses"[96].

Vorerst handelt es sich also wieder um den *„erworbenen" Glauben.* Aber daß zwei Menschen die Predigt Christi und der Apostel hören konnten, und der eine glaubte sie, der andere nicht, das erklärt sich doch nur daraus, „daß der eine die Gabe des Glaubens von oben empfing, der andere nicht"[97], mithin durch den *„eingegossenen" Glauben.* Es muß ein von Gott direkt (ohne Vermittlung „durch das Hören") gnadenweise gegebener Habitus geglaubt werden, durch den die gottebenbildliche Seele auch nach der intellektuellen Seite hin „vollständig zur Vollendung geführt wird", wie sie nach der Willensseite hin durch die eingegossene Liebe (caritas) zur Vollendung gelangt[98*]; es muß angenommen werden, daß den Kindern bei der Taufe dieser Habitus eingegossen wird; und es ist zu glauben abermals nicht aufgrund „natürlicher Vernunftbeweise", sondern — aufgrund der Schrift[99*].

Das heißt, auch der eingegossene Glaube kann zu seiner Aktualisierung des erworbenen nicht entraten. Denn der eingegossene Habitus neigt zu einem Glaubensakte bezüglich eines einzelnen Gegenstandes niemals ohne den erworbenen Habitus oder einen seiner Akte. Das eigentliche Objekt des eingegossenen Glaubens ist der Satz: alles von Gott Geoffenbarte ist wahr. Ein getaufter Knabe, der ohne Belehrung über die Glaubensgegenstände auferzogen würde, hätte also eben durch die Taufe den eingegossenen Glauben bezüglich dieses Satzes. Aber niemals brächte er es hinsichtlich dieses Satzes zu einem Glaubensakte, wenn er nicht über ihn belehrt würde und ihn daher mit dem erworbenen Glauben glaubte. Der eingegossene Glaube ist ferner für alle Glaubensartikel nur ein einziger; dagegen bildet sich durch Wiederholung der auf den einzelnen Glaubensartikel gerichteten Glaubensakte für jeden einzelnen solchen Artikel ein besonderer erworbener Glaubenshabitus. Der eingegossene Glaube wird vernichtet durch hartnäckigen Irrtum bezüglich eines Glaubensartikels. Denn sonst könnte ein und derselbe zugleich ein Ketzer und ein Gläubiger sein. Aber eben nur ein hartnäckiger Irrtum oder Zweifel hat zur Folge, daß Gott das Geschenk des eingegossenen Glaubens hinwegnimmt. Ein nicht hartnäckiger Irrtum widerstreitet ihm nicht, wenn auch dem erworbenen Glauben. Ein Laie, der fest glaubt, daß der katholische Glaube wahr ist und ebenso alles in der Bibel Enthaltene, der aber nicht weiß, daß Sara Abrahams Frau war, oder der glaubt, sie sei Abrahams Mutter gewesen, indessen bereit ist, sich belehren zu lassen, ist ein Gläubiger. Denn indem er glaubt, daß alles in der Bibel Enthaltene wahr ist, glaubt

Digitized by Google

er eingeschlossenermaßen (implicite), daß Sara Abrahams Frau war, auch wenn er es ausdrücklich (explicite) nicht weiß oder bezweifelt oder bestreitet, weil er nicht weiß, daß es in der Bibel steht.

Und damit kommen wir endlich auf den uralten Begriff des *„eingeschlossenen"*, dem „ausdrücklichen Glauben (fides explicita)" entgegenstehenden *Glaubens* (fides implicita)[1*], der erst jetzt, da es auf die Reformation zugeht, von besonderer Bedeutung wird. „Der eingeschlossene Glaube ist die habituelle oder aktuelle Zustimmung zu irgendeinem allgemeinen Satze, der viele besondere Wahrheiten in sich einschließt"[2], so definiert ihn Biel (im Gegensatz zum „ausdrücklichen" Glauben, der ihm „die aktuelle Zustimmung zur katholischen Wahrheit ist, sei diese nun eine allgemeine oder eine besondere"[3*]). Und er meint damit: Der allgemeine Satz schließt alle besonderen Sätze in sich, die mit Folgerichtigkeit unmittelbar oder mittelbar aus ihm abgeleitet werden können. Die Zustimmung zu dem Satze: „alles im Schriftkanon Enthaltene (d. h. alle in ihm enthaltenen einzelnen Wahrheiten) ist wahr" ist also eingeschlossener Glaube. Es braucht kaum gesagt zu werden, wie weit dies im Zusammenhange mit starker Betonung des „erworbenen" Glaubens führen kann. Sicher ist jedenfalls, daß es in der terministischen Schule mit unheimlicher Konsequenz bis zur *Forderung des blinden kirchlichen Autoritätsglaubens* durchgeführt worden ist. Unter Berufung auf das Apostelwort Röm. 10, 14: „der Glaube setzt Hören voraus" wird zunächst die Notwendigkeit des erworbenen Glaubens dargetan, sodann aber auch behauptet, die unumstößliche Gewißheit des Glaubens beruhe auf der Wahrhaftigkeit des sich offenbarenden Gottes und auf den „Aussagen der Kirche"[4]; auf diese müsse man sich also vor allem verlassen[5*].

Dadurch fällt aber zuletzt auch noch ein merkwürdiges Licht auf den allgemeinen Glaubensbegriff, den Biel[6] aufstellt: „Der Akt des Glaubens ist das Glauben, und dieses ist ein Akt des dem Wahren zustimmenden Intellektes, der aus dem *Befehl des Willens* hervorgeht; denn, wie Augustinus sagt, es glaubt niemand ohne es zu wollen". Der Glaube ist mithin kein actus elicitus, sondern ein durch den Willen befohlener actus imperatus des Intellektes[7*], und kommt also schließlich auf Rechnung des auch nach (Ockham und) Biel *freien Willens*, der sich nur aus eigenem Entschluß der Autorität der Kirche unbedingt zu unterwerfen hat, wenn er selig werden will. „Die Seele kann sich, indem sie das Hindernis wegschafft und die moralische Bewegung zu Gott hin aus ihrem freien Willen hervorlockt (elicit), die erste [heiligmachende] Gnade de congruo[8*] verdienen. Und zwar, weil Gott den Akt des Handelnden als das annimmt (acceptat), was er in sich ist, und ihm dann die erste Gnade nicht nach geschuldeter Gerechtigkeit, sondern aus seiner Edelgüte (liberalitas) heraus verleiht. Die Seele aber tut, indem sie das Hindernis beseitigt, vom Akt der Sünde und der Zustimmung zu ihr absteht und die gute Bewegung zu Gott als ihren Anfang und ihr Ziel hervorlockt, das was

Digitized by Google

an ihr liegt. Daher nimmt denn auch Gott den Akt der Hindernisbeseitigung und der guten Bewegung zu ihm aus seiner Edelgüte heraus an und gießt [der Seele] die Gnade ein."[9] „Wenn der Mensch tut, was an ihm liegt, gibt Gott die Gnade."[10*]

Aber wie, wenn Gott es nicht tut? Wenn er die Akzeptation verweigert? Wenn der Mensch, dem auch nach dem Sündenfall und der Entziehung der ursprünglichen Gerechtigkeit, im Zustande der Erbsünde, doch die Fähigkeit geblieben ist, sich „natürliche" moralische Tugenden und damit eine Disposition für die Eingießung der rechtfertigenden heiligmachenden Gnade zu erwerben, noch so viel dazu tun kann, und ihm de condigno[11*] d. h. heilsverdienstliches Wirken dennoch versagt bleibt? Denn das kann doch, da Gott nicht nur die absolute Willensfreiheit, sondern auch die absolute Macht (potentia absoluta) besitzt, seinen Willen durchzusetzen, sehr wohl der Fall sein?

Biel hilft sich hier, und beugt damit der Verzweiflung vor, die sonst den sich als Spielball göttlicher Willkür fühlenden Menschen erfassen müßte, indem er die (auch von Scotus und Ockham schon der potentia absoluta entgegengestellte[12]) „*geordnete Macht* (potentia ordinata)" *Gottes* gegen dessen absolute Macht ausspielt[13*]. Gott hat sich vorgesetzt, dem, der das Seine dazu tut, die Gnade zu gewähren, und man muß darum „sagen, daß Gott die Gnade einem solchen gibt aus Notwendigkeit der [göttlichen] Unveränderlichkeit, weil er es sich eben einmal vorgesetzt hat. [Und so kommt es also doch:] Wenn der Mensch tut, was an ihm liegt, gibt Gott die Gnade"[14].

Was dem gegenüber die teilweise absurden Folgerungen, die Ockham aus der potentia absoluta zieht (daß Gott auch die Natur eines Steines, eines Holzes, eines Esels anstatt der Menschennatur Christi hätte annehmen können, u. dgl.), zu bedeuten haben, versteht sich von selbst. Sie sollen nichts bedeuten als möglichst drastische Illustrationen jener Macht. Allerdings wird man auch die Gefährlichkeit solcher Folgerungen nicht verkennen, wie daß Gott den Menschen auch ohne die heiligmachende Gnade beseligen, ihm auch ohne sie Schuld und Strafe der Sünde nachlassen könnte, daß daher die Handlungen der Menschen auch ohne jene Gnade de condigno verdienstlich sein könnten, usw.

Daß sich Biel (und Ockham) anläßlich dieser Lehre von dem Vorwurf des Pelagianismus oder mindestens Semipelagianismus reinigen kann, geht aus dem hervor, was früher[15*] über die analoge Lehre des Scotus gesagt wurde[16]. Es kommt eben darauf an, wie weit das Gebiet des noch „Natürlichen" in der Menschenseele erstreckt wird, und er scheint es so weit zu erstrecken wie Scotus[17*]. Sicher aber ist: Die Tendenz der terministischen Lehre von den eigenen Kräften des Menschen ist darauf gerichtet, auch in der vor- und außerchristlichen Menschheit die relativ guten Werke anzuerkennen. Sie steht insofern, aber keinesfalls[18] „von stoisch beeinflußten Aristoteleskommentaren angeregt", im Gegensatz zum Augustinismus, dem die Tugenden der Heiden nur glänzende Laster sind, und von dem sich doch sonst der Terminismus mannigfach abhängig zeigt. Sie stellt aber auch, und das ist das Wichtigste, ein mit voller Wucht

Digitized by Google

erfolgendes *Sichgeltendmachen des kirchlichen Verdienstgedankens* dar: Der *Glaube* wird als vorvernünftige willensmäßige Entscheidung für das von Gott durch Vermittlung der kirchlich anerkannten Schrift geoffenbarte Glaubensobjekt[19] und so *als verdienstliches Werk* gefaßt.

Aber damit sind wir auch schon auf dem Punkte angelangt, wo wir Biel und den Terminismus vorläufig verlassen müssen. Wir dürfen nicht vergessen, daß er der Führer Luthers zu der Theologie Ockhams war, und bei Luther werden wir abgesehen davon, was bei Gelegenheit des Sektenwesens noch zu sagen ist[20*], ihm und dem Terminismus mit all seinem Zwiespalt zwischen schroff voluntaristischer Gottes- und ausgleichsgeneigter Verdienst- und Gnadenlehre wieder begegnen.

Von Einzelheiten z. B. der *Synteresis-* und *Willenslehre* ist hier abzusehen, da weder Ockham noch Biel darin namhaft Neues bietet. In der ersteren sind sie Scotisten, in der letzteren werfen sie freilich zum ersten Male ausdrücklich die Frage auf, ob es genügend bewiesen werden könne, daß der Wille frei ist, beantworten sie aber nur in sehr dürftiger Weise[21]. Auch auf die *Bußlehre* wird noch bei Gelegenheit von Luther zurückzukommen sein.

h) Schulstreitigkeiten; Eklektizismus.

In der Zeit nach Wilhelm von Ockham lassen sich[22*] deutlich drei philosophische Strömungen unterscheiden: der *Ockhamismus, Thomismus* und *Scotismus.* Dabei treten die beiden letzteren als der „alte Weg (via antiqua)" in scharfen Gegensatz zum ersteren oder dem „neuen Weg (via moderna)". Die Anhänger der beiden Wege stehen sich als „*Alte* (antiqui)" und „Moderne (moderni)", als Reales und Nominales oder Terministae gegenüber. Aber diese Unterschiede interessieren uns vorläufig nicht weiter: Dem Ockhamisten Pierre d'Ailly, den Thomisten Gerson und Dionysius Cartusianus wird in anderem Zusammenhange Rechnung zu tragen sein; desgleichen wird uns die humanistische Renaissance Veranlassung geben, auf manches davon kurz einzugehen; dem viel früheren Thomisten Vinzenz von Beauvais ist bereits[23*] sein Recht geworden. —

Dagegen finden schon hier ihre Stelle die *Eklektiker*, die als vermittelnde Gruppe so ziemlich die Jahrzehnte zwischen Thomas' Tode und den akademischen Anfängen des Scotus ausfüllen. Und zwar zunächst Gottfried von Fontaines (bis nach 1309), insofern er nämlich in der Willenslehre den radikalsten Intellektualismus, in der Psychologie eine merkwürdige Verbindung der aristotelischen mit der augustinischen Gliederung der Seelenvermögen vertritt: Er setzt das „Gedächtnis" Augustins mit dem tätigen und leidenden Intellekt gleich, und der Wille ist ihm „schlechthin passiv", stets vom Intellekt determiniert, auch wenn er dieser Determination frei folgt.

Ferner Heinrich von Gent (fälschlich „von Goethales", bis 1293)[24*], der „einen festen Komplex augustinischer Theorien, die in der ältesten Scholastik im Schwange waren, herausgreift, ihnen aber einen persönlichen Anstrich zu geben und sie dem übrigen Teile seiner vor allem peripatetisch bleibenden Scholastik anzupassen weiß"[25]. Beweis dessen z. B. seine

Digitized by Google

glänzende und originelle Auslegung der Theorie des Exemplarismus und seine Verwerfung der intelligiblen species als eines unnützen Erkenntnisfaktors.

Heinrich ergänzt nämlich mit Bezug auf den *Exemplarismus*[26*] die traditionelle augustinische Lehre durch eine auf Gundissalinus und Wilhelm von Auvergne zurückführende Theorie der „speziellen Erleuchtung". Wir erkennen die Dinge mittelst der spontanen Geistestätigkeit und können folglich die Wahrheit erreichen. Die Natur genügt für diese Grunderwerbungen des menschlichen Wissens, und Gott tritt nur durch seine „allgemeine Mitwirkung (concursus generalis)" vermittelnd auf. Aber „etwas anderes ist es von der Kreatur zu wissen, was in ihr wahr ist, und etwas anderes, ihre Wahrheit zu wissen". Um die Wahrheit der Dinge in ihren tiefsten Gründen, d. h. die Beziehung zwischen den intelligiblen Wesen und den (exemplarischen) göttlichen Ideen zu erfassen, muß Gott unserem Geiste einen Überschuß an Erleuchtung gewähren, eine „besondere Erleuchtung", die er Auserwählten schenkt, und die die angeborene Geistesschärfe steigert, indem sie den Geist mit heller Klarheit umgibt.

Uns geht hier vor allem seine *Willenslehre* an. Wegen der Freiheitslehre hat jedenfalls Scotus keinen objektiven Anlaß, gegen ihn aufzutreten, wie er es tut[27*]. Heinrich lehrt genau wie Scotus[28*], ja noch entschiedener als dieser, daß der Intellektsakt nur eine unerläßliche Bedingung, nicht die auch nur teilweise Ursache der Willensbetätigung sei. Der Wille ist nach ihm das absolut aktive, in keiner Hinsicht passive Seelenvermögen, das „sich selbst zum guten Objekt bewegende Instrument", ein „Vermögen, das sich selbst determiniert, nicht von etwas anderem determiniert wird"[29].

Und dies ist ihm auch eines der Argumente zur Begründung des *Willensprimates*, den er im übrigen ebenfalls in eigenartiger Weise dartut: Die Kräfte der Seele, meint er ganz allgemein, sind uns ebenso unbekannt wie ihr damit real identisches Wesen. Wenn wir etwas über sie erfahren wollen, müssen wir versuchen, aus den Formen, unter denen sie zutage treten, auf ihr Wesen zu schließen. Diese Formen aber sind ihr Habitus, ihre Tätigkeit und ihr Ziel (Objekt). Am reinsten zeigt sich nun der Habitus des Willens in der Liebe, der des Intellektes in der Weisheit. Da jedoch die Liebe alle Weisheit und Erkenntnis übertrifft (Kor. I 13), so überragt auch der Habitus des Willens den des Intellektes. Was sodann die Tätigkeit der beiden Seelenkräfte anbelangt, so wendet sich der Wille durch seine eigene Aktion auf sein Ziel, der Intellekt wird umgekehrt durch das Objekt zu dessen Aufnahme bestimmt, er ist das „schlechthin passive Vermögen". Die Eigentümlichkeit des Willens ist um so viel bedeutender als die des Intellektes, wie die Liebe zu Gott besser ist als das bloße Wissen von ihm. Endlich verdient auch das Objekt des Willens den Vorrang vor dem des Intellektes. Das des Willens ist das Gute, und zwar das Gute schlechthin, so daß es in seinem Verfolg keine Grenze für die Willensbetätigung gibt. Das Objekt des Intellektes dagegen ist das Wahre, nur ein begrenztes und auf das letzte Gute hingeordnetes Gutes[30*]. Der Aktionskreis des Willens schließt also die Betätigung des Intellektes mit ein, und „so bewegt der Wille den

Digitized by Google

Intellekt und treibt ihn an und lenkt ihn zum Werk hin ebenso wie alle [andern] Kräfte der Seele und die Glieder des Körpers“[31]. Anders und bildmäßig ausgedrückt, der Intellekt muß sich vom Willen leiten lassen wie der Sklave vom Herrn. Aber ebenso wichtig ist es freilich, daß der Sklave vorangeht und ihm die Fackel hält, die seinen Weg beleuchten soll, auf daß er nicht zu Schaden komme[32]. Womit denn das Feld für die Verfechtung des *Voluntarismus* in allen seinen Anwendungen insbesondere auf die Tugend- und Soziallehre für Heinrich frei ist, Anwendungen, auf die wir aber nicht näher einzugehen brauchen, da dabei kaum eigenartige Gedanken zutage treten[33].

Den Kreis der wichtigeren Eklektiker schließt endlich Ägidius von Rom (Colonna, 1247—1316), die erste philosophische Persönlichkeit des um 1260 begründeten Augustinereremitenordens. Sein eklektischer Thomismus ist[34] noch nicht hinreichend bekannt. Aber er ist außer durch sein Werk „Über die Regierung der Fürsten“, ein Kompendium der Moral- und Rechtsphilosophie, dadurch bemerkenswert, daß von ihm die *Ägidische Schule* ausgeht, in der neben Jakob von Viterbo und Thomas von Straßburg namentlich Gregor von Rimini (bis 1358) durch seine Wendung zum Ockhamismus hervorragt. Luther hat ihm darum seit 1518 eine ehrenvolle Ausnahmestellung in der katholisch-mittelalterlichen Scholastik zugesprochen[35]. Freilich, seinen Charakter als Eklektiker verleugnet auch er nicht, indem er Ockham in der Ausschaltung der „speziellen Gnade“[36*] nicht folgt.

Thomas von Straßburg (bis 1357) zeichnet sich dadurch aus, daß er in seiner Freiheitslehre in weitem Umfange Hemmnisse der Willensfreiheit zugesteht und Gott deswegen als nicht dem Zwange unterworfen ansieht, weil er „mit unveränderlicher Notwendigkeit *sich* erkennt und *will*“ (ein übrigens auch scotistischer Gedanke[37*]). —

Im ganzen wird man aber[38] doch die Zeit vom 14. Jh. an als einen *Niedergang der Scholastik* zu bezeichnen haben. Der Mangel an Originalität ist das erste Anzeichen der Erschöpfung; je mehr die Schulen an Zahl zunehmen, desto seltener werden die selbständigen Persönlichkeiten. Die neuen Systemversuche werden eklektisch. Die Unwissenheit in historischer und sonstiger Hinsicht wird nur allzu oft sträflich. Die nüchterne und treffende Wissenschaftssprache des 13. Jh. verfällt, und da Formfehler zu Begriffsverwirrungen führen, kommt es zu einer Entartung nicht nur der Lehr-, sondern auch der dialektischen Begriffsentwicklungsmethode. Die Logik wird zur Sophisterei und stößt ernstere Köpfe ab. Die nichtscholastischen Systeme[39*], die noch gesünder sind, haben es immer leichter, den Kampf mit dieser niedergehenden Welt aufzunehmen, zumal der wissenschaftliche Eifer auch in den Orden und den noch kirchlichen Universitäten bedenklich abnimmt. So geht es hin bis zur Reformation und noch weiter.

Nur in einer Beziehung zeigt sich auch in dieser Zeit abgesehen von dem (im „Übergang zur Reformation“[40*]) sonst noch Anzutreffenden ein

Digitized by Google

neuerlicher Aufschwung: bei den Scholastikern, die vorzugsweise Mystiker, und bei gewissen Mystikern, die kaum noch oder gar nicht mehr Scholastiker sind.

B) Die (mehr) mystische Richtung

„Was sollen uns die Schulstreitigkeiten über die Gattungen und Arten? Zu wem das ewige Wort spricht, der ist von den vielen Meinungen befreit."[41] So schreibt um etwa 1415 Thomas von Kempen in seinen „Vier Büchern über die Nachfolge Christi", und bringt damit eine damals weit, auch in breiteren Volksschichten umgehende Stimmung zum Ausdruck.

Die Stimmung ist aber nicht die erste in der Geschichte der katholisch-mittelalterlichen Scholastik und Mystik. Sie betrifft zunächst und viel früher

a) die romanische Mystik.

Ausgehend nämlich[42] von Achard und Gottfried von St. Viktor macht sich alsbald nach den beiden großen Viktorinern[43*] just an deren Wirkensstätte ein Mystizismus breit, dem immer mehr der Glaubensakt als ein bloßer, selbst von den Beweggründen des Glaubens unabhängiger Gefühlszustand, die Philosophie als ein unnützer Überfluß gilt. Die Verachtung der Spekulation erreicht ihren Höhepunkt bei Walter von St. Viktor (bis etwa 1180), für den die Dialektik eine Teufelskunst ist. Die gleichen Tendenzen finden sich bei Adam dem Prämonstratenser und sonst in jener Zeit. Vor allem Joachim von Floris[44*] ist hier zu nennen.

Aber daneben fehlt es auch nicht an wissenschaftlichen Begründungen der Mystik, die, mehr oder minder ortho- und auch heterodox, schon mit Thomas Gallus von Vercelli (bis 1226) anheben, dessen Bedeutung darin liegt, daß sich an seinen Namen und seine Tätigkeit der Beginn des mächtigen Anwachsens der pseudodionysischen Werke knüpft: Er hat zuerst die auf Augustinus und Boëthius fußende Mystik der Viktoriner mit der des Dionysios Areiopagites verbunden und bildet so die Brücke zu Bonaventuras, aber auch zu Eckeharts, Taulers, Ruysbroecks Mystik[45*].

Verfolgen wir nun, von der heterodox-romanischen Mystik dieser Epoche (mit Amalrich von Bène, David von Dinant usw.[46*]) zunächst absehend, die Linie von Bonaventura weiter, so erreichen wir, indem wir die früher Bonaventura zugeschriebenen „Meditationen über das Leben Christi" des Johannes de Caulibus, „eine Perle mittelalterlicher Christusmystik"[47] nur kurz erwähnen und auch die literarisch bedeutende, aber theoretisch kaum weiterführende Frauenmystik der Angela von Foligno (bis 1309), Katharina von Siena (bis 1380) und Katharina von Genua (bis 1510) nur streifen, mit dem Titel

α) Die orthodoxe Richtung: Gerson

zugleich unmittelbar deren Höhepunkt und ihr durch das Wiedereinsetzen jener anti-„spekulativen" Stimmung gekennzeichnetes Ende.

Digitized by Google

Die *mystische Theologie* ist für Johann (Charlier von) Gerson (1363—1429)[48*], den Kanzler der Universität Paris und wohl wegen seiner unbedingten Rechtgläubigkeit sogenannten „allerchristlichsten Doktor" eine Wissenschaft, die er[49] als die „klare, lebendige (sapida) Erkenntnis der evangelischen Glaubensgegenstände"[50] von der „symbolischen" und der „eigentlichen", auch „spekulative" oder „scholastische" genannten Theologie unterscheidet. Die symbolische ruht ihm nämlich[51] auf dem Gebrauche sinnbildlicher Bezeichnungen für Gott[52*]; die eigentliche erhebt sich dagegen von den Eigenschaften aus, die insbesondere an den vollkommenen Geschöpfen wahrgenommen werden, „zu Behauptungen, wie daß Gott das Sein und das Leben ist, von dem alles andere Sein und Leben sich ableitet". Die mystische Theologie aber „führt auf vollkommene Weise dazu, daß Gott durch Verneinung [aller geschöpflichen Analogien[53*]] und durch Hinaustreten des Geistes (excessus mentales) gleichsam im göttlichen Dunkel gesehen wird, d. h. im Heimlichen und Verborgenen, wo sein Versteck Finsternis gesetzt hat".

Für all dies beruft sich Gerson auf den Areiopagiten, der ja die erste „mystische Theologie" geschrieben hat[54*]. Es kommt indes noch etwas hinzu, wodurch erst der Unterschied zwischen „eigentlicher" und mystischer Theologie nach Gerson völlig klar wird. Gerade nämlich, wenn man wie Gerson meint, die mystische Theologie liefere außer negativen Ergebnissen auch einen positiven Inhalt der Gotteserkenntnis[55], gilt um so mehr: „Es täuschen sich die, welche wähnen, das Ziel des kontemplativen Lebens sei nur das Wissen oder die Erwerbung neuer Wahrheiten, während doch dessen Hauptziel das ist, Gott zu lieben und zu schmecken, wie gut und lieblich er ist. Freilich kann auch dieses Schmecken oder Kosten, dieses Berühren oder geistige Fühlen eine Art Erkennen genannt werden, weil, wie Augustinus bezeugt, die Liebe selbst Erkenntnis ist"[56]; aber es ist doch eben eine ganz andere Erkenntnis als die rein intellektuelle. Es ist (worin wir die altfranziskanische theologische Erkenntnistheorie wiederfinden[57*]) „die erfahrungsmäßige Erkenntnis von Gott, die durch die Umfassung der einigenden Liebe gewonnen wird, die Weisheit d. h. die schmeckende (sapida) Gotteserkenntnis, die sich einstellt, sobald der höchste Gipfel der vernünftigen Gemütskraft (affectiva potentia rationalis) durch die Liebe mit Gott verbunden und geeint wird"[58]. Die mystische Theologie ist daher diese Erkenntnis oder „die Ausdehnung des Gemütes zu Gott durch die Sehnsucht der Liebe".

Nennt sie Gerson endlich „nach Dionysios [Areiopagites] die verstandeslose, geistlose (amens), törichte, über alles Lob erhabene Weisheit, so wird man darin lediglich die stärkste Betonung ihres ganz vorwiegend affektiven Charakters zu erblicken haben. Zugleich aber — und dies ist für Gerson vor allem charakteristisch — die *entschiedene*, aber durchaus nicht verschwommen antitheoretische, sondern gänzlich auf seiner Psychologie gegründete *Verlegung der mystischen Vorgänge auf die Gemütsseite.*

Digitized by Google

Den viktorinischen intellektuell-mystischen Formen der cogitatio, meditatio und contemplatio[59*], die selbst bei Bonaventura trotz der Bedeutung, die er der Liebesvereinigung zuschreibt[60*], noch die Hauptrolle spielen, fügt er nämlich seinerseits eben aufgrund jener Psychologie drei affektisch-mystische Formen hinzu[61].

Gerson unterscheidet zunächst eine erkennende und eine affektive Kraft der Seele und ordnet jeder von ihnen wieder drei Vermögen unter: der erkennenden Kraft die reine Intelligenz (intelligentia simplex), die Vernunft (ratio) und die Sinnenerkenntniskraft (vis cognitiva sensualis: äußere Sinne, innerer Sinn, Phantasie, Schätzungskraft, Imagination, Gedächtnis), der affektiven die Synteresis, das vernünftige Begehrungsvermögen (appetitus rationalis: Wille, Freiheit, Begierde, Leidenschaft), das sinnliche Begehrungsvermögen (appetitus sensualis, und zwar entsprechend der geistigen Begierde und Leidenschaft ebenfalls concupiscibilis und irascibilis).

Der des festen Zieles baren, unsteten Kogitation entspricht bei Gerson, wenn sie sich auf ein angenehmes Objekt bezieht, die *Begierde* (libido, concupiscentia), der mit klarem Bewußtsein auf Erkenntnis der himmlischen Wahrheit gerichteten Meditation die *Andacht* (devotio), die Zerknirschung (compunctio, contritio) und das Gebet (oratio) als „frommer, demütiger, heftig und stark auf die Liebe zum Urwahren und Urguten gerichteter Sinn“[62]. Endlich der Kontemplation als freier ungehinderter Anschauung dessen, was die Meditation nur mühsam erfaßt, steht „in der recht gestimmten Seele“ gegenüber „die freie, reine, ungehinderte, abstrakte Liebe. Diese kann aber auch *ekstatische Liebe* oder Frohlocken (jubilatio) genannt werden, weil sie zur Andacht noch die Leichtigkeit und eine unschätzbare und unaussprechliche, alle Vorstellung übersteigende Lieblichkeit fügt. Und dies ist die im Geheimnis verborgene Weisheit Gottes. Es ist die mystische Theologie, die wir suchen, die den Geist hinan und über sich selbst hinausführt, und die ich bald mit dem Namen caritas schlechthin, bald mit dem der karitativen Liebe belegt finde. Daher gehen auch die nicht irre, die sagen, die Kontemplation ohne Liebe verdiene gar nicht so zu heißen, und wir trennen sie darum auch nur in der Betrachtung von ihr, um desto besser die Wahrheit zu erfassen: Die Kontemplation beruht auf der [obersten] Erkenntniskraft der reinen Intelligenz, die [Liebe oder] mystische Theologie dagegen auf der entsprechenden affektiven Kraft“ d. h. auf der Synteresis, die so als die „Spitze des Geistes“[63*], hier des Gemütes, zu ihrem Rechte kommt.

Aus diesen Grundsätzen leitet sich das *System der Mystik* nach Gerson folgerichtig ab. Die mystische Theorie zielt nach ihm direkt auf die mystische Praxis, und dem entsprechen die beiden Teile seiner Darstellung. Der erste, theoretische Teil handelt von dem Wesen der mystischen Theorie, bestimmt die Seelenkraft, in der diese ihren Sitz hat, und stellt ihren Unterschied von der „spekulativen“ Theologie des näheren fest; der zweite, praktische Teil dagegen lehrt die Art und Weise kennen, wie man zur Kontemplation gelangt.

Von dem theoretischen Teil haben wir das meiste Wesentliche bereits

Digitized by Google

mitgeteilt. Es bedarf also nur noch einiger Ergänzung. Vor allem in der Hinsicht, daß die sechs Hauptvermögen der vernünftigen Seele, die erkennenden und affektiven, nach Gerson[64] „gewissermaßen Lichter sind", erstere wegen ihrer erleuchtenden, letztere wegen ihrer erwärmenden Eigenschaft. Beide Eigenschaften finden sich jedoch insofern in jedem einzelnen Vermögen vereinigt, als ihr Licht, wie das der Sonne, zugleich erwärmt und erleuchtet. Keine Erkenntnis gibt es, mit der sich nicht eine Gefühlsanregung (affectio) verbände, und umgekehrt enthält jede solche Anregung einige Erfahrungserkenntnis.

Indes „jene sechs Vermögen sind nicht nur gewissermaßen Lichter. Wir können sie, da sie auch das Licht widerzustrahlen imstande sind, ebensowohl Spiegeln vergleichen"[65]. Wie aber geschieht die *Erleuchtung* dieser „Spiegel"? Keineswegs so, meint Gerson, wie sich dies „einige vorstellen, die sagen, Gott, das wahre Licht, erleuchte unsere Seele unmittelbar durch sich selbst". Vielmehr sind es nur gewisse „den beiden Vermögen, dem erkennenden und dem affektiven, *gnadenweise eingegossene Habitus und bisweilen Akte*, durch deren tatsächliche Lichthaftigkeit und wirksame Ausstrahlung unsere Seele auf geistliche Weise ihr Licht erhält. Und dergleichen sind Glaube, Hoffnung, Liebe, die drei theologischen Tugenden, die sieben Gaben des Heiligen Geistes, Prophetengaben und Offenbarungen sowie was sonst noch ‚der eine und doch vielteilige Geist'[66] zumißt, indem er ‚jedem gibt was er will'[67]".

Daraus geht der unbedingt orthodoxe Charakter dieser Mystik hervor, und dem entspricht auch durchaus, was Gerson insbesondere über „die *Liebe und ihre dreifache Eigentümlichkeit* im Zusammenhange mit der Verzückung und der Ekstase"[68] zu sagen hat.

Die erste Eigenschaft der Liebe, die *Verzückung* (raptus), entsteht ihm nämlich im allgemeinen, wenn „eine so starke und heftige Erregung im oberen Seelenvermögen eintritt, daß dadurch die Tätigkeiten des niederen Vermögens entweder ganz aufhören oder doch derart geschwächt und gefesselt werden, daß sie das obere in seiner Tätigkeit ganz und gar nicht hindern"[69]. Indes geschieht eine völlige Hemmung der niederen Vermögen bei der Verzückung i. e. S. nicht. Dadurch unterscheidet sie sich von der *Ekstase*. Denn diese geht sogar so weit, daß „der dritte Himmel in der Seele", d. h. in der Erkenntniskraft die reine Intelligenz, in der Gemütskraft die Synteresis[70*], völlig in seiner Tätigkeit bezüglich des Darunterliegenden (Vernunft, Imagination, äußerer Sinn, auch Ernährungs- und Bewegungskraft) gelähmt wird, so daß also, scholastisch gesprochen, alle „befohlenen Akte (actus imperati)" dieser niederen Kräfte aufhören. Und zwar auch da noch mit einem Unterschiede: Ekstatische Verzückung ist es „im Geiste (in spiritu)", wenn die erkennenden, solche „außer dem Geiste (extra spiritum)", wenn die affektiven niederen Kräfte gelähmt werden. — Immer aber ist es[71] die Liebe, die derlei wirkt gleich der Schwerkraft, wiewohl sie wegen des Emportragens eher die Natur des

Digitized by Google

Lichtes zu haben scheint. Kann doch erfahrungsgemäß die Liebe schon die Einbildungskraft so sehr fesseln, daß die äußeren Sinne gar nicht mehr auf die umgebenden Objekte achten; kann sie doch auch die Vernunft verzücken, wie man bei solchen sieht, die sich einer tiefen, anhaltenden Forschung hingeben und dabei hinsichtlich der äußeren Sinne wie der Einbildungskraft ganz erstorben scheinen. Um wie viel mehr wird es geschehen können, daß die ekstatische Liebe den Geist vermöge der Synteresis so bindet, daß „seine intellektive Kraft [d. h. die reine Intelligenz] nun weder an sich noch an anderes [Äußeres] denkt"! (Wobei man jedoch, wie Gerson ausdrücklich[72] bemerkt, keineswegs zu glauben hat, daß die Seele, wenigstens gewöhnlich, ihren Körper der Substanz nach gänzlich verlasse, wenngleich man mit Recht Augustinus nachsprechen könne, daß mit mehr Wahrheit die Seele da sei, wo sie liebe, als da, wo sie atme.)

In der zweiten Eigenschaft der Liebe haben wir es mit dem eigentlichen Hauptpunkt, dem Endziel aller Mystik zu tun: der *Vereinigung des Liebenden mit dem Gegenstande der Liebe, mit Gott.* Was ist das aber für eine Vereinigung? Wiederum sagt Gerson; „Es haben die unrecht, welche behaupten, daß der vernünftige Geist, wenn er mittelst der vollkommenen Liebe zu Gott sich erhebt, in sich gänzlich aufhöre und in seine eigene Idee zurückkehre, die er unveränderlich und von Ewigkeit her in Gott gehabt habe; sowie daß eine solche Seele sich selbst, ihr Sein verliere und das wahre göttliche Wesen annehme, so daß sie nicht mehr ein Geschöpf sei und in der Schöpfung Gott sehe und liebe, sondern Gott selbst es sei, der gesehen und geliebt werde."[73] Diesen „Unsinn" haben „einige aus gewissen Worten des heiligen Bernhard abgeleitet", der „Ketzer Amalrich"[74*] hat ihn ebenfalls behauptet, desgleichen der Verfasser des Traktates über die Zierde der geistlichen Hochzeit[75*]. Noch andere, „angeblich" auch Petrus Lombardus[76*], haben gelehrt, die Liebe des Geschöpfes zu Gott sei nichts anderes als Gott selbst, indem die menschliche Seele durch den Heiligen Geist Gott liebe. Auch solche gibt es, die sagen, es sei mit der Vereinigung der Seele mit Gott und deren Umwandlung in ihn so, wie wenn ein Tropfen Wassers, in ein Faß starken Weines geschüttet, darin seine Eigentümlichkeit verliere und ganz in das fremde Element übergehe. Aber dies alles ist gerade so unpassend wie die Vergleichung dieses Verhältnisses mit der Transsubstantiation. Höchstens kann man[77*] ein entsprechendes Bild für jene Umwandlung in dem Verhältnis der Materie zu einer angenommenen Form finden. Wie die Materie vor Annahme einer Form ohne Schönheit, Eigenschaften und Tätigkeit ist und erst nachher einen durch ihre Eigentümlichkeit bestimmten Grad von Vollkommenheit erlangt, so verhält es sich auch mit der Seele. Vor ihrer Vereinigung mit Gott durch die lebendig machende Liebe verharrt sie in einem gewissen geistlichen Tode. Ist sie aber mit Gott, dem Urquell ihres wie alles Lebens, vereinigt, so erhält sie ein ge-

Digitized by Google

wisses göttliches Leben, zwar nicht insofern, als sich Gott als Form der Seele anhängt (denn dies würde der göttlichen Vollkommenheit widerstreiten), wohl aber „durch ein gewisses innigeres geistiges Eindringen, mit Ausschluß jeder Unvollkommenheit und unter Vermittlung der Liebe“[78]. — Dieses *geistige Eindringen*, als das Wesentliche der Vereinigung Gottes mit der Seele, wird nun zwar nirgends näher beschrieben. Wohl aber erhalten wir Aufschluß, wie gerade mittelst der Liebe eine solche Vereinigung bewirkt werden kann. Nach Gerson hat nämlich „die Liebe gleich der Wärme die Eigenschaft, das Gleichartige zu vereinigen, das Ungleichartige aber zu trennen“. Da nun alles Geistige überhaupt unter sich im Verwandtschaftsverhältnis, mit dem Körperlichen aber im Verhältnis der Ungleichartigkeit steht, so folgt daraus, daß durch die Liebe im Menschen eine Scheidung des Geistigen, Göttlichen, der Seele, von dem Körperlichen, Irdischen, der Tierheit, vor sich geht. Und „da Gott Geist ist, und die Ähnlichkeit die Ursache der Vereinigung, so ist es klar, warum der so gereinigte und geläuterte vernünftige Geist mit dem göttlichen Geist geeinigt wird: weil er nämlich mit Gott ähnlich gemacht wird“. Der Gott ähnlich gewordene Geist wirkt nun aber weiter auf den Leib „wie auf seinen gestaltbaren Stoff“. Auch der Leib erhält dadurch gewisse geistige Eigenschaften, während die ihm eigenen verlassen oder in ihrer Tätigkeit wenigstens gehemmt werden. Daher sagt Aristoteles: „In dem Tugendhaften ist alles der Vernunft gemäß.“ „So zieht also unser Geist, von Gott angezogen, das Leibliche nach sich, und so erfolgt die wunderbare Einigung des Geistes zu Gott, und des Leibes zum Geiste.“ Freilich aber wird es, meint Gerson[79] resigniert, seit dem Sündenfalle außer Christus wohl kaum einen geben, in dem vor Erlangen des verklärten Leibes dies Aufgehen des Leiblichen in dem Vernünftigen erreicht würde.

Als dritte Eigenschaft der Liebe erscheint endlich, daß sie dem Liebenden nach der Einigung mit Gott *Ruhe, Befriedigung* (Sättigung, satietas) und *Ständigkeit* (stabilitas) bringt[80]. Denn wie alles seine Befriedigung nur findet, wenn es seine Vollkommenheit erreicht, so unser Geist, wenn er durch vollkommene Liebe mit der höchsten Vollkommenheit verbunden ist: „Gott ist sein höchstes Gut, sein Zentrum, sein Ziel, seine ganze Vollkommenheit, was will er weiter?“ Und diese Befriedigung entspricht ja auch den drei Grundrichtungen der Seele, dem Begehrlichen, das auf das Gute, dem Vernünftigen, das auf das Wahre, dem Affektvollen (irascibile), das auf das schwerst zu Erlangende (arduum) geht. Denn alle diese Richtungen erhalten Befriedigung in der Dreieinigkeit, nach deren Bild die Seele geschaffen ist. Das Gute erlangt sie im Heiligen Geist, das Wahre im Sohne, Macht und Herrlichkeit im Vater, und damit alles, was Gegenstand ihres Verlangens sein kann. Gott ist somit wirklich das Ziel und die letzte Vollkommenheit der Seele, das Zentrum und der natürliche Ort all ihres Verlangens. „Und indem die Seele nach Gottes Heil

Digitized by Google

schmachtet, stützt sie sich auf nichts anderes, auch nicht auf sich selbst, beruhigt sich in Gott und wird ständig in ihm. In Gott hat sie alles, das übrige verachtet sie und schätzt es gering."

Wie aber, dies ist nun die große Frage, gelangen wir zu dieser vollkommenen, uns so völlig befriedigenden Liebe, die zugleich „in der kontemplativen Seele mit der mystischen Theologie oder dem *vollkommenen Gebet* entweder eins ist oder doch mit ihnen einen Kreis gegenseitiger Voraussetzungen bildet?"[81] Das führt zunächst zu einer kurzen Erörterung dieses auch als „*ekstatisch*" zu bezeichnenden Gebetes[82]:

Nicht im äußeren Werke der Lippen besteht es natürlich, sondern es ist Sache des Geistes und Herzens. Es ist der Aufschwung des von frommer und demütiger Liebe durchdrungenen Gemütes zu Gott. Es geht aus dem affektiven Vermögen hervor und nimmt seine Richtung zunächst auf das ursprüngliche und höchste Gut, auf Gott. Es gibt Gott Ehre, Anbetung, Dank, macht ihn zum Freunde und erlangt von ihm, als Freund, worum es bittet, „wegen der Einheit des Willens". Es läutert, beruhigt und festigt den Betenden. Es frommt aber auch dem Nächsten, nicht bloß diesem oder jenem, nein, den ganzen mystischen Leib der Kirche nährt es durch seinen geistigen Einfluß. Es nimmt in den weiten Schoß seiner Liebe alle Glieder der Kirche auf, bringt sie Gott dar und erfleht für ihre geistigen Bedürfnisse geistige Almosen. Keine äußere Mahnung oder fromme Übung kann ihm an Wirksamkeit gleichgestellt werden. Ja — und erst darin erschöpft sich, was zu seinem „Lobe" beizubringen ist — alles Wirken ist umsonst, wenn nicht das aus Liebe stammende Gebet hinzutritt, das „vor allem die Macht des bösen Feindes bricht und seine Fallstricke vereitelt und aufdeckt".

Daraus schließt sodann Gerson, „die Schule des Gebetes sei lobenswerter als die Schule der Wissenschaft, ebenso wie die Schule der Religion für das Gefühl vorzüglicher ist als die Schule der Gelehrsamkeit für den Verstand"[83], und wir gelangen so unmittelbar hinüber zu dem zweiten Teile seiner „Betrachtungen über die mystische Theologie".

Nicht weniger als zwölf „Tätigkeiten (industriae)" oder „Schritte" hat Gerson in diesem *praktischen Teil* seines mystischen Hauptwerkes als Vorschule für die Kontemplation angegeben. Und es verlohnt sich, da dies wohl die erste vollbewußt aus der Theorie herausgelöste *Anleitung zur mystischen Praxis* ist, ihren Inhalt hier ausführlich anzugeben[84]:

Der erste Schritt ist: „Gottes Ruf abwarten". Nicht jeder braucht zu kontemplieren. Nicht einmal alle, die gnadenweise dazu berufen sind, vermögen sich auf gleiche Art zu Gott zu erheben. Einige sehen zitternd und zagend in Gott nur den strengen Richter und fürchten mehr Strafe als sie Belohnung ersehnen. Das sind die *Anfänger*. Andere, die *Fortgeschrittenen*, erwarten von Gott als freigebigem König oder Vater der Barmherzigkeit und des Trostes himmlischen Lohn ihres Gehorsams. Die *Vollkommenen* erheben sich mit Sohnesgesinnung zu Gott, gesellen sich ihm wie Freund zu Freund, wo nicht gar wie die Braut zum Bräutigam. Sie sollen aber freilich auch dessen eingedenk bleiben, daß Gott ihr richterlicher Herr ist. Am besten ist es überhaupt, Gott als Vater zu betrachten. Denn dies flößt Ehrfurcht wie Liebe ein und läßt es weder zu Furcht noch zu manchmal allzu weichlicher und minder reiner Geliebten- oder Freundesgesinnung kommen.

Das Zweite ist „seine eigene Natur (complexio) erkennen". Leicht Erregbare sind mehr zum Handeln, Ruhige mehr zur Kontemplation berufen; der mehr Affektvolle wird eher durch Zerknirschung, der mehr Vernünftige durch liebende Betrachtung der Wahrheit, der Begehrliche durch Mitgefühl zur Kontemplation gelangen. (Und was dergleichen mehr ist: eine Fülle guter psychologischer Bemerkungen taucht hier wie anläßlich der weiteren Punkte auf.)

Digitized by Google

Fürs dritte gilt es „auf seinen Beruf oder Stand Rücksicht nehmen". Das kontemplative Leben fordert Muße und Freiheit von äußeren Sorgen, die das Geräusch vieler Berufe nicht vergönnt. Handarbeit, Handel, Ackerbau, Ehe halten den weltlichen Sinn wach. Eltern dürfen gar nicht der Kontemplation pflegen, da sie sonst ihrer Kinder vergessend gemeinschädlich werden. Sogar Prälaten der Kirche müssen, ihrer Pflegebefohlenen gedenkend, der Berufung nur vorsichtig folgen, während anderseits wohl kontemplierend handeln und handelnd kontemplieren können" eine von jedem Kleriker und Mönch zu erstrebende Vollkommenheit ist.

Viertens soll jeder überhaupt „nach seiner Vervollkommnung streben" und nicht sagen: „Das gemeine Leben genügt mir; wenn ich nur unter den letzten bin, die selig werden, so bin ich schon zufrieden". Es ist schon ein Mangel, nicht vollkommen werden zu wollen wie jener Knecht, der sein Talent bloß bewahrte. Maria hat Martha gegenüber das bessere Teil erwählt. Wer der Kontemplation fähig und nicht zum aktiven Leben gezwungen ist, muß sie üben.

Fünftens ist „die Vielgeschäftigkeit zu vermeiden" ebenso wie sechstens die Neugier oder „eitle Wißbegierde". Ersteres, indem man sich seinen ablenkenden Beschäftigungen nur aus Pflicht, keineswegs aus barer Neigung hingibt, letzteres so, daß man „sich um Unnützes gar nicht kümmert". Unnütz ist aber auch, daß man etwa die Kontemplation erstrebt bloß um sich ihrer Geheimnisse und im Heiligenleben bezeugten Außerordentlichkeiten rühmen zu können. Wehe dem, der das Gnadengeschenk der Kontemplation, anstatt es demütig hinzunehmen, so mißbraucht! „Mit Zagen vernimm, daß die äußere Gnade der Kontemplation oft auch Unwürdigen zuteil wird, wie Fürsten oft den zum Tode Verurteilten vor ihrer Hinrichtung kostbare Speisen von ihrem Tische senden. So entzieht sich oft Gott auch seinen Auserwählten, nicht im Zorne, sondern daß ihr Stolz gebrochen, ihr Verlangen glühender, ihr Mitleid mit Anderer Schwächen größer werde, und sie durch das, was sie dabei Schmerzliches erleiden, für sich und andere einstweilen Genugtuung leisten, oft auch, damit ein zur Wirksamkeit für andere Geeigneter nicht im Schwelgen der Kontemplation die Werke der Liebe vernachlässige und vor allem lerne, daß diese Gabe nicht vom eigenen Wollen und Mühen, sondern von Gottes Erbarmen abhängt; wie man daran sieht, daß, wenn man sich vornimmt, heute will ich frei von aller Beschäftigung die Lieblichkeit der Beschauung kosten, man gerade dann in sich Trockenheit und Widerwillen des Geistes, Scheu vor Lesen und Gebet, Finsternis und Unruhe findet, während die Gnade der Beschaulichkeit oft zu einer Stunde verliehen wird, wo man sie nicht erwartet. Darum sei bereit, sie dankbar hinzunehmen und ihrer ergeben zu geraten, wie es Gott will. Liebe jene, welche sie besitzen und verachte die nicht, denen sie abgeht, sondern bedenke, daß nur in der Liebe Gottes Reich bestehe. Unser geistiger Anker ruht auch unter dem Fluche und trägt seine Früchte nicht ohne Dornen, und ohne Schmerzen gebiert die Seele nicht die Wahrheit."[85]

„In Geduld harren oder langmütig sein" heißt es darum siebentens. Auf das eben Gesagte ließe sich nämlich erwidern: „Wozu soll ich mich denn um etwas mühen, wovon ich doch nicht weiß, ob es mir heilsam oder verderblich ist?" Dennoch will Gott, daß wir uns mühen. Unser Tun ist notwendig, Gott fügt nur den belebenden Segen bei. „Darum fasse Mut, der du den Berg der Kontemplation besteigst, schreite festen Schrittes fort, und solltest du auch fallen, erhebe dich noch entschlossener und wirf die Last des irdischen Sinnes von dir Was wolltest du auch im Tal der Tränen? Dahin strebe, wo Friede, Freude und der Geist im reinen Äther lebt!"[86]

Achtens: „Dem Ursprunge der Leidenschaften und Affekte nachgehen" muß man schon darum, weil er im allgemeinen in der Liebe d. h. der mystischen Theologie beruht, die deshalb mit Recht „die Kunst der Liebe" heißt. Aus der Liebe kommt Hoffnung, Furcht, Trauer, Freude, selbst Haß; letzterer, indem z. B. jeder, der Gott über alles liebt, das haßt, was dieser Liebe entgegen ist. Bei Verkehrtheit unserer Liebe sind notwendig auch unsere Affekte verkehrt; wir fürchten dann Armut und Drohung, bewundern die Schlauheit des Betrügers und freuen uns der tierischen Lust. Alle Hauptsünden tauchen dann auf, anstatt daß wir, wie wir es sollen, „die Quellen der Liebe rein bewahren"[87].

Digitized by Google

Neuntens sind „Zeit und Ort schicklich auszuwählen". Sehe jeder außer den an Regel und Klosterordnung gebundenen Mönchen, wann und wo er am leichtesten kontempliere; denn „für den einen paßt ein öffentlicher, für den andern ein heimlicher, für diesen ein ruhiger, für jenen ein geräuschvoller Ort"[88]. Auch die Zeit ist verschieden: wohl am passendsten, „wenn die Speisen verdaut und die weltlichen Sorgen beiseite gesetzt sind, wenn kein Beobachter gegenwärtig ist, der das traurige Seufzen aus tiefster Brust, die ununterbrochenen Klagen, das demütige Niederknien, die nassen Augen, das bald in Röte bald in Blässe übergehende Antlitz, die zum Himmel gerichteten Augen und Hände, die der Erde und den Altären aufgedrückten Küsse und andere Bewegungen bemerken könnte". Wie denn auch „was den Ort betrifft, die heilige Stätte vorzuziehen sein möchte, welche die wirkliche Gegenwart Christi, die feierliche Einweihung, die Gelübde der Gläubigen, die durch Malerei oder Skulptur abgebildeten Taten der Heiligen und die Gräber der Hingeschiedenen vorzüglich dazu geeignet machen. Ebenso wird niemand zweifeln, daß in heiligen, feierlichen Zeiten reichlichere Ströme der göttlichen Gnade über das große Siechenhaus der Lebenden und das Gefängnis reinigungsbedürftiger Toten sich ergießen. Denn alsdann kommen wir am guten Tage zu Gott, dann sprechen wir mit weit größerem Vertrauen zu einem Heiligen: ‚Segne den Tag deines Triumphes'. Dann sind häufiger die Reste der Gnaden, die gleichsam von der reichbesetzten Tafel seliger Gäste zur Spende an Arme, Bettelnde, Suchende und Anklopfende herabfallen."

Der zehnte Schritt, „Maßhalten in Schlaf und Speise", ist wie der vorige zunächst für Anfänger gedacht. Denn „die Vorgeschrittenen wissen mit dem Apostel (Philipp. 4, 12) ‚Überfluß zu haben und Mangel zu bestehen'."[89] Gerson warnt hier eindringlich davor, zu der anfangs besonders großen geistigen Anstrengung der Kontemplation noch leibliche Schwäche durch Wachen und Fasten zu gesellen. Das Zuwenig in der Erquickung sei immer nachteiliger als das Zuviel: Der allmählich Erstarkte werde durch letzteres so wenig gehindert wie der erfahrene Steuermann, der mit sicherer Hand das Schiff in hoher Flut lenkt, während der Unerfahrene den Kopf verliere, wenn er das Fahrzeug in die Höhe gehoben und in die Tiefe fahren sehe[90].

Das Elfte ist „sich stillen Betrachtungen hingeben, um fromme Gefühle zu erzeugen". „Diejenigen täuschen sich nämlich, welche glauben, durch fortwährendes Lesen, lautes Gebet oder Anhören frommer Reden sich mit dem Gnadengeschenke der Kontemplation vertraut zu machen. All dies hat wohl seinen Nutzen, reicht aber nicht aus."[91] „In der Stille muß man [daher] das Heil Gottes erwarten"[92], damit man sich gewöhne, im Geiste zu beten, und damit, wenngleich der Ton der Stimme nicht gehört wird, und ein Buch nicht zur Hand ist, die stille Betrachtung das Buch und die Predigt sei. Geschieht aber solche Betrachtung noch zweckmäßig in Bildern[93*], so ist doch

zwölftens „den Geist von Bildern abkehren" immer das letzte Ziel. Da nämlich „die mystische Theologie in der ekstatischen Liebe besteht, zwischen dieser aber und der reinen, von dem Gewölke sinnlicher Vorstellungen freien Intelligenz ein notwendiges Wechselverhältnis stattfindet, so muß, wer sich der mystischen Tätigkeit ergeben will, nach der reinen Intelligenz streben; denn wie sollte er die daraus erfolgende Liebe erlangen?"[94] Darum muß der Geist den sich seinem inneren Auge mächtig aufdrängenden Schwarm sinnlicher Vorstellungen (phantasmata) mittelst der Meditation zurückweisen und „wie mit geschütteltem Haupte des Geistes davon frei zu werden trachten".

Im übrigen aber brauchen wir uns über diese Dinge, so wichtig sie begreiflicherweise für Gerson sind[95*], nach dem bereits[96*] Gesagten nicht weiter zu verbreiten. —

Auch über Pierre d'Ailli (1350—1420)[97*], den Vorgänger Gersons in der Pariser Universitätskanzlerschaft und späteren Kardinal ist hier nur noch wenig zu sagen. Wahrscheinlich von seinem Schüler Gerson angeregt, hat er sich erst in vorgerückten Jahren der Mystik zugewandt,

Digitized by Google

selbst keine Ekstase erlebt, aber doch einen leicht faßlichen „Spiegel der Betrachtung" nebst einem Handbuch der Beschauung" geschrieben, in denen er die Stadien der Kontemplation wesentlich nach Richard von St. Viktor beschreibt und sich auch von anderen (Bernhard, Bonaventura zumal) eklektisch abhängig zeigt, — alles in einer trotz seinem Terminismus streng kirchlichen Weise und trotzdem er in der Ethik i. e. S. einem extremen Scotismus huldigt: „Wenn [ihm] keine Handlung an sich gut oder schlecht, und doch die eine verdienstlich, die andere strafbar ist, so beruht [ihm] dieser Unterschied lediglich auf einer willkürlichen Annahme (acceptatio) oder Anordnung (ordinatio) Gottes . . . Zufällig ist das sittliche Gesetz und seine Offenbarungsform, zufällig die Kraft, durch die es verwirklicht werden kann, zufällig die Pflichten, welche den handelnden Menschen binden, zufällig endlich der Wert, welcher allem sittlichen Tun beigemessen wird"[98], — so hat ihn wenigstens einer seiner besten Kenner verstanden[99*].

β) Die heterodoxe Richtung.

Der erste, der in dieser Hinsicht[1*] zu nennen ist, Amalrich von Bène (bis etwa 1207), knüpft unzweifelhaft an Johannes Scottus (Eriugena) an, dessen Grundanschauungen er in einseitiger Weise entwickelte und zum entschiedensten Pantheismus durchbildete. Mindestens drei Sätze der von ihm gestifteten Sekte der *Amalrikaner* sind schon ihm selbst zuzuschreiben: Gott ist alles; jeder Christ ist gehalten zu glauben, daß er ein Glied Christi sei, und kann nicht gerettet werden, wenn er dies nicht glaubt; wer in der Liebe (caritas) steht, dem wird keine Sünde zugerechnet. Von diesen drei Sätzen wird der zweite durch den ersten erhellt: Wenn die Gläubigen Glieder am Leibe Christi sind, so ist in ihnen Gott ebenso Fleisch geworden wie in Christus, und damit stimmt, was die Amalrikaner (ähnlich wie Joachim[2*]) ferner lehren: Dreifach und immer vollkommener hat sich Gott im Laufe der Zeiten geoffenbart: als Vater mit seiner Inkarnation in Abraham, als Sohn mit der in Maria, als heiliger Geist mit der in den Amalrikanern. Und daher auch ihr Antinomismus, indem, so lehren sie, gleichwie mit dem Eintritt des Zeitalters Christi das mosaische Gesetz, so mit dem Zeitalter des heiligen Geistes die Sakramente des neuen Bundes ihre Kraft und Bedeutung verloren haben. So wird ihnen die Anrufung der Heiligen zum Götzendienst, die Kirche zum Babylon der Apokalypse, der Papst zum Antichrist. Nur ihre Gemeinschaft ist die Stätte, da sich der Geist offenbart, durch die Propheten der Sekte, in denen er das Kommende kündet, wie auch jede andere Regung im Herzen der Gläubigen seine Offenbarung ist: eine Offenbarung, welche die Taufe ersetzt, die Auferstehung der Toten und das Paradies bedeutet, anstelle dessen kein anderes zu erwarten ist (ebensowenig wie eine Hölle, die etwas anderes wäre als das Bewußtsein der Sünde). Jener Satz endlich, daß den in der Liebe Stehenden keine Sünde zugerechnet werde, wird erläutert durch den Satz,

Digitized by Google

den im Geiste Wandelnden gereiche keine Unzucht oder andere Befleckung zur Sünde, weil jener Geist, der Gott ist, vom Fleische unberührt bleibe und unsündlich sei, und weil der Mensch, der nichts ist, nicht sündigen könne, solange jener Geist, der Gott ist, in ihm sei. Die Konsequenzen dieser Lehre in Form der „freien (sinnlichen) Liebe" bei den Amalrikanern sind denn auch nicht ausgeblieben.

Etwas anders, mehr nach der materialistischen Seite hin gewendet, scheint der Pantheismus des David von Dinant (bis nach 1215) gewesen zu sein. Als seine Grundlage wird nämlich von Albert d. Gr. der Gedanke der Identität alles Wirklichen im Absoluten hingestellt: Drei Gattungen von Dingen seien zu unterscheiden, materielle oder körperliche, immaterielle oder spirituelle sowie göttliche Substanzen, und für jede dieser Gattungen sei ein allgemeines, unteilbares und einfaches Prinzip anzunehmen: für die erste die Materie (hyle), für die zweite der Geist (nus), für die dritte Gott; aber — und dies ist nun der wahrscheinlich in erster Linie auf den Liber de causis und die „Lebensquelle" des Avencebrol, in zweiter auf Scottus und Alexander von Aphrodisias zurückführende Kern der Lehre — da diesen drei Prinzipien keinerlei unterscheidende Charaktere zukommen und jedes von ihnen nur als unterschiedsloses undeterminiertes Sein gedacht werden kann, müssen sie identisch sein. Ob aber David jenes einzige formlose Urwesen als reine Materie verstanden hat, oder idealistische und naturalistisch-dynamische Anschauungen zu kombinieren suchte, läßt sich nicht entscheiden, und wir müssen uns damit begnügen, daß er eine Art Spinozismus vorgeahnt hat und von seinen Zeitgenossen zusammen mit Amalrich als pantheistischer Ketzer verurteilt worden ist.

Nahe steht diesen Ansichten auch die Hennegauische Begine Margareta Porete, die 1310 in Paris verbrannt wurde, durch ihr in Châlons und Cambrai verbreitetes mystisches Werk: Die in Gott „annihilierte" Seele soll dem Zwang der Tugendübung enthoben sein, indem sich solche als selbstverständlicher Akt der gottgeeinten Seele einstellt. Aber diese Ansicht führt wie diejenige der von Gerson bekämpften Marie von Valenciennes — die mit Berufung auf den angeblich biblischen Rat „liebe und tue was du willst" das Sittengesetz als für den mystisch Gotterfüllten nicht verbindlich bezeichnet —, schon auf besondere Sekteneinflüsse[3*] zurück, und es bleibt uns hier im allgemeinen nur noch zu gedenken der merkwürdigen Erscheinung des kalabresischen (ursprünglich Cistercienser-) Abtes Joachim von Floris (Fiore, 1145—1202), der freilich ebenfalls eine Sekte, die der *Joachimiten*[4*], zwar nicht gegründet, aber doch veranlaßt hat.

Merkwürdig ist nämlich Joachim vor allem dadurch, daß er auf dem Wege systematischer Ausdeutung gewisser prophetischer und apokalyptischer Bibelstellen zu einer ganz ähnlichen Periodisierung der gesamten Welt- und Heilsgeschichte gelangt wie Amalrich von Bène: Es gibt drei

Digitized by Google

Zustände (status), den des Vaters, des Sohnes und des Geistes, oder, auf die drei Hauptstände in der Kirche gesehen, den (des Vorherrschens) der Verheirateten, der Kleriker und der Mönche, in denen sich der Verlauf der Geschichte abspielt: Der Vater legt das Gesetz auf, weil er die Furcht ist, der Sohn die Zucht (disciplina), weil er die Weisheit ist, der heilige Geist aber gibt die Freiheit, weil er die Liebe ist, und darum fällt dem ersten Stande die Arbeit der Gebote des Gesetzes zu, dem zweiten die Arbeit des Leidens, dem dritten aber die Freiheit der Beschauung. In jedem Zustande aber ist wieder der Beginn oder die Vorbereitung und die volle Entfaltung (fructificatio) zu unterscheiden, so daß die vorbereitenden Anfänge des folgenden noch in die Dauer des vorhergehenden fallen; so zwar, daß der erste Zustand seit Adam dauert, mit Entfaltung seit Jakob, der zweite seit Usia mit Entfaltung seit Johannes dem Täufer, der dritte seit dem heiligen Benedict, mit Entfaltung seit der Gründung des Cistercienserordens und so, daß seine Fülle um 1260 eintreten wird. Wie diese Entwicklung weiterhin von den Zeiten der Patriarchen an durch die sieben Siegel der Offenbarung charakterisiert wird, kann hier beiseite bleiben[5]; uns interessiert nur noch, daß am Ende die Erwählten aus der griechischen Kirche zur Einheit mit der römischen zurückkehren sollen und auch die Bekehrung der Heiden und Juden erfolgen soll. Dann wird nämlich, meint Joachim, auch die Zeit da sein, in der das geistliche Verständnis (spiritualis intellectus) herrschen, in der das, was in der Schrift geschrieben steht, in der Kirche zu Geist und Leben werden wird, oder, was damit gleichbedeutend ist, die Zeit des *ewigen Evangeliums* (evangelium aeternum), und es wird möglich sein, den letzten Kampf zu führen gegen die Macht des Bösen, die nun in der Person des letzten und schlimmsten Antichristen, des Gog, erscheint, bis hin zum Endgericht und dem großen Sabbat der Vollendung.

Dies alles enthält offenbar noch keine Häresie, und auch was an der Begründung bedenklich war, hat Joachim mit Erfolg gegen diesen Vorwurf geschützt. Wohl aber wurde es höchst anfechtbar, wenn der Minorit Gerhard von Borgo San Donnino die Aufstellungen Joachims als im eigentlichsten Sinne inspirierte und kanonische Schriften hinstellte, als letzten und höchsten Teil des Kanons, der als Evangelium aeternum über das Alte und Neue Testament hinausgehe, während doch nach Joachim das ewige Evangelium eben nicht eine Schrift sein sollte. Und so wurden denn auch keineswegs die Schriften Joachims, sondern nur die Einleitung Gerhards, in der diese Behauptung stand, im Jahre 1255 von Alexander IV. verdammt, während anderseits — und so kam es zum Joachimismus i. e. S. — die schwärmerischen Zukunftsgedanken Joachims nach wie vor besonders bei den franziskanischen Spiritualen die willigste Aufnahme fanden, indem ihnen das Armutsideal, von dem man sie abdrängen wollte, schließlich mehr galt als die Ehrfurcht vor der offiziellen Kirche, die solches versuchte. — Als heterodox müßte ferner auch

Digitized by Google

γ) die „theosophische" Richtung

der romanischen Mystik angesehen werden, wenn Ramon Lull und Ramon von Sibiude beide Theosophen im strengen Sinne des Wortes wären. Daß Lull dies aber nicht ist, soll uns zunächst die Gegenüberstellung der Begriffe „Theosophie, Ontologismus, Mystizismus und Theologie" zeigen. Denn lassen wir als „Theosophie"[6] „eine mit religiösem Mystizismus verbundene Geistesrichtung [gelten], in welcher der Mensch durch unmittelbare Berührung mit dem Absoluten seine ‚Gottesweisheit' aus dem Schauen Gottes selbst zu schöpfen behauptet", so ergibt die auch weiterhin von katholischen Formulierungen ausgehende Erklärung dieser Definition folgendes.

Als „Mystizismus" hat man „diejenige philosophische Doktrin [bezeichnet], welche der menschlichen Vernunft *von Natur aus* die Fähigkeit zuschreibt, zur unmittelbaren Anschauung Gottes, des Absoluten, sich zu erheben und in diesem dann auch alle Wahrheit unmittelbar anzuschauen. Die Lehre von der unmittelbaren Intuition des Absoluten und aller Wahrheit in ihm macht also das Wesentliche dieser Doktrin aus"[7] und außerdem, daß zu jener Anschauung *kein Gnadenakt Gottes* nötig sei, daß das „natürliche Licht der Vernunft" dazu genüge.

Beides meint nun auch der „Ontologismus", insofern er „im menschlichen Geiste eine auf unmittelbarer Intuition beruhende Idee Gottes annimmt und durch diese dann jede anderweitige intellektuelle Erkenntnis bedingt sein läßt"[8]. Aber er unterscheidet sich doch wesentlich vom Mystizismus. Zunächst dadurch, daß für ihn Gott das zuerst, für den Mystizismus aber das, nach Abstreifung der sinnlichen Erkenntnis, zuletzt Erkannte ist: Nach dem Ontologismus schaut man Gott als das schaffende Wesen an und schreitet damit zugleich zur Erkenntnis der geschaffenen Wesen fort, ohne jedoch einerseits das Wesen Gottes, anderseits das der Kreaturen vollkommen erfassen zu können; nach dem Mystizismus dringt man bis zur Wesenserkenntnis Gottes und in dieser bis zur Wesenserkenntnis des Geschaffenen vor, indem zuletzt „das Auge, mit welchem der Ekstatische Gott erblickt, dasselbe Auge ist, mit welchem Gott sich [und alles, was pantheistisch oder panentheistisch in ihm ist] erblickt"[9]: Der Mystizismus ist demnach wesentlich das, was wir früher[10*] als „Vergottungsmystik" bezeichnet haben, und wodurch er zusamt dem Ontologismus und der Theosophie endlich auch der Theologie entgegensteht. Denn „das Fundament, auf dem diese ihre Gotteslehre aufbaut, sind solche Wahrheiten von Gott, welche der Allgemeinheit der Menschen auf *übernatürlichem* Wege geoffenbart und durch die Kirche Christi zum Glauben vorgehalten sind. [Und] aus diesen für alle Gläubigen geltenden Dogmen leitet die Theologie auf dem Wege der natürlichen Denkprozesse eine Reihe bestimmter Schlußfolgerungen ab"[11], die wieder ihrerseits dem Theosophen als zu schwerfällig und wenig leistungsfähig erscheinen: „Er will die mühselige Gedankenarbeit des Theologen und Philosophen durch

Digitized by Google

einen kühnen Aufschwung seines schauenden Geistes in das Reich des Absoluten ersetzen".

Aus alledem geht klar hervor, daß die „unmittelbare Berührung [des Theosophen] mit dem Absoluten" durchaus nur als eine Art Vergottung genommen werden kann, und mit jener christlich-mystischen „wunderbaren, geistigen Berührung Gottes", in der wir nach Augustinus „Gottes habhaft werden"[12*], nicht das mindeste zu tun hat.

Damit ist aber auch schon Ramon Lull (Raymundus Lullus, 1235 bis 1315)[13*] mindestens in einer Hinsicht von der Heterodoxie freigesprochen. Er ist Augustiner nicht nur in seiner Identifikation der intellektuellen oder geistigen Liebe mit dem guten Willen und in seiner metaphysischen Psychologie, sondern auch in seinem Exemplarismus[14*] und demzufolge Realismus. Denn worin besteht eigentlich die „Allgemeine oder Große Kunst" des Lull? Es gibt, sagt er, gewisse Prinzipien, Subjekte, Tugenden und Laster, die nach Maßgabe bestimmter Fragestellungen oder Regeln in der verschiedensten Weise mit einander kombiniert werden können:

Die *Prinzipien* sind teils absolute (Güte, Größe, Ewigkeit oder Dauer, Macht, Weisheit, Wille, Tugend, Wahrheit, Herrlichkeit), teils relative (Verschiedenheit, Übereinstimmung, Gegensätzlichkeit, Anfang, Mitte, Ende, Größersein, Gleichsein, Kleinersein); die *Subjekte:* Gott, Engel, Himmel, Mensch, Einbildungskraft, Sinnlichkeit, Lebenskraft, Elementarkraft, Instrumentalkraft; die *Tugenden:* Gerechtigkeit, Klugheit, Tapferkeit, Mäßigung, Glaube, Hoffnung, Liebe, Geduld, Frömmigkeit; die *Laster:* Geiz, Gier, Üppigkeit, Stolz, Trägheit, Neid, Zorn, Lüge, Unbeständigkeit; die *Fragestellungen:* ob, was, wovon, warum, wieviel, wie beschaffen, wann, wo, wie oder womit; die *Kombinationen:* die Güte ist groß, verschieden, übereinstimmend; die Größe ist gut, verschieden, übereinstimmend; die Übereinstimmung ist groß, gut, verschieden; Gott ist gut, groß, ewig; ob die Güte groß, ob Gott gut, was die Güte Gottes, wovon die Weisheit des Menschen, warum die Hoffnung, wie beschaffen der Zorn ist, usw. usw.

Was aber dabei herauskommt, d. h. welchen Wahrheitswert die aufgrund dessen gewonnenen Urteile besitzen, das hängt, meint Lull ferner, rein davon ab, daß mindestens die absoluten Prinzipien, auf die alle Erkenntnis immer wieder zurückkommen muß[15*], direkt mit der denkbar höchsten, der göttlichen Realität identisch sind, daß sie als „göttliche Gründe (rationes divinae)" den menschlichen Geist erleuchten, und daß demzufolge „dem Intellekt die höchste Gewißheit zukommt aus der höchsten Ursache (causa suprema), d. h. aus Gott"[16]. Das ist offenbar die augustinische, auch bei Anselm von Canterbury, Alexander von Hales und der ganzen älteren Franziskanerschule ersichtliche Lehre und so fern wie möglich von Heterodoxie. Aber auch dem Areiopagiten folgt er nur so weit wie etwa sein Hauptgewährsmann Bonaventura, dem Johannes Scottus (Eriugena) jedenfalls nicht in seinen metaphysischen Aufstellungen, wie er überhaupt auch sonst „der große Realisator der altfranziskanischen Schule"[17] ist. Und vor allem steht er scharf nicht etwa bloß gegen Thomas von Aquino (was ihn ja an sich zum Heterodoxen stempeln

Digitized by Google

könnte, wenn er nicht orthodoxer Franziskaner wäre), sondern ebensowohl gegen den Averroismus, ja er ist ohne diesen Gegensatz gar nicht zu begreifen[18].

Namentlich an der Universität Paris hatte sich nämlich gegen Thomas eine eigene Averroistenpartei gebildet, aus der vor allem Siger von Brabant[19*] bekannt ist, und im Kampfe gegen deren Irrlehren (Monopsychismus, Lehre von der Emanation der Weltdinge aus einer obersten Intelligenz, notwendige Gottesentfaltung, Leugnung der persönlichen Freiheit und Verantwortlichkeit usw.) steht Lull mit an erster Stelle. Insbesondere wendet er sich auch gegen die für die Averroisten ebenfalls bezeichnende (obschon[20*] nicht von Averroës stammende) Lehre von der „doppelten oder zweifachen Wahrheit" mit eigentümlichen Aufstellungen über Vernunfterkenntnis und Glaube, Philosophie und Theologie, die einander nach jener Lehre sollten widersprechen und doch gleich Wahres behaupten können: Ist, so sagt er, anzunehmen, daß das Glauben (credere) sowohl wie das Erkennen (intellegere) als Funktion eines und desselben Intellektes zu gelten habe, so kann man den Intellekt mit einem Manne vergleichen, der eine Leiter hinaufsteigt: Der auf die unterste Sprosse aufgesetzte Fuß entspricht dem Glauben, der dadurch untersützte andere Fuß, das Erkennen, vermag nun nachzufolgen, dient seinerseits wieder dem höher steigenden Glauben zur Stütze, usw.; so zwar, daß schließlich der Glaube auch einem Tropfen Öl verglichen werden kann, der, in ein mit Wasser gefülltes Gefäß gegossen, immer an der Oberfläche schwimmt. Eine organische Verbindung von Glaube und Vernunft also, die den von den Averroisten so sehr betonten Unterschied zwischen Glauben und Vernunft als unhaltbar erscheinen läßt, indem der Intellekt als das gemeinsame Gebiet aufgezeigt wird, auf welchem sich die daher einander nicht widersprechen könnenden beiden Akte abspielen, und — die Möglichkeit, die Glaubenssätze im Dienste der Theologie auch philosophisch zu beweisen: „Die Philosophie ist die Magd der Theologie", meint auch Lull[21], nur mit anderer als der gewöhnlichen scholastischen Begründung.

So führt er z. B. seinen Gottesbeweis, indem er sagt: Gott als Wirkung einer Ursache hinstellen kann man nicht, weil er keine Ursache über sich hat; als Ursache einer Wirkung ihn zu betrachten, heißt ihn nur einseitig erfassen; dagegen wird man ihn sehr wohl als notwendig existent erweisen können, wenn man behauptet, alle Prinzipien (Güte, Größe usw.) seien ihm in höchstem Grade eigen; denn „gäbe es keinen realen gradus superlativus, so müßte die ganze Natur in Unordnung geraten, der Unterschied zwischen ersten und zweiten Ursachen wäre aufgehoben, und das Streben in der Natur könnte nie zur Ruhe kommen"[22]. Da aber ferner Gott in jeder seiner Eigenschaften seinen Charakter als realer höchster Grad wahren muß, so fallen diese Eigenschaften im letzten Grunde in ihm selbst, in seinem Wesen mit ihrem Wesen zusammen; es heißt ganz dasselbe, ob man sagt „Gott ist die beste Güte" oder „er ist die größte Größe" oder

Digitized by Google

„die beste Güte ist die größte Größe — Gott", usw. usw.; und auch das tätige Subjekt, sein mögliches und wirkliches Objekt und die Tätigkeit jenes Subjektes sind damit unmittelbar gegeben: Gott ist nicht nur die beste Güte, sondern auch der beste Wohltäter, das beste mögliche und wirkliche Objekt seines Guttuns (optimum bonificabile et bonificatum) und das beste Guttun selbst.

Auch diese Tätigkeit wohnt somit bei Gott den einzelnen absoluten Prinzipien im höchsten Grade inne und stellt zunächst das innergöttlich-trinitarische Leben dar. Aber sie ist auch transeunt in der Weise, daß den göttlichen Eigenschaften Merkmale im kreatürlichen Sein entsprechen, die durch jene hervorgebracht sind: Die Güte Gottes ist die schöpferische Ursache der in den geschaffenen Dingen realisierten Güte, die Ewigkeit Ursache der kreatürlichen Dauer, usw.; es bilden daher jene Prinzipien in der Tat die Elemente alles Seienden, sie sind allgemeinste Seinsprinzipien.

Außerdem aber sind sie endlich allgemeinste Erkenntnisprinzipien. Nicht zwar so, daß (im Sinne des Ontologismus) jede Erkenntnis vom obersten Grade auszugehen habe. Nur darf, wenn bei der Erkenntnis der Dinge niederer Ordnung von diesen ausgegangen wird, die so gewonnene Erkenntnis niemals mit der aus einer höheren Ordnung geschöpften in Widerspruch treten: Die höhere Stufe der realen Dinge ergibt stets auch die Norm für die richtige Erkenntnis, wie sie auch objektiv die größere Garantie für die Gewißheit und das Korrektiv für die unter ihr stehende Ordnung darstellt.

So baut sich[23] die Erkenntnis der „Natur" i. e. S. (einschließlich des Menschen), die der Himmelskörper und die der „separaten Intellekte"[24*], schließlich Gottes, organisch übereinander, und damit ist auch der Weg zur, und zwar wesentlich orthodoxen *Mystik* für Lull frei. Die letzte Erkenntnis ist nämlich für ihn[25] immer nur durch eine gnadenweise Erleuchtung von Gott her möglich, wie er sie selbst als „Doctor illuminatus" erfahren zu haben glaubt; die so erlangte Wissenschaft ist, so sehr sie durch guten Willen, gesunde Meditation und reines Leben vorzubereiten ist, doch stets eine eingegossene, transzendente, übernatürliche, und die augustinisch-christliche Linie ist auch bezüglich der Ekstase und mystischen „Einigung" mit Gott von ihm durchaus eingehalten. Über die göttliche, die menschliche und die untermenschliche Welt im weitesten Sinne erstreckt sich so[26] die Kontemplation Lulls ganz im Geiste seiner großen franziskanischen Vorgänger, insbesondere Bonaventuras; über die Sakramente, die Tugenden, die Laster, die Seelenkräfte „Gedächtnis, Intelligenz und Wille"[27*] macht er sich, dabei durchweg seine philosophische Grundeinstellung wahrend, seine mystischen Gedanken, die mit seiner mystisch-ekstatisch-asketischen Praxis Hand in Hand gehen, — doch brauchen wir uns auf diese Einzelheiten, da er in ihnen kaum sonderlich originell ist, hier nicht weiter einzulassen. Nur dies muß noch als für

Digitized by Google

ihn charakteristisch angemerkt werden, daß er, von der Troubadourpoesie ausgehend, auch in seiner Mystik deren lebendig-enthusiastische Formen in Personifikation abstrakter Begriffe usw. gewahrt hat: Weit entfernt, das mystische Licht mit der mehr nüchternen Erleuchtung durch die Wissenschaft der Schule gleichzustellen, „beginnt ihm [allenthalben] bei der Kontemplation das Herz zu glühen und das Auge zu weinen in der großen Freude über so viele edle Tugenden, bei der Erinnerung, der Erkenntnis, der Liebe [die Gott gelten]“[28], und Stellen wie die folgende sind bei ihm nicht selten: „Es erleuchtete die Liebe das Gewölk, das sich gebildet zwischen dem Freund und seinem Geliebten [Gott], und sie machte es zwischen ihnen glänzend und strahlend wie der Mond ist in der Nacht und der Stern in der Morgendämmerung und die Sonne am Tage und das Erkennen im Willen; und durch das Gewölk, das so erglänzte, sprachen sie zu einander, der Freund und sein Geliebter“[29]. —

Hat sich uns Lull vollauf als orthodoxer Mystiker dargestellt, so genügt eine Stelle aus des Ramon von Sibiude (Raymund von Sabunde, bis etwa 1432)[30*] „Natürlicher Theologie“, um seinen Mystizimus zu erweisen: „Gott zuvörderst zu lieben ist unser erstes Gut. Die Liebe zu Gott verwandelt den Menschen in Gott, denn da die Liebe unseren Willen in das verwandelt, was wir zuvörderst lieben, so verwandelt, verändert und gestaltet sie den Menschen gänzlich um in Gott und seinen Willen, sie vergottet den Menschen, macht ihn eins mit seinem Schöpfer, stiftet zwischen ihnen eine unverletzliche Freundschaft. Da ferner die göttliche Tugend im höchsten Grade allen Dingen mitteilbar und höchst allgemein ist, und da sich die Liebe von der zuvörderst geliebten Sache aus verbreitet, so erstreckt folgerichtig die Liebe zu Gott unsern Willen auf alle Dinge, macht ihn gemeinsam, allgemein und im höchsten Grade mitteilbar und bewirkt, daß er alle Kreaturen umfaßt, nicht um seiner eigenen Notwendigkeit oder Befriedigung willen, sondern rein aus der Ehrfurcht heraus, die er für seinen Schöpfer empfindet“[31].

Nun schwächen ja die letzten Sätze die ersten einigermaßen orthodox ab. Doch ändert dies nichts daran: Von gnadenweiser Erleuchtung wie bei Lull ist bei ihm, der seinem Lehrer sonst in der Methode ziemlich getreu folgt, nicht die Rede. Für ihn gibt es „zwei Bücher“, das eine das „Buch der Natur, in dem man durch sich und ohne Lehrer studierend die nötige Kenntnis finden kann“[32], und dieses „kann nicht gefälscht oder zerstört oder falsch ausgelegt werden“[33], was bei dem „zweiten Buch, der Heiligen Schrift“, wohl möglich ist, wie die Ketzergeschichte lehrt: Daß Sibiude, der nicht Häretiker sein will, damit „eine wahre Naturreligion [aufrichtet, und zwar] an der Seite der geoffenbarten Religion, und unter dem Vorwande, der letzteren Waffen [zu ihrer Verteidigung] zu liefern“[34], daran ist nicht zu zweifeln. Er steigt also, zuletzt mystizistisch, indem sich sein Intellekt mit der Gottesliebe verquickt, von den untermenschlichen zu den menschlichen und übermenschlichen Dingen in die innerste

Digitized by Google

Gottessphäre auf, immer aus eigener natürlicher Kraft, und leitet aus seiner so gewonnenen Kenntnis des Wesens und der Eigenschaften Gottes seine — theosophisch-ethische — Welt- und Lebensanschauung ab. Daß diese im übrigen der „zweiten Intention" Lulls entspricht, in Gottesliebe und Gottesdienst (nicht, gemäß der „ersten Intention", in Weltliebe und Weltdienst) zu leben, macht sie nicht orthodoxer. Es muß also wohl dabei bleiben, daß Sibiude ein echter Typus theosophischer Mystik jener Zeit ist und den *Lullismus* auch nach dieser Seite hin ausprägt. —

Eine Sonderstellung in der romanischen Mystik gebührt endlich

δ) Dante.

Diese Stellung kommt Dante Alighieri (1265—1321)[35*] schon darum zu, weil er in seinem Meisterwerk, der „Göttlichen Komödie", sein persönliches und das Schicksal der Menschheit unlösbar mit seinen staats- und kirchenpolitischen Forderungen mystisch verknüpft hat. Das tritt bereits in den grundlegenden Allegorien der beiden ersten Gesänge des „heiligen Gedichtes"[36] hervor, welches wohl mit Recht als „das hohe Lied von der Wiedergeburt, von der Selbsterhöhung des Menschen und der Menschheit"[37] bezeichnet worden ist (weshalb wir auf ihn bei Gelegenheit der Renaissance noch werden zurückkommen müssen[38*]).

Wenn nämlich das Lied mit den Worten beginnt:

„Auf halbem Wege dieser Lebensreise
Fand ich in einem dunklen Walde mich,
Weil ich verirrt war von dem rechten Gleise"[39],

so ist mit dem „dunklen Walde" nicht nur Dantes eigene Jugendverirrung, nicht nur seine und des Menschen Sinnlichkeit, Sünde und Sündhaftigkeit überhaupt gemeint, sondern ebensowohl die staatlich-kirchliche Mißordnung seiner Zeit. Das „rechte Gleis" ist nicht bloß die Rückkehr des Dichters und der Menschheit zu Gott, es ist auch die Wiederherstellung der gottgewollten Weltordnung in Hinsicht auf das rechte, freie Zusammenwirken von Kaiser und Papst, das allein zum irdischen und himmlischen Heil zu leiten vermag. Die drei Tiere, der Pardel, der Löwe und die Wölfin, die Dante den unmittelbaren Ausweg aus dem Walde verwahren, sie bedeuten die drei Hauptlaster Wollust, herrschsüchtigen Stolz und Habgier, aber zugleich die weltlich- und geistlich-imperialistischen Verirrungen der Zeitpolitik. Vergilius ist die „Leuchte im Leben"[40] Dantes, der „Meister", von dem er „die schöne Schreibart" gelernt hat, „die ihm Ruhm gegeben"; doch versinnbildet er außerdem die menschliche Weisheit oder Vernunft und vertritt als „der erste Prophet jener großen Gedanken ‚Weltherrschaft, Welterrettung, Weltfriede', welche der Idee des abendländischen Kaisertums den wundervollen ethischen Gehalt und dem mittelalterlichen Kaisertraum den süßen dichterischen Zauber gaben"[41*], die staatliche Wohlordnung, das dem Papst gegenüber rechtgestellte römische Kaisertum. Auch Beatrice endlich vereinigt die Züge der hehren Jugendgeliebten

Digitized by Google

Dantes, der „hohen Kraft, die ihm in Kindheitstagen schon ins Herz geschossen“[42*], mit denen der göttlichen Weisheit, der vollendenden Heilsgnade und der innersten Kraft der idealen Kirche, der auch der zeitweise Verfall der realen Kirche nichts anhaben kann[43*].

Es wäre jedoch ein Irrtum, zu meinen, daß sich von hier aus die übrige Allegorie und Symbolik des Gedichtes ohneweiteres durchblicken lasse. Dante hat in seiner apokalyptischen Vision weit mehr erschaut als sein und der Menschheit gegenwärtiges und zukünftiges Schicksal. Nichts geringeres ist ihm außerdem enthüllt worden als die gesamte Vergangenheit der Welt vom Falle Luzifers an. Ja sogar auf den Schöpfungsakt fällt dadurch ein eigentümliches Licht: Der ganze Aufbau der Welt ist von da an lediglich auf jenen Ursündenfall und den von Gott als dessen Folge vorausgesehenen Sündenfall des Menschen sowie seine nunmehr notwendig gewordene Erlösung abgemessen. Erst dadurch wird der mystische Weg, den Dante geht und den er die Menschheit führen will, auch in Hinsicht auf seinen innersten Sinn vollkommen verständlich.

Als Luzifer fiel (so heißt es demnach), da ward er vom obersten Himmel verstoßen bis in den Mittelpunkt der Erde, in die äußerste Gottesferne[44*]. Bei seinem Sturze riß er den Trichter der Hölle in die Erdmasse, und am entgegengesetzten Pole quoll das verdrängte Erdreich zu einem Berge empor, auf dessen Gipfel das irdische Paradies zu liegen kam. In dieses wurde der Mensch hineingeschaffen. Aber auch er fiel alsbald und mußte daraus vertrieben werden. Seitdem lebt das Menschengeschlecht auf der Erdschicht, die sich über dem oberen breiten Schlunde des Höllentrichters zusammenschloß, der Erlösung durch Christus entgegen. Aber selbst nachdem diese geschehen, ist dem einzelnen noch in Sünde befangenen Menschen der unmittelbare Aufstieg ins irdische und von da in das himmlische, die Erde in sieben Planetensphären und drei obersten Himmelssphären umgebende Paradies unmöglich. Es führt fortan dahin nur noch der Weg durch die Hölle und über den so zum Läuterungs- oder Fegeberg[45*] gewordenen jenseitigen Berg. Diesen Weg geht Dante im Geiste, und er will, daß ihm die Menschheit nachfolge; es ist der Weg „aus dem Zustande des Elends heraus und in den Zustand der Glückseligkeit“[46*]. —

Die beiden Wanderer, Dante und der ihm als Führer gesandte Vergil, durchschreiten also das Tor der Hölle mit seiner grauenvollen Inschrift, die den dort auf ewig Eintretenden jede Hoffnung abschneidet. Und alsbald, nachdem sie auch die Vorhölle mit den Seelen der aus Feigherzigkeit weder Guten noch Bösen hinter sich haben, wird ihnen der Anblick einer furchtbaren Folge des menschlichen Sündenfalles, des ewigen Leidens der Unschuldigen. Nur Adam, Abel, die Patriarchen, Moses und die anderen vorchristlichen frommen Juden hat Christus bei seiner Höllenfahrt aus dem ersten Höllenkreis, dem Limbus patrum et puerorum, mit emporgenommen in den Himmel. Die tugendhaften Heiden dagegen, sogar Aristoteles und Vergil selbst, sowie die ungetauften Christenkinder

Digitized by Google

müssen hier, bloß weil ihnen die christliche Taufe mangelt, „ohne Hoffnung ewig in Sehnsucht leben“[47]. Aber immerhin noch mild hat Gott in seiner Barmherzigkeit ihr Seelenleid gestaltet angesichts der schrecklichen Strafe, welche die andern in die Hölle Verstoßenen in Angemessenheit ihrer bis zum leiblichen Tode unbereut gebliebenen und darum unvergebbaren Sünde trifft. Wie müssen sie hier alle körperliche und seelische Pein erdulden, die verstockten Unmäßigen, mögen sie nun in Wollust befangen gewesen sein oder in Schlemmerei, Geiz, Verschwendung, Trägheit, Zornmut; die Ketzer; die Gewalttätigen oder Vertierten, die sich Mord, Verwüstung, Raub, Selbstmord, Glücksspiel, Vergeudung, Gotteslästerung, Sodomie, Wucher haben zuschulden kommen lassen; die Boshaften und Neidischen sowie Betrüger, die als Kuppler, Verführer, Schmeichler, Amtsverkäufer, Wahrsager, Bestechliche, Heuchler, Diebe, schlimme Ratgeber, Zwietrachtstifter, Fälscher, oder aber Verräter gegen Verwandte, Vaterland, Freunde, Wohltäter Trug geübt haben teils ohne, teils mit Verletzung eines besonderen Vertrauensverhältnisses![48*] Immer entsetzlicher werden die Strafen in der oberen Hölle mit den Unmäßigen und der unteren Hölle oder Stadt des Dis (Luzifer) mit den übrigen, bis der Höllenfürst selbst die drei Erzverräter Judas, Brutus und Cassius in seinem dreifachen Maule ewig zermalmt; immer entsetzlicher ja aber auch die Sünden, die allesamt zuletzt der Begierde (cupiditas) entspringen. Gier, wilde Gier ist es, die hier schließlich die Auflösung aller und jeder echten Gemeinschaft herbeiführt: Gier, anfangend mit der blinden Verfolgung des eigenen animalischen Lebenstriebes und endend mit der boshaften bewußten Zerreißung jedes Liebesbandes in Betrug und Verrat. Mag selbst bei der Ehebrecherin Francesca, bei dem Parteimann Farinata, bei dem Verräter Ugolino noch eine Art gesellender Naturtrieb vorhanden sein, Geschlechts-, Heimats-, Vaterliebe: es ist doch nur Treue, die dem Liebhaber gehalten, dem Gatten gebrochen, der Partei gewidmet, dem Staate verweigert wird. Die Nachtstadt „Dite“[49*], die hinter festen Mauern Kraft vortäuscht, sie ist doch bloß das Trugbild einer Stadt. Für die Individualisten der Hölle ist wie keine Gottes-, so überhaupt keine wahre Gemeinschaft möglich. Ihnen gegenüber muß am Ende sogar das Mitleid des Betrachters schweigen. Nur als der ewige Ort der unsühnbaren Sünde bleibt die „Stadt voll Schmerz und Grausen“[50] mit ihren Verdammten vor ihm stehen und als ein mahnendes Gottesgericht über jene fremde, unvergebbare sowie als Antrieb zur wahren Reue über die eigene, noch vergebbare Sünde. —

So auch vor Dante, als er nun mit Vergil „aufsteigend wiedersieht die Sterne“[51], vor allem Venus, den Stern der Liebe und das Viergestirn, das[52] dem Menschen nur auf der Seite des Paradieses leuchtet: die vier Kardinaltugenden. Diese also, verbunden mit der allgemeinen Liebe und der Vernunft, die ihn bis hierher geleitet hat, weisen ihm nach der negativen Belehrung durch die Hölle die ersten positiven Schritte zum Heile.

Digitized by Google

Aber am Abend desselben Tages — die Wanderer haben inzwischen die Vorzone des Fegeberges mit den dort des Eintrittes in die eigentliche Läuterungszone harrenden Seelen durchmessen — geht auch schon an der Stelle jenes Viergestirnes das glänzende Dreigestirn der „theologischen" Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe auf, während zwei Engel mit ihren Schwertern die Schlange der Versuchung von den ängstlichen Seelen abwehren.

Hier beginnt demnach der spezifisch christliche Teil des Heilsweges, und von hier an tritt auch Vergil von seinem bisher ausschließlichen Amte als Wegweiser mehr und mehr zurück.

Schon früher hat es ja keineswegs an ausgesprochen christlichen (freilich[53]* auch in uralten außerchristlich-orientalischen Vorstellungen mitverwurzelten) Faktoren dieses Heilsweges gefehlt. Alles ruht vielmehr dabei von Anfang an durchaus auf christlichem Grunde. Der Christengott hat in seiner Alliebe und Gnade die Welt auferbaut wie sie ist, mit dem möglichen Heilswege für die sündig gewordene Menschheit. Er hat[54] insbesondere die Hölle geschaffen nicht nur vermöge seiner allmächtigen, allweisen Gerechtigkeit, sondern auch als „erste Liebe", die den Sünder wieder an sich ziehen will. Er hat durch Christi Niederfahrt die Pforte der Hölle ein für allemal öffnen lassen für jeden, der sie reuig durchschreiten mag. Er hat Vergil durch „drei so hochgebenedeite Frauen"[55], Maria, Lucia und Beatrice, dem Dante als Führer gesandt. Sein Engel hat den beiden Eingang in die Stadt des Dis verschafft.

Christliche Heilsmächte sind also am Werke seit Beginn der mystischen Wanderung und längst zuvor. Sie werden aber in ihrer ganzen Bedeutung ersichtlich doch erst, sobald der vorwiegend abschreckende Teil des Heilsweges zurückgelegt ist und die Bahn der Läuterung unmittelbar vor Augen liegt. Ein Auftakt dazu ist es, wenn auf dem Vorgelände des Fegeberges die heilsverzögernde Wirkung der Bußsäumigkeit und die Macht des gemeinsamen Gebetes gezeigt wird, welches die versuchungabwehrenden Schutzengel herbeizieht; ein Auftakt auch, wenn Dante von Lucia, der vergebenden Heilsgnade, im Schlafe bis an das Tor des Fegeberges emporgehoben wird. Sodann aber erscheint dort auf diamantener Schwelle wieder ein Engel, das Symbol der geistlichen Gerichtsbarkeit und freisprechenden Gewalt des Bußpriesters, und läßt Dante nebst Vergil die drei Stufen zu sich hinansteigen: die marmorblanke der Selbsterkenntnis, die glutgeborstene der Zerknirschung, die blutrote des bußfertigen Opferwillens, zusammen das Sinnbild der Reue. Zum Zeichen, daß sie jetzt vollzogen ist, schlägt sich Dante dreimal an die Brust; er fleht demütig um „Einlaß aus Erbarmen"[56] und erhält Gewährung seiner Bitte, nachdem ihm der Engel mit der Schwertspitze sieben P[57]* in die Stirn geritzt und ihn ermahnt hat: „Nun geh und wasche da drinnen ab das siebenfache Mal"[58]. Mit dem goldenen Schlüssel der Binde- und Lösegewalt und dem silbernen der Prüfungsgabe[59]* erschließt nun der Engel das sich dröhnend öffnende Tor: Dante ist zur Buße zugelassen. —

Digitized by Google

In sieben Läuterungsstufen geschieht sie, und Dante unterzieht sich als Vertreter der Menschheit allen ihren Forderungen, obwohl weder er noch in der Regel ein anderer Sünder aller sieben Hauptsünden schuldig ist. Mit den schwere Lasten schleppenden Stolzen geht er gebeugt; der Neidsühne durch zeitweilige Blindheit ist er gewärtig; den Zornigen folgt er geduldig durch den schwarzen, ätzenden Rauch; den vorübereilenden einst zum Guten Trägen sucht er nachzukommen; dem geizbüßenden Papste will er mit Ehrfurcht begegnen, „weil ihm das Gewissen schlägt“[60]; als Schlemmer hat auch er Buße zu tun; das Feuer muß er mit den Wollüstigen durchschreiten. Überall zeigt er reine Bußgesinnung; das „selig sind die geistlich Armen, die Barmherzigen, die Friedfertigen, die reuig Trauernden, die nach Gerechtigkeit Dürstenden und Hungernden, die Herzensreinen“, das himmlische Stimmen tröstlich-mahnend den Seelen zurufen, findet nicht zum mindesten bei ihm Gehör. Wohl kann ihn Vergil an der Treppe zum irdischen Paradies, nachdem ihm noch Lea und Rahel, die Sinnbilder des tätigen und des beschaulichen Lebens, im Traume gezeigt worden sind, mit dem Freispruch entlassen:

„Du sahst, mein Sohn, das ew'ge Feuer brennen
Und zeitliches, und kömmst nun in das Land,
Wo ich aus mir nichts weiter mag erkennen.
Ich führte dich mit Kunst und mit Verstand;
Jetzt wähle dir zum Führer dein Begehren;
Der steile Weg, der enge Weg verschwand.
Sieh da die Sonne deine Stirn verklären,
Sieh Gras und Blumen, sieh die Bäume stehn,
So diese Fluren aus sich selbst gebären.
Bis froh dich jene schönen Augen sehn,
Die weinend mich zu dir zu kommen baten,
Magst hier du sitzen oder dich ergehn.
Nicht warte mehr auf meine Wink' und Raten:
Dein Will' ist frei, gesund, gerad' in sich;
Ihm nicht zu folgen wäre nicht geraten.
Drum krön' ich nun mit Kron' und Mitra dich.“[61]

Denn Hand in Hand mit der Buße, die ihm die sieben Sündenmale durch Engelsschwingen von der Stirn tilgen ließ, ging doch bei Dante auch die Herausbildung eben jenes freien d. h. gottgemäßen Willens. Und zwar angesichts des Bildes stets innigerer Menschen- und Gottesgemeinschaft, das sich ihm auf der Fegebergwanderung enthüllte.[62] Anfangs freilich (so bot sich ihm dies Bild dar), bei den Säumigen des Vorfegeberges, die noch durch den sittenstrengen und freiheitsbegeisterten Römer Cato ihrem gemeinsamen Ziele zugetrieben werden müssen, zeigt sich eine Spur freien Willens nur als Sorge um das eigene Seelenheil, die sich in der Bitte um Fürbitte der andern und in dem gemeinsamen Gebet um Schutz vor der Versuchung äußert. Aber in der Hut der darob vom Himmel herniedersteigenden Heilsmächte, der durch die beiden Schutzengel symbolisierten staatlichen und kirchlichen Obrigkeit, werden die

Digitized by Google

Seelen sich doch allgemach immer mehr ihrer gegenseitigen und ihrer Zusammengehörigkeit mit Gott bewußt und üben sie stets besser. Stolz, Neid und Zornmut, die gleich den übrigen Sünden in der Seele trotz Wegfall der äußeren Versuchung lebendig blieben, fallen von ihnen ab; es erwacht mit der Fähigkeit, für andre zu bitten und sie nach ihrem Eigenwert zu achten, der Sinn für die gottgewollte gegenseitige Abhängigkeit der Menschen von einander. Der Einzeltrieb lernt sich unter einen Gemeinwillen zu beugen. Und wenn Staats- und Kirchenobrigkeit mit ihrem weltlichen und göttlichen Recht und Gesetz vorerst notwendigerweise erzieherischen Zwang üben: aus ihrem himmlisch-paradiesischen Liebesursprung heraus entfaltet sich doch auch die ausgleichende Gerechtigkeit[63]* mit dem subjektiv-sozialen Gewissen und reicht der gesetzlichen Gerechtigkeit mit dem objektiv-legalen Gewissen die Bruderhand. Es kann nicht fehlen, daß die Seele, die „den Turm der Gottesstadt“[64] zunächst nur durch den „Fürsten“ d. h. die Obrigkeit, zu erkennen vermag, dies so allgemach allein zu tun lernt, und daß sie, indem sie ihn nunmehr auch gern erreichen will, fortan des Staates und der Kirche, soweit sie Zwangs- oder Erziehungs-, Rechts- und Sittenobrigkeiten sind, ohne Schaden enträt.

Diesen Sinn hat es also, wenn Vergil zu Dante sagt: „Drum krön' ich nun mit Kron' und Mitra dich“. Aber Dante ist dadurch immer noch nicht völlig reif für das himmlische Paradies. Die Kirche als Heilsgnadenwunder, der er[65] keineswegs entwachsen ist, hat er bisher ebensowenig in ihrer Herrlichkeit aus der Nähe kennen gelernt wie das Wesen ihres Zusammenhanges mit dem Staate. Auch hat er erst von solcher Gnadennähe die gänzliche Lösung von der Sünde zu erwarten; willensfrei ist er, aber noch nicht rein. —

Das alles wird ihm in dem irdischen Paradies zuteil, zu dem ihn jetzt Vergil und Statius, der sich ihnen als christlicher Führer vom Kreise der Geizigen an gesellt hat, nur noch stumm geleiten. Am Lethefluß bleibt er zunächst stehen, dessen Kraft, die Erinnerung an die Sünde fortzunehmen, ihm Matelda, ein anderes Sinnbild des tätigen Lebens[66]*, erläutert. Und nun erscheint am jenseitigen Ufer der wundersame Zug: Ein Wagen, vom Greifen Christus[67]* gezogen, von vierundzwanzig Greisen, den alttestamentlichen Büchern, und vier geflügelten Tieren, den Evangelisten, begleitet, von den Frauengestalten der vier weltlichen und drei geistlichen („theologischen“) Tugenden umgeben, von sieben Aposteln, zuletzt Johannes, gefolgt, alles von Licht und Glanz umstrahlt: die triumphierende Kirche, auf deren Hochsitz Beatrice als göttliche Weisheit und vollendende Heilsgnade thront, Dante als vollwertiges Mitglied in die Gemeinschaft der Gläubigen aufzunehmen! Aber vorher muß er, nachdem Vergil verschwunden, noch ein für allemal der ihn mit herben Worten strafenden Beatrice seine Schuld bekennen; er muß nochmals innig bereuen und von Matelda im Lethe gebadet werden, ehe ihm Beatrice ihr unaussprech-

Digitized by Google

lich schönes Antlitz entschleiert. Und erst jetzt wird ihm auch der Anblick, wie der Kirchenwagen mit seiner Deichsel, dem Kreuzesholz[68], den Baum der Erkenntnis, des Sündenfalles, aber zugleich des Gehorsams sowie des römischen Reiches und „Erhalters alles Rechts“[69] berührt, so daß Kirche und Staat eng verbunden werden und der kahlgewordene Baum wieder ergrünt. Er sieht ferner, wie, nachdem unvermerkt der Greif und die Apostel gen Himmel gestiegen sind, Beatrice, die ideale Kraft der Kirche, mit den sieben Tugenden und mit den unverlöschbar leuchtenden sieben Gaben des heiligen Geistes als alleinige Hüterin des Wagens zurückbleibt. Er schaut endlich, wie sie, selbst vom Wagen gestiegen, ein historisch rückblickendes und zugleich warnendes Sinnbild dessen vor ihm aufrichtet, was in der nachapostolischen Zeit geschehen mußte, da die wahre Kraft der Kirche nicht voll gegenwärtig war: Der Adler des heidnisch-römischen Kaisertums bringt den Kirchenwagen zum Wanken, während er zugleich den durch die Verbindung mit der Kirche kaum wieder aufgegrünten Baum des Staates zerzaust und seine Rinde zerhackt; der Fuchs der Ketzerei schleicht sich in den Sitz des Wagens ein; der Adler des christlich-römischen Kaisertums läßt zwar in Gestalt der „konstantinischen Schenkung“[70*] „den Sessel des Gefährtes voll vom eigenen Gefieder“[71], legt aber, so gut die Schenkung gemeint sein mag, damit zugleich den Keim zur schismatischen Ablösung des Ostens von der römischen Kirche und zu deren, insbesondere des Papsttums Gier, den Verlust durch weiteren weltlichen Gewinn wettzumachen; Stolz, Neid, alle sieben Hauptsünden nehmen gleich Untieren Besitz von Deichsel und Seiten des Wagens; als Buhlerin sitzt das Papsttum nun auf Beatrices Sitz, an ihrer Seite der Riese Frankreich[72*], der sie bald liebkost, bald geißelt, schließlich aber den Wagen in den Wald, das Exil von Avignon, entführt.

Indes, so tröstet Beatrice jetzt, „der Wagen, den der Wurm bedroht, er war und *ist* nicht“[73]. Was sich hier gezeigt hat, ist nicht das eigentliche Wesen der Kirche, und es muß weichen, sobald in nicht allzu ferner Zeit ein Retter als christlich-römischer Weltkaiser[74*] wieder die gesamte Staatsmacht an sich nimmt, zugleich aber die römische Kirche als alleinige Heilsgnadenanstalt auf Erden in ihrer Verbindung mit dem Staate beläßt. Eunoë, „Gedenken des Guten“ mit seiner „Neuerweckung der erstorbenen Kraft“[75], wird dann ebenso ihr Los sein, wie endlich Dante schon jetzt aus dem Quell dieses zweiten Paradiesesflusses trinken und von ihm zurückkehren darf

„. . . . . neu belebt,
Wie eine junge Pflanz' aus neuen Kernen
Verjüngt mit jungem Laube sich erhebt,
Rein und bereit zum Fluge nach den Sternen“[76]. —

„Mein Bruder, jede Seel' ist Bürgerin nur *einer* wahren Stadt“[77], so spricht Sapia auf dem Fegeberg zu Dante. Die „wahre Stadt“ ist die,

Digitized by Google

deren Turm der freie Menschengeist nur erst von ferne zu erblicken vermag. Dante, dem Reingewordenen, ist es vergönnt, an Beatrices Hand zu ihr aufzuschweben und ihre Wunder an Ort und Stelle zu schauen, die Wunder der „Gottesstadt", des himmlischen Paradieses.

Von Stern zu Stern, von Seligkeit zu Seligkeit geht nun der Flug: durch die Mondsphäre mit den Seelen derer, die einst im Leben ein heiliges Gelübde nicht restlos erfüllt haben, aber doch, sonst schuldlos, selig geworden sind; durch den Merkurhimmel, den Ort der Seelen, deren Heiligkeitsglanz einst durch allzu geschäftiges Streben nach Ruhm und Ehre verdunkelt ward, deren Strebensziel aber durchaus gut war und ist; durch den Venushimmel, wo die Seelen derer weilen, die trotz einst genossener sinnlicher Liebeslust von Gottes allmächtiger, allweiser und erbarmender Vorsehung doch zu Großem ausersehen waren; durch den Sonnenhimmel mit den Seelen der großen Kirchenlehrer, der ersten Sphäre, wo kein irdischer Makel mehr die lichteste Heiligkeit, die strahlendste Herrlichkeit stört; durch den Marshimmel, den der Blutzeugen und Kämpfer für den Glauben, die allesamt ein gewaltiges, in die Ewigkeit der Himmelsräume hinausstrahlendes Feuerkreuz bilden; durch den Jupiterhimmel, der von dem Gedanken der verteilenden Gerechtigkeit, der Standestugend der Herrscher und Fürsten wie David, Trajan, Konstantin[78*], beseelt wird; durch den Saturnhimmel, wo die heiligen Mönche und Einsiedler, die großen Helden der Einsamkeit und stillen Verborgenheit, auf heiliger Jakobsleiter in himmlischer Beschaulichkeit auf- und niederschweben; durch den Fixsternhimmel, in dem, gefolgt von Maria und der Schar der Apostel sowie aller Seligen, Christus der Herr in strahlendem Triumphzug wie eine Sonne von Tausenden von Sternen umgeben einherzieht; durch den Kristallhimmel, wo die neun Kreise himmlischer Heerscharen sich in rasender Bewegung um den Licht- und Lebensquell des Universums schwingen, um die Dreifaltigkeit, deren geheimnisvolles Licht hier schon aus weiter Ferne hell zu strahlen beginnt; in den obersten Himmel, das Empyreum endlich, wo die Gottheit selbst im unendlichen Lichtmeer thront und die Gesamtheit der Seligen, die nur symbolisch nach dem Grade ihrer Seligkeit auf die einzelnen Himmel verteilt schien, als Gemeinschaft der Heiligen (communio sanctorum) auf den Blättern einer vieltausendblättrigen Rose ihren eigentlichen Sitz hat.

Und strahlender wird von Stern zu Stern, von Himmel zu Himmel in diesem himmlichen Paradiese auch Beatrices Schönheit, bezaubernder stets ihr die Unterweisung ihres Schützlinges symbolisierendes Lächeln, tiefer immer diese Unterweisung selbst. Über das Wesen des Gelübdes spricht sie so, über Christi Opfertod, über das Verhältnis der Engelkreise zu den Himmelssphären, während auf ihre Veranlassung auch andere Dante belehren: Justinianus über die Geschichte des römischen Weltreiches; Karl Martell von Neapel über die Tugend und die natürlichen Anlagen; Thomas, Bonaventura, Salomo über Franciscus, Dominicus und

Digitized by Google

Probleme der Theologie wie den Glanz des Auferstehungsleibes; Dantes Ahnherr Cacciaguida über wahren Adel; das Adlerbild der gerechten Herrscher über die Unerforschlichkeit der göttlichen Gerechtigkeit; Damianus über die Liebe; Benedictus über die Bedeutung der Himmelsleiter und die Vollendung der obersten Sphären; Adam über den Sündenfall. Petrus, dessen Lichterscheinung die rote Farbe des Zorns annimmt, schließt mit seiner Strafpredigt wider seine entarteten Nachfolger auf dem Apostolischen Stuhle die Reihe; er, Jakobus und Johannes prüfen Dante über den christlichen Glauben, die christliche Hoffnung und Liebe; und endlich — verschwindet jetzt auch Beatrice, die sich Dante noch einmal in höchster Verklärung gezeigt hat, um ihren Sitz im drittobersten Kreise der Seligen in der Himmelsrose wieder einzunehmen: an ihrer Stelle tritt das Führeramt Sankt Bernhard an.

Kein Wunder. Denn was nun noch folgt, „mit seinen Augen höher noch zu gehn und zu dem letzten Heil sie zu erheben“[79], das kann Dante freilich nur erreichen durch die Fürbitte des Meisters der Kontemplation bei Maria, der Mutter der Gnade, der hoch über allen Engeln und Heiligen thronenden Himmelskönigin, deren „Augen Gott liebt und verehrt“[80]. Maria gewährt die Bitte, sie schwingt sich ihrerseits „zum ew'gen Licht, in das, so weit der Schöpfung Kreis sich spannt, so helle Augen nie wie jene dringen“[81], und so kann es geschehen:

„Mir winkte fröhlich lächelnd mein Gefährte,
Daß ich hinaufschaun soll', ich aber war
Schon aus mir selber so, wie er's begehrte.
Denn mein Gesicht ward plötzlich hell und klar,
Und tief und tiefer durch das Leuchten drang es
Des hohen Lichts, das in sich selbst ist wahr . . .
O Gnadenmeer, daß ich mich's unterfing,
Daß meine Blick' am Lichte haften blieben,
Eindringend, bis das Schauen dort verging!
In seiner Tiefe schloß, vereint durch Lieben,
Wie in ein einzig Buch sich alles ein,
Was durch das Weltall steht zerstreut geschrieben,
Substanz und Akzidenz nach Art und Sein
Gleichsam in eins verschmolzen und verwoben,
Und was ich sag', ist nur ein blasser Schein . . .
Wohl ist nur ein Anblick in jenem einen
Lebend'gen Licht, das ich zu schaun begann,
Und wie es war, so wird es ewig scheinen;
Im Blick jedoch, der schauend Kraft gewann,
Hob nun für mich in diesem einen Glanz,
Weil *ich* mich wandelte, ein Wandel an,
Und in der tiefen strahlenden Substanz
Des hehren Lichts sah ich drei Kreise stehen,
Dreifach an Farbe, gleich an Größe ganz,
Ein Kreis den andern spiegelnd, wie wir sehen
Iris um Iris, und der dritte Ring
Schien Feuer und den andern zu entwehen.

Digitized by Google

O gegen mein Anschaun welch ärmlich Ding
Mein Wort! und gegen das erblickte Sein
Ist mein Anschaun — zu viel noch sagt ‚gering'.
Ewiges Licht, du ruhst in dir allein;
Allein dich kennend und von dir verstanden,
Liebst du verstehend dich und freust dich dein!
Der Kreis, der also schien in dir entstanden
Wie rückgestrahltes Licht, hielt kurze Zeit
Gefesselt meine Augen wie in Banden:
Da, mit der eignen Farbe konterfeit,
Erschien mir unser Ebenbild da drinnen,
Und all mein Schauen war nun dem geweiht.
Dem Geometer gleich, der tief in Sinnen
Das Maß des Kreises sucht und findet's nicht
Und kann mit allem Grübeln nichts gewinnen,
War ich bei diesem neuesten Gesicht:
Ich wollte sehn, wie sich zu jenen Ringen
Das Bildnis fügt und sich darein verflicht;
Doch nicht genügten mir die eignen Schwingen;
Ein Blitzstrahl aber fuhr, ich weiß nicht wie,
Durch meinen Geist und ließ den Wunsch gelingen.
Hier schwand die Kraft der hohen Phantasie:
Wie sanft ein Rad umschwingt, so wandte gerne
Mein Will' und Wunsch sich, denn es lenkte sie
Die Liebe, die umschwinget Sonn' und Sterne."[82] —

Die mystische Fahrt ist zu Ende. Dante hat[83] selbst in den unteren Himmeln noch warnende Beispiele geringerer Seligkeit erblicken können: die dem Gemeinsinn gefährlichen Wortbrüchigen und Ehrgeizigen. Es hat sich ihm gezeigt, daß die Ausgleichung zuchtloser Triebe durch Verdienste um das Gemeinwohl zwar erfolgen kann, aber doch in enge Grenzen eingeschlossen ist. Die Erkenntnis ist ihm geworden, daß der Aufbau einer wirklichen Gemeinschaft des tätigen Lebens, der Kulturgemeinschaft, nur dann möglich ist, wenn Klugheit als wahre Glaubenslehre, Tapferkeit als Geist echt adeligen, Familienzucht, Haus- und Stadtfrieden kräftig verteidigenden Bürgertums, verteilende Gerechtigkeit[84*] des unparteiisch richtenden Fürstentums, Mäßigkeit des jeder Art Materialismus absagenden und entsagenden Asketentums zusammen ihr einträchtiges Werk tun. Er hat gelernt, daß aber auch dieses im Triumphzug Christi vereinigte und verklärte „menschliche Bürgertum (humana civilitas)"[85], welches zugleich nochmals die triumphierende Kirche darstellt, doch bloß der Abglanz ist der im Empyreum in ewigem kontemplativem Leben vereinigten Gemeinschaft der Heiligen: derer, die Gott schauen in größerer oder geringerer Nähe, je nach dem Grade ihrer verdienten und vorausbestimmten Heiligkeit, alle aber in gleich ungetrübter Wonne. Es ist ihm das Verständnis dafür aufgegangen, daß die Formen des tätigen Lebens, Recht, Sitte und Sittlichkeit, zuletzt aufgehoben sind in der einen Form des religiös-kontemplativen Lebens, daß sie alle nur Übergangsformen sind zu dieser letzten, in mystisches Alleinsein mit Gott ausmündenden Form.

Digitized by Google

Insbesondere aber ist es ihm — dies klingt wie eine unendlich süße, bald kaum wahrnehmbar zarte, bald mächtig anschwellende himmlische Sphärenmusik durch sein ganzes göttliches Gedicht — erst jetzt recht unvergeßlich eingeprägt, daß ihm alles dies zu schauen vergönnt war lediglich vermöge jener „Liebe, die umschwinget Sonn' und Sterne", und die auch ihn umfaßt in ihrem allumfassenden Schoße. Diese Liebe, sie ist es, die ihm durch die „drei hochgebenedeiten Frauen" Vergil als ersten Führer sandte. Sie ist es, die ihm Beatrice beigab als Geleiterin bis an die innerste Pforte ihrer selbst, der Gottheit. Sie ist es endlich, die ihm auf Bernhards Gebet und Marias Fürbitte sogar diese auftat. Sollte sie ihn, der nach solcher Schau noch einmal zurückpilgern muß aus der himmlischen Heimat in die Fremde dieser Erde, verlassen haben für den Rest seines irdischen Lebens?

Dante weiß es anders. Wie hätte er es sonst singen können, sein hohes Lied von der Gottesgemeinschaft, die da einschließt alle andere wahre Gemeinschaft — zwar als ein Lied voll Sehnsucht nach jenem höheren Leben, das kein „Lauf zum Sterben"[86] mehr ist, doch zugleich als ein Lied voll froher Zuversicht in Hinsicht bereits auf das diesseitige Leben! Die Liebe, die daraus atmet, sie kann für ihn gar keine andere sein als die göttliche Liebe, die mit ihm herniedergestiegen ist aus dem Himmel; ihrer ist er sicher als jener Kraft, die ihn, den einmal Reingewordenen, rein erhält[87] und stärkt zur Erfüllung seines hohen Berufes schon hienieden und ihn heranreifen läßt für die ewige Seligkeit.

Eben darum aber ist er schließlich kaum minder sicher der werbenden Kraft seines „heiligen Gedichtes". Sie ist auf nichts Geringeres gegründet als auf die werbende, allumfassende Kraft jener göttlichen Liebe. Und zieht sie vorerst nur wenige heran, bereits ihr irdisches Leben zu gestalten zum irdischen Paradiese und sich so würdig zu machen des himmlischen Paradieses mit seiner unaussprechlich seligen „Freude an Gott"[88*], so wird es doch dabei nicht bleiben. „Die noch in diesem Leben Stehenden aus dem Zustande des Elends heraus und in den Zustand der Glückseligkeit zu führen"[89*], — *alle* noch in diesem Leben Stehenden —, es muß einmal gelingen, und dazu den mystischen Weg für jeden einzelnen zu weisen, ist die nach Dantes Absicht immer wieder neue Aufgabe der „Göttlichen Komödie". Ist sie doch gemäß der Auffassung seiner Zeit eben als „Komödie" das Gedicht, das „mit Traurigem beginnt und in Freudigkeit endet"[90]!

b) Die germanische Mystik.

Bei dem Unternehmen, auch innerhalb der germanischen Mystik[91*] eine orthodoxe und eine heterodoxe Richtung zu unterscheiden, ergeben sich zunächst Schwierigkeiten. Wollten wir z. B. die übrigens auch eine allzu strenge Abgrenzung romanischer und germanischer Mystik illusorisch machenden *Beginen und Begarden*[92*] kurzerhand als heterodox hinstellen,

Digitized by Google

wie es ihnen von etwa 1250 an widerfahren ist, so würden wir irren. Gewiß sind viele von ihnen unter den Einfluß der pantheistisch-quietistischen Mystik der „Brüder des freien Geistes“ und des apokalyptisch-enthusiastischen Joachimismus sowie der franziskanischen Spiritualen geraten. Aber es darf doch nicht vergessen werden, daß sie bereits im 13. Jh. großenteils Tertiarier des Minoriten- und Dominikanerordens geworden sind, und daß in ihren so umgewandelten Konventen die orthodoxe Richtung jedenfalls überwog, während endlich auch die Vereine der „Schwestern vom gemeinsamen Leben“[93*] mit an die besten Traditionen des Beginentums anknüpfen. „Beginen“ und „Begarden“ einschließlich der „Lollarden, Willigen Armen, Armen Brüder, Zell- oder Blotzbrüder usw.“[94*], sind mithin als Ketzernamen vorsichtig aufzunehmen.

Dagegen sind die „*Brüder (und Schwestern) des freien Geistes*“[95] unzweifelhaft durchweg heterodox, wenngleich eine einheitliche, von Schwaben ausgehende Sekte dieses Namens keineswegs behauptet werden kann und auch ihre direkte Ableitung von den Amalrikanern hinfällig ist. Sicher haben sie, am ehesten als ein „wilder Schößling der viktorinischen Mönchsmystik“[96*], ausgehend von dem Glauben an die göttliche Substanz der Seele und aller irdischen Dinge, das Aufgehen der Seele in Gott als das letzte Ziel aller Religiosität betrachtet und außerdem folgendes gelehrt: Diese Vergottung wird am ersten durch die Zurückziehung von aller irdischen Tätigkeit, auch von der die Seele ablenkenden und zerstreuenden Erfüllung der sittlichen und religiösen Gebote erreicht, indem die Seele, sei es in enthusiastischer Umarmung Gottes, sei es in stiller kontemplativer Versenkung, mit dem göttlichen Wesen zusammenfließt. Der auf diese Weise zur Vergottung gelangte „Vollkommene“ ist sündlos, sein Wille ist Gottes Wille; die Gebote und Gnadenmittel der Kirche sind für ihn ohne Bedeutung. Dem sittlichen Streben wie der kirchlichen Heilsvermittlung wird durch die deterministische Annahme, daß alles menschliche Tun von Ewigkeit her prädestiniert sei, jeder Wert genommen. Demgemäß gibt denn auch der Verfasser der diesen Kreisen angehörigen pseudo-eckehartischen Schrift „Schwester Kathrei“[97*] den „Vollkommenen“ den Rat, aller Askese und Tugendübung sich zu entschlagen, niemandem zu leben als sich selber und alle Kreaturen in ihren Dienst zu stellen, und die Konsequenz des völlig freien geschlechtlichen Verkehrs der Brüder und Schwestern untereinander darf nicht verwundern, während anderseits beispielsweise bei der Flämin Hadewig Bloemmaerd (der „Bloemardine“, um 1330) das ekstatisch-visionäre Moment ganz im Vordergrunde steht.

So tritt auch hier Mannigfaltigkeit an die Stelle einseitiger Entwicklung von einem Punkte aus; der Versuch etwa, die „*Ortlieber*“[98], eine durch Ortlieb von Straßburg (um 1200) gegründete rationalistisch-spiritualistische Sekte, nur[99] als eine Abart der „Brüder des freien Geistes“ aufzufassen, wird durch deren scharf asketische Moral ebenso bedenklich wie daß man

Digitized by Google

sie[1] den Waldensern und Katharern hat beizählen wollen. Bestehen bleibt lediglich, daß eine *neuplatonistische*, über Dionysios Areiopagites und Johannes Scottus (Eriugena) heraufreichende, teils mehr „populär-pantheistische", teils gelehrt-pan(en)theistische *Unterströmung bis tief in die Predigt in der Volkssprache* hineinreicht, die nebst den volkstümlichen Traktaten gleicher Tendenz für die Meister germanischer Mystik wenngleich nicht das einzige (sie predigten und schrieben auch lateinisch), so doch das charakteristische und klassische Ausdrucksmittel war. „*Gottesfreunde*"[2] waren sie schließlich alle, die im Gegensatz zu dem veräußerlichten kirchlichen Christentum der Masse ein innerlicheres, lebendigeres Christentum suchten, Gottesfreunde auch im Sinne der wahren Kirche. Aber dies hat doch nicht gehindert, daß sich bei allem Bemühen, an der Kirche treu festzuhalten, der außerkirchlich-mystische Gedanke weit hineinschob: Gottesfreund ist der, bei dem der Prozeß der „Abgeschiedenheit", der Einkehr in den „Seelengrund", der Gottesgeburt in der Seele, der Vergottung, die meisten Fortschritte gemacht hat, denn in einem solchen wirkt Gott alles, er wird so auch für andere zu einem Vermittler Gottes, und die kirchliche Vermittlung ist im Grunde überflüssig. So denkt u. a. Rulman Merswin[3] von Straßburg, der die Gottesfreunde als solche charakterisiert, die ihren Namen verloren haben d. h. „wesenlos", Gott geworden sind, göttlich aus Gnade, was Gott selbst von Natur ist, und damit Taulersche Gedanken laienhaft zuspitzt und vergröbert, sie aber außerdem einem von ihm erfundenen „Großen Gottesfreunde aus dem Oberland" in den Mund legt; eine Note davon findet sich selbst in des sonst durchaus kirchlichen Heinrich von Nördlingen (bis nach 1351) Bestreben, möglichst viele Frauen dem „gemeinen Leben" in einer großen mystischen Vereinigung zuzuführen, und in seiner Seelengemeinschaft mit der Dominikanerin Margarete Ebner, die in ihrem (ersten uns erhaltenen deutschen) Briefwechsel mit ihm verewigt ist. Und so scheint uns damit endlich auch der Weg für unsere weitere Darstellung gewiesen: Wir werden vorerst

a) die heterodoxe Richtung

der germanischen Mystik genauer ins Auge zu fassen haben, wobei wiederum

1. die Vorläufer Meister Eckeharts

in Betracht kommen. Es sind nur zwei von Bedeutung: Ulrich von Straßburg und Dietrich von Freiberg.

„Mit Ulrich (Engelberti) von Straßburg (bis 1277)[4*] begann die Renaissance des Neuplatonismus"[5] in Deutschland, in einer Form, die hauptsächlich durch den Liber de causis, also indirekt durch Proklos bestimmt ist. Demgemäß steht an der Spitze seiner Seinslehre der Satz „das erste der geschaffenen Dinge ist das Sein (esse)", das Sein ist die erste Emanation des ersten Prinzipes, die erste Form und das Fundament aller folgenden Formen, und jede Form ist somit ein Licht und Strahl

Digitized by Google

der ersten Form, die ihrerseits der göttliche Intellekt ist. Rein formales und intellektuelles Licht, ist aber diese Form zugleich erste Ursache, und ihre Wirkung die Ausgießung dieses Lichtes, die zuletzt das formale Sein von allem darstellt, eine Lehre, die zufolge ihrem emanatistischen Grundcharakter schließlich doch nicht umhin kann, auch in die Lehre „Gott selbst ist das formale Sein von allem" auszumünden. Der dogmatische Begriff der Schöpfung (creatio) und der Begriff der Emanation sind eben schlechtweg unvereinbar, und der Versuch Ulrichs, zwischen dem allgemeinen Sein (Gottes) und dem Sein der ersten Ursache bestimmt zu unterscheiden und dadurch den theistischen Standpunkt der Kirchenlehre zu wahren, mußte mißlingen.

Nicht besser ist mit einem ähnlichen Versuche Dietrich von Freiberg (etwa 1250—1310)[6*] gefahren, der auf der Moerbekeschen lateinischen Übersetzung des Proklos selbst fußt und außer durch Augustinus sowie den Areiopagiten namentlich durch Avicenna und Algazel stark beeinflußt ist. Denn wenn er das Hervorgehen eines Dinges aus dem andern nicht als Schöpfung will gelten lassen und den Schöpfungsakt Gott allein vorbehält, so stößt dagegen immer noch die offenbar neuplatonische These, daß[7] „das Selbst-Eine (ipsum unum)" oder „die übergebenedeite Natur" zu denken ist als „ein gewisses inneres respektives Überfließen, durch welches sie in ihrer Fruchtbarkeit nach außen in die Gesamtheit des Seins überströmt"; der Zusatz „und so dasselbe aus dem Nichts durch Schöpfung und Regierung konstituiert" ist eine bloße christliche Verbrämung. Aber auch der Reversionsprozeß bleibt bei ihm wesentlich neuplatonisch-remanatistisch trotz den augustinisch-christlichen und aristotelischen Anknüpfungen, die seiner eigentümlichen Theorie vom tätigen und potentiellen Intellekt keineswegs fehlen. Dietrich identifiziert nämlich einerseits den „tätigen Intellekt" des Aristoteles[8*] mit der augustinischen „dunklen Tiefe des Gedächtnisses"[9] oder dem „Seelenversteck (abditum mentis)"[10*], und sieht ihn[11] als das „Höchste" an, das Gott in unsere Natur gepflanzt hat, als das „Gottförmige (deiforme)", durch das er die vernünftige Kreatur ausgezeichnet hat, so daß sie nach seinem Bilde (imago) gestaltet erscheint; er schreibt ihm als „Seelenversteck" die Gesamtheit der Wahrheit zu, indem ihm die „ewigen Regeln" und die „unwandelbare Wahrheit" gegenwärtig seien; er bezeichnet ihn als die „geheime Stätte", wo der Mensch vorfindet, was er an Wahrheit durch vernünftiges Denken bei sich selbst findet oder was er, von einem andern gut gefragt, antwortet. Aber anderseits fügt er zu diesem immer noch gut augustinischen Gedankengange doch die Einreihung des „tätigen Intellektes" in die neuplatonisch-arabische Intelligenzenreihe, bestimmt ihn[12] im Gegensatz zum „potentiellen Intellekt" als reinen Akt und inneres kausales Prinzip der Seelensubstanz, und findet endlich[13], er sei unmittelbar und stets der Gottheit zugekehrt „derart, daß seine Emanation aus Gott zugleich seine Konversion zu Gott bedeutet". Er hätte nur noch

Digitized by Google

den „tätigen Intellekt“ mit dem „ersten tätigen Intellekt“[14*] identifizieren müssen, und er wäre dahin gelangt, wo

2. Meister Eckehart

tatsächlich geendet hat. Denn Johannes Eckehart von Hohenheim (etwa 1260—1327)[15*] mag noch so sehr in seiner kürzlich wiederherausgegebenen lateinischen Rechtfertigungsschrift und sonst[16] in Abrede stellen, sein Satz: „es ist etwas in der Seele, das unerschaffen und unerschaffbar ist“[17] sei wirklich heterodox: Er hat doch gelehrt: „Es ist etwas in der Seele, das Gott also sippe [blutsverwandt] ist, daß es eins ist [mit ihm] und nicht [bloß] vereint“[18], indem es „aller Geschaffenheit fern und fremd ist“. Und was er damit meint, zeigen vollends die folgenden Stellen: „In der Seele ist eine Kraft, die berührt weder Zeit noch Fleisch, sie fließt aus dem Geiste und bleibt [doch] im Geiste und ist völlig geistig. In dieser Kraft ist Gott vollkommen grünend und blühend in all der Freude und Ehre, mit der er in sich selbst ist. Da ist so herzliche Freude und so unbegreiflich große Freude, daß niemand es voll aussagen kann. Denn der ewige Vater gebiert seinen ewigen Sohn in dieser Kraft ohne Unterlaß derart, daß diese Kraft den Sohn des Vaters mitgebiert und [zwar] sich selbst als eben diesen Sohn in der einigen Kraft des Vaters . . . denn Gott ist in dieser Kraft wie in der ewigen Zeitlosigkeit.“[19] Ja sogar: „Gott ist in der Seele mit seiner Natur, mit seinem Sein und mit seiner Gottheit, und ist doch nicht die Seele“[20], und endlich: „Insofern Gott Ein und einfaltig ist [weder Vater noch Sohn noch heiliger Geist, ein Was entnommen allem Dies und Das], so kommt er in das Eine, welches ich ein Bürglein (bürgelîn) in der Seele nenne, und anders kommt er nicht hinein, sondern nur so kommt er hinein und ist darin: Mit dem Teile ist die Seele Gott gleich und anders nicht!“[21*]

Nun läßt zwar der Meister solche Äußerungen aus den „ihm zugeschriebenen“[22*] deutschen Predigten nicht voll gelten, insofern er deren dogmenwidrigen Sinn als bloße Folge erbaulich zugespitzter „emphatischer“[23] Redeweise hinstellt und sich dabei auf die gleiche Gepflogenheit der Heiligen Schrift und der Kirchenlehrer beruft. Und er behauptet ferner[24], sie seien „falsch und irrig“ nur im Sinne seiner Ankläger, „wenn sie aber richtig und fromm verstanden werden, enthalten sie eine schöne und nützliche Glaubenswahrheit und Sittenbelehrung“. Aber sobald man die Art betrachtet, wie er die beanstandeten Sätze, ohne sie „hartnäckig zu verteidigen“, doch keineswegs gänzlich fallen läßt[25*], so gewinnt man doch den Eindruck: Die Verdammungsbulle, die 1329, nach seinem Tode, gegen 28 seiner Sätze erging, sei nicht im Unrecht, wenn es in ihr heißt: „Es ist [soweit sie nicht überhaupt zu verwerfen sind] höchstens mit vielen Erklärungen und Ergänzungen möglich, einen katholischen Sinn daraus zu bilden und zu erhalten“[26]. — „Irren kann ich, ein Häretiker sein kann ich nicht, denn das Erstere geht den Intellekt, das Letztere

Digitized by Google

den Willen an“[27], das müssen wir Eckehart natürlich zubilligen. Daß indessen die heterodox klingenden Aussprüche sich nicht nur in den deutschen, mehr populären, sondern auch in den lateinischen, gelehrt-scholastischen Werken Eckeharts einschließlich seiner lateinischen Predigten[28] finden[29*], ist ebenso sicher wie daß sich auch da Eckehart ihrer Bedenklichkeit bewußt ist: „Es muß aber bemerkt werden, daß einiges in den folgenden Sätzen, Fragestellungen und Erklärungen auf den ersten Anblick ungeheuerlich, zweifelhaft und falsch erscheinen wird, anders jedoch, wenn man sie verständnisvoll und aufmerksam durchstudiert“[30], sagt er im Prolog des Opus tripartitum; und auch da glaubt er, bei solcher Behandlung würden sich „vollauf (luculenter)“ Schrift- und kirchliche Autoritäten für die Orthodoxie jener Behauptungen beibringen lassen. Wir müssen also wohl annehmen, daß sich Eckehart auch bei der Deutung solcher Autoritäten im Sinne seiner Gedanken ebenso in gutem Glauben befunden hat wie etwa der Areiopagite[31*]. Aber eine *Vergottungsmystik* ganz eigener Art ist es darum doch, was er allenthalben vorträgt und was wir nunmehr in seinem systematischen, von Eckehart freilich nicht so dargebotenen Zusammenhange kennen lernen wollen.

„*Gott wird und entwird*[32] *im menschlichen Seelengrunde*“ — diese mystische Grundlehre Eckeharts müssen wir jetzt aus seiner Gottes-, Seelen- und Abgeschiedenheitslehre zu verstehen suchen, wobei wir übrigens, nur in anderer Anordnung, seinem eigenen Programme folgen:

„So oft ich predige, pflege ich zu sprechen von der Abgeschiedenheit und daß der Mensch ledig werden soll seiner selbst und aller Dinge. Fürs zweite aber, daß man wieder eingebildet werden soll in das einfältige Gut, das Gott ist. Fürs dritte, daß man gedenken soll der großen Edelkeit, die Gott in der Seele angelegt hat, daß der Mensch dadurch auf wunderbare Weise zu Gott komme. Zum vierten von der Lauterkeit göttlicher Natur, [obwohl:] was die Klarheit der göttlichen Natur sei, das ist [eigentlich] unaussprechlich.“[33]

Die *Gotteslehre* Eckeharts läßt sich in ihrem Verhältnis zum neuplatonisch-(r)emanatistischen Panentheismus[34*] einerseits, zur Kirchenlehre anderseits vielleicht am besten darstellen, wenn wir sie als *(r)emanatistischen Panentheotismus*[35*] fassen und den eckehartischen Satz „das Sein ist Gott (esse est deus)“[36*] sinngemäß mit „das wirksame Sein ist Gott“ wiedergeben. Denn während für den Neuplatonismus insbesondere in seiner areiopagitischen, Eckehart wohlbekannten Gestalt alles (pan) aus Gott (theós) aus- und in ihn zurückfließt und so in (en) ihm bleibt, unterscheidet Eckehart von Gott (deus = theós) scharf, „wie Himmel und Erde“[37], die *Gottheit* (deitas = theótes): Aus dieser geht für ihn erst Gott im trinitarischen Prozeß hervor und zugleich in sie zurück, „wird und entwird“ so und bleibt in (en) ihr. Da aber außerdem, wie wir noch sehen werden, Gott für Eckehart im ewigen Weltschöpfungsprozeß alles (pan) wird und alles wieder in Gott und zuletzt in die Gottheit entwird, so ist es tatsächlich ein (r)emanatistischer Panentheotismus, mit dem wir es hier zu tun haben.

Digitized by Google

Nun will ja Eckehart wiederum[38] den Unterschied zwischen Gottheit und Gott nicht als einen realen, sondern nur als einen gedachten hingestellt haben. Die Gottheit als der „einfältige Grund“[39], „die stille Wüste, in die nie ein Unterschied hineinlugte, weder Vater noch Sohn noch heiliger Geist“, die „einfältige Stille, die in sich selber unbeweglich ist“[40], die weder Wille noch Liebe noch Güte, überhaupt jenseits aller Kategorien, schlechthin überbegrifflich und in diesem Sinne das reine „Nichts“ ist[41*], — diese Gottheit würde also für ihn keineswegs tatsächlich die Einheit sein, „aus“ der die (trinitarische) Dreiheit hervorginge. Er würde damit völlig auf dem Boden des Augustinus und der orthodoxen Scholastik[42] stehen, die sagt: „Wesen (essentia) und Person[en] sind in Gott unterschieden [lediglich] der Auffassung nach (secundum intelligentiae rationem), und insoweit kann etwas von dem einen behauptet werden, was von dem andern geleugnet wird; und steht folgerichtig das eine als Subjekt in einem Satze da, so steht damit nicht zugleich das andre als solches da“[43]. Eckehart würde also auch mit dem Folgenden noch keinen realen Unterschied zwischen Gottheit und Gott setzen: „Gott wird alle Kreaturen. Indem Gott sich ausspricht, wird Gott. Als ich noch stand in dem Grunde, in dem Boden, in dem Strom und Quell der Gottheit, da fragte mich niemand, wohin ich wollte und was ich täte, da gab es niemand, der mich fragen konnte. Erst als ich ausfloß, sprachen alle Kreaturen Gott aus. Fragte man mich: Bruder Eckehart, wann ginget ihr aus dem Hause?, so bin ich darin *gewesen*. Alle Kreaturen reden also von Gott. Und warum reden sie nicht von der Gottheit? Alles, was in der Gottheit ist, ist Eins, und davon läßt sich nicht reden. Gott wirkt, die Gottheit wirkt nicht, sie hat nichts zu wirken, in ihr ist kein Werk. Sie schaut auch nie nach einem Werke aus. Gott und Gottheit sind unterschieden als Wirken und Nichtwirken. Wenn ich wieder in Gott zurückkehre, habe ich keine äußeren Vorstellungen mehr, und so ist mein Durchbruch dazu viel edler als mein Ausfluß. Ich allein bringe da alle Kreaturen aus ihrer Übersinnlichkeit (vernunft) in meine eigene, daß sie in mir das Eine werden. Komme ich so in den Grund, in den Boden, in den Strom und Quell der Gottheit, so fragt mich niemand, woher ich komme und wo ich gewesen sei. Da vermißte mich niemand: ich entward.“[44] Aber sollte damit wirklich gemeint sein, die Rückkehr der „verirrten“[45] Kreatur fange auf dem Wege von Gott zur Gottheit plötzlich an der Realität zu entbehren, weil zwischen dem wirkenden Gott und der nichtwirkenden Gottheit kein realer Unterschied sei — eine Annahme, die doch die ethische Forderung Eckeharts geradezu vernichten würde, man solle „Gott nachfolgen in [absolute] Besitz- und Heimatlosigkeit“[46], in jene „stille Wüste“?

Wir müssen also wohl daran festhalten, in Eckeharts Worten sei ein realer Unterschied zwischen Gottheit und (dreieinigem) Gott gemeint. Und wir wüßten auch nicht, wie man die folgende Hauptstelle aus den

Digitized by Google

lateinischen Schriften Eckeharts anders deuten sollte: „Wir haben also einerseits ein nicht gezeugtes und auch nicht zeugendes, anderseits ein nicht gezeugtes aber zeugendes Seiendes oder Sein als Ursprung ohne Ursprung (habemus igitur ens sive esse non genitum nec gignens, unum vero non genitum sed gignens, utpote principium sine principio)“[47], vorausgesetzt, daß man die kaum aus Eckehart zu widerlegende Erläuterung hinzunimmt: „Nicht gezeugtes aber zeugendes Sein“ ist Gott Vater in seiner Beziehung (relatio) zum Sohn, „nicht gezeugtes und auch nicht zeugendes Sein“ die Gottheit, für die eine solche Beziehung ebensowenig in Betracht kommt wie irgend eine andere Beziehung außer der, Ursprung des Vaters zu sein. Daß dies Ursprungsein aber nicht zeugendes Sein ist, versteht sich daraus, daß eine Person wie der Vater nur durch eine andere Person gezeugt sein könnte, die Gottheit jedoch unpersönliches Sein ist, und es ist darum klar: Das Sein des Vaters erfolgt durch „substantialen Ausgang (processio)“[48], indem die Gottheit, an sich absolut, sich zu Gott(-Vater) relativiert und der so „werdende“ Vater die Substanz der Gottheit als seine Substanz aufnimmt (recipit). „Ursprung ohne Ursprung“ hat also für Gottheit und Gott(-Vater) einen verschiedenen Sinn, insofern bloß die erstere absolut ohne Ursprung, letzterer dagegen nur relativ, als ungezeugter, ohne Ursprung ist; im übrigen aber, was die Zeugung des Sohnes durch den Vater sowie die „Hauchung (spiratio)“ des heiligen Geistes durch Vater und Sohn betrifft, stimmt Eckehart bezüglich des „trinitarischen Prozesses“ durchaus mit der Kirchenlehre[49*] überein.

Kann somit an der Anbahnung des eckehartischen Panentheotismus durch seine Gotteslehre kaum mehr ein Zweifel sein, so wird dieser im Zusammenhang mit dem Bisherigen vollends unzweifelhaft durch Eckeharts Lehre: „Das Wesen (essentia) oder Sein (esse) strömt (redundat) vermöge seiner Eigentümlichkeit Eines und Väterlichkeit (paternitas) zu sein [also mit physischer Notwendigkeit[50*]] zeugend, hauchend, schöpfend in alles Seiende (omne ens), das geschaffene wie das ungeschaffene, über“[51] in einem ewigen, überzeitlichen Akte, der demnach zugleich Gottwerdungs-, Sohnzeugungs-, Geisthauchungs- und *Weltschöpfungs*akt ist: „Zugleich und auf einmal (simul et semel) hat Gott, indem er ward (fuit), indem er den Sohn als ihm gleichewigen (coaeternum) und ihm in allem gleichen Gott zeugte, auch die Welt geschaffen“[52], denn „der Anfang (principium), in dem Gott Himmel und Erde schuf, ist das einfache Nun der Ewigkeit (nunc aeternitatis), jenes Nun im strengsten Sinne (penitus), in dem Gott von Ewigkeit (ab aeterno) ist, in dem auch ewig ist, war und sein wird der Ausfluß (emanatio) der göttlichen Personen“.

In diesem „einfachen Nun der Ewigkeit“ also, das, selber ewige reine Gegenwart, doch alle Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft von vornherein in sich schließt, schafft Gott zugleich mit der Erzeugung der im Sohne lebendigen Ideenwelt und nach deren Vorbild die also ebenfalls mit ihm gleichewige kreatürliche Welt oder Welt i. e. S.“, „nicht in der

Digitized by Google

Zeit, sondern mit der Zeit (cum tempore)[53*]; d. h.: erst dadurch beginnt der Zeitlauf der Welt mit der stetigen Aufeinanderfolge von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als Charakteristikum des Weltdaseins. Aber nicht bloß die Zeitform dieser Welt stammt von Gott: „*Alles* Sein hat Gott zugleich (simul) voraus und schließt es ein (praehabet et includit)"[54*]. Auch von den Kreaturen selbst, ihrer Materie wie ihrer Wesensform muß dies gelten[55]. Und in der Tat: „Der Vater bringt, indem er das Wort (Verbum) spricht, auch die Kreaturen hervor"[56]; „Gott als Sein (esse) wirkt (agit) im Sein und zum Sein; . . das Sein aber ist der Anfang (initium), das Erste und der Ursprung (principium) von allem (omnium); . . er hat alles im Anfang (principium) weil in sich selbst als dem Ursprung (principium) geschaffen; und er hat es wieder in sich selbst als dem Ursprung geschaffen, weil er das Vergangene und Vorherige [auch] heute [noch] gleichsam wie im Anfange und zuerst schafft, was beides den andern Künstlern abgeht, da diese nicht in sich selbst wirken und ihr Werk verlassen, weil sie zu wirken aufhören; . . was im Ursprung ist und wessen Ende (finis) der Ursprung ist, das entsteht (oritur) immer, wird immer geboren (nascitur), ist immer geboren (natum est)"[57]; — und da dies auf alles zutrifft, so ist eben auch alles in Gott, wird und entwird mit ihm, und darin, nur darin besteht das *Sein der Kreatur*.

Abgesehen davon ist sie „nichts (nihil), das reine Nichts, nicht etwa nur etwas Unbedeutendes oder ein Irgendetwas, sondern [tatsächlich] das reine Nichts"[58], bloße Möglichkeit des Seins. Es geht ihr das Sein ab, das auch Gottes Sein ist, das *wirksame* Sein, das erst im Schöpfungsakt auf sie übergeht: Kraft ihres Wesens (essentia) allein, das bei ihr nicht wie bei Gott mit dem wirksamen Sein, der Existenz, identisch ist[59*], vermag sie nicht zu wirken; der Mensch z. B. „ist" Mensch dann nur als allgemeinbegriffliches Abbild der Idee „Mensch", nicht als einzelner, konkreter „wirklicher" Mensch; es ist nur, „als ob" er es wäre, während natürlich der Satz „der Mensch ist Mensch (d. h. sinnenbegabtes Vernunftwesen)" als Begriffsbestimmung seine volle, nicht bloß als-ob-Geltung bewahrt; in diesem und nur in diesem Sinne ist es wahr, daß die Welt „aus nichts (ex nihilo)" geschaffen sei, indem zu ihr als im „Wort (Verbum)" vorgebildetem Begriff „Welt" das ursprünglich nur in Gott lebendige wirksame Sein als dann wirksames Welt-Sein hinzukommt.

Da aber somit dieses Sein *mit dem wirksamen Sein Gottes identisch* ist — der Ausdruck „die Schöpfung ist die Übertragung (collatio) des Seins auf die [ohnedies nur als Ideen vorbildlich im „Wort" bestehenden] Dinge"[60] ist bei Eckehart buchstäblich zu nehmen[61*], und der einzige Unterschied zwischen Gott und der Kreatur besteht darin, daß das Nichts der letzteren das Sein Gottes nicht auch seinerseits innerlich affiziert[62] —, so folgt weiter: Gott gebiert sich, d. h. seinen Sohn, bei der Schöpfung in alle Dinge; „er verhält sich als Sein zur Kreatur wie der Akt zur Potenz, die Form zur Materie, die Einheit zur Zahl; die Kreatur und

Digitized by Google

Gott bilden ein Konstitutum"[63*]; er ist die „Seele der Welt (anima mundi)"[64]; „nun sind alle Dinge [insofern ihr Sein Gottes Sein ist] gleich in Gott und Gott selber"[65*]; und endlich insbesondere: „Der Vater gebiert seinen Sohn in der Seele in derselben Weise wie er ihn in der Ewigkeit gebiert, und nicht anders"[66], sowie: „Der innere Mensch ist in keiner Weise in Zeit oder Ort, sondern durchaus nur (prorsus) in der Ewigkeit; dort wird Gott geboren, dort wird er gehört, dort ist er, dort spricht Gott und er allein"[67]; womit wir wiederum bei der mystischen Grundlehre Eckeharts vom Werden und Entwerden Gottes in der (menschlichen) Seele angelangt sind, die jetzt bloß in anderer Formulierung als die Lehre von der *Gottesgeburt in der (menschlichen) Seele* dasteht.

Nur müssen wir, um diese Lehre vollends zu verdeutlichen, einerseits den eckehartischen Begriff vom *Seelengrund* hinzunehmen, und anderseits, daß es sich dabei nach Eckehart keineswegs um die Gottesgeburt in der Seele schlechthin, sondern vor allem um die in der Seele des „Gerechten i. e. S." handelt[68].

Fürs Erste wissen wir ja schon: „Es ist etwas in der Seele, das unerschaffen und unerschaffbar ist, usw."[69*] Mag Eckehart dies nun aber „Seelengrund (grunt der sêle)"[70] oder „Gemüt, Synteresis, Fünklein, Gansterlein, Hütte oder Licht des Geistes, Kleiderhaus Gottes, Herz der Seele, Burg in der Seele, Haupt der Seele"[71*] nennen: Immer ist es ihm nicht eine „Kraft" i. e. S. der Seele, sondern als ebenso wie die Gottheit „Unaussprechliches"[72], mit keinem dieser Namen völlig Bezeichnetes, der „Koinzidenzpunkt aller seelischen Kräfte und damit auch der indifferente Quell von Erkenntnis und Liebe zugleich"[73*], das „einfaltig Eine (simplex unum)"[74], die Gottheit selbst.

Erkenntnis und Liebe also, oder, wie man auch sagen kann, „Vernunft und Wille"[75] wurzeln gleicherweise in diesem Grunde der Seele, der Gottheit selbst. Aber Eckehart legt auch seinen Satz: „keine vernünftige (rationalis) Seele ist ohne Gott, der göttliche Same ist in uns"[76*] unter Berufung auf Johannes aus: „Jeder, der aus Gott geboren ist, tut nicht Sünde, denn sein (d. h. Gottes) Same bleibt in ihm [und er kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist]"[77*]. Er schränkt demnach mit seinem biblischen Gewährsmann die *Gottesgeburt* im Menschen auf die *im Gerechten* ein[78], und dadurch erst wird wenigstens von ihm aus plausibel, was er zufolge der Verdammungsbulle weiterhin gelehrt haben soll: „Alles, was die heilige Schrift über Christus aussagt, das bewahrheitet sich auch an jedem guten und gotteinigen (divinus) Menschen"[79], und: „Alles, was Gott Vater seinem eingeborenen Sohne in der menschlichen Natur gegeben hat, das alles hat er auch mir gegeben; davon nehme ich nichts aus, weder die Wesenseinheit noch die Vollkommenheit, sondern alles hat er gleicherweise mir gegeben wie ihm"[80]. „Zwischen dem eingeborenen Sohne und der Seele ist [dann in der Tat] kein Unterschied [mehr]"[81], und man begreift: „Der Mensch soll so leben, daß er eins sei mit dem eingeborenen Sohne und daß er der eingeborene Sohn sei"[82*].

Digitized by Google

Es fragt sich aber nun natürlich, wie dies mit der Lehre Eckeharts von der *ewigen* Geburt Gottes in der menschlichen Seele zusammengeht. In dieser Hinsicht sind namentlich zwei weitere Lehrpunkte des Meisters von Bedeutung. Einmal sagt er: „Sankt Augustinus spricht, daß Gott allzeit geboren werde ohne Unterlaß in der Seele, er wird aber nicht *uns* geboren, denn er ist uns nicht offenbar, er ist bedeckt. Alle die Weile, daß Gott bedeckt ist in der Seele mit irgendetwas, so wird er uns nicht geboren, und des seid gewiß, daß Gott in keiner Seele geboren werde als in der Seele, die alle Kreatur unter ihren Füßen hat, wo nichts anderes [mehr] darin ist, da gebiert sich Gott selbst, nicht seinesgleichen, sondern sich selbst als Gott und für Gott“[88]. Sodann: „[Schöpfungs-]Gnade zerstört nicht die Natur, sondern vollendet sie. Zerstörte Gott die Natur schon im Beginne, so geschähe ihr Gewalt und Unrecht. Das tut er nicht. Der Mensch hat einen freien Willen, mit dem er wählen kann Gutes und Böses (Übles) . . . der Mensch soll frei sein und ein Herr aller seiner Werke, unzerstört und unbezwungen“[84]. Nimmt man aber dies, die Unterscheidung der unbewußten und der „uns“ bewußten Gottesgeburt sowie die Freiwilligkeitslehre, zusammen, so ergibt sich: Die Gottesgeburt i. e. S. ist für Eckehart allerdings die im „Gerechten i. e. S.“, d. h. in dem, der bereits durchweg recht tut, und diese *bewußte Gottesgeburt*, die in jedem eintritt, sowie er sich bewußt wird, „kein Leid mehr zu empfinden, um kein Ding“[85], ist *das ethische Ziel*. Aber auch schon im noch nicht „Gerechten i. e. S.“, ja sogar im zeitlebens schlechthin „nicht gerecht“ Bleibenden ist doch die Synteresis als „unbewußte ewige Gottesgeburt“ wirksam, als Richtschnur zum Guten, der denn der „Gerechte i. w. S.“ auch mit seinem *freien Willen zum Guten* folgt und so seinerseits den ersten Schritt zum *Entwerden in die Gottheit* tut.

Und nun geht für den bereits so „Gerechten“ freilich fortan alles seinen geregelten, durch das Prinzip der *Abgeschiedenheit* geregelten Gang. Der *„Durchbruch zum edlen Menschen“*[86], der zugleich der „Gerechte i. e. S.“ ist, kann ihm nicht fehlen, wofern er nur immer wieder in die Bahn des Guten freiwillig einlenkt. „In rechter Verfassung (recte dispositus)“ zu sein ist alles. Dazu haben schließlich selbst die begangenen Sünden gedient, und je schwerer sie waren, desto mehr:

„Wenn ein Mensch tausend Todsünden begangen hätte“, heißt es darum, „und es wäre ein solcher Mensch in rechter Verfassung, so dürfte er nicht wünschen, sie nicht begangen zu haben“[87]; „wer einen mit einer Lästerung lästert, lobt Gott gerade durch die Sünde der Lästerung“[88*], und je mehr er lästert und je schwerer er sündigt, um so mehr lobt er Gott“[89*]; ja sogar: „wer Gott selbst lästert, lobt Gott“[90]; denn: „in allen Hervorbringungen, auch im Übel, im Übel der Strafe wie in dem der Schuld, offenbart sich und leuchtet gleichermaßen hervor die Herrlichkeit Gottes“[91*]:

Es kommt nur darauf an, diesen Abirrungen, die Gott am Ende aber doch haßt, wenngleich vergibt und nicht bestraft[92*], dauernd zu entgehen, und dies geschieht eben gemäß dem Prinzip der Abgeschiedenheit.

Der Mensch muß *sich* (darauf läuft es hinaus) *radikal scheiden von dem*

Digitized by Google

Bösen, das ja „nichts ist als Beraubung oder Abfall (casus) vom Sein (esse), Mangel, Abwesenheit oder Nichthaben (carentia) des Seins“[93], das als Nichtseiendes nicht von Gott ist, in dem Gott nicht ist, weil darin kein Sein ist“[94], das „Gott als [ihm] Fremdes, Unähnliches haßt“[95], das von ihm aus das Nichtseinsollende ist, das er infolgedessen auch nicht schafft, ihm nicht sich d. h. das wirksame Sein verleiht. Von *allem* Bösen oder Übel (was beides in dem lateinischen „malum“ liegt) muß er sich scheiden. Dies bedeutet aber nichts Geringeres als „von *aller Kreatur*“[96], sofern sie nicht wirksames Sein ist. Es bedeutet vor allem auch die Loslösung des Menschen *von sich*, nämlich von jenem Teile der Seele, der nicht Seelengrund ist: Der „innere Mensch“[97*] muß sich scheiden von dem „äußeren Menschen“[98]: nicht nur vom Leib, sondern auch von dem, was der Seele aus dem Verkehr mit ihm „anhaftend ist“, von den Sinneswahrnehmungen, Erinnerungsvorstellungen, Phantasie- und Gedankengebilden, Gefühlen und Willensregungen, kurz von allem, was von Seelischem an jenes Leibliche anknüpft. All dies, worin kein wirksames Sein ist, was, um seiner selbst willen genommen, „die Aufmerksamkeit der Seele [nur] zu äußeren [Schein-]Werken zerfließen macht“[99*], muß der Mensch „lassen“, abtun; Dasein, Wandel und Unrast des kreatürlichen Scheinlebens müssen weichen; alles Zeitliche muß abfallen; alles „Bedeckende“, bloß Bildhafte in der Seele muß schwinden; *der kreatürliche „Eigenwille“* zumal, der sich als „eigene Behaltung“[1] sündhaft dem göttlichen Willen widersetzt, *muß schweigen*; all dies muß geschehen, *damit Raum werde für* das „innere“, ruhevolle, wahrhaft lebendige, ewige Werk der bewußten Gottesgeburt in der Seele, damit, „wenn alle Welt abfällt von der Seele, es Abend wird und die Seele in eine Ruhe kommt“[2], in *die Ruhe der Gottheit*.

Aber ist dies nun nicht eine vollkommen quietistische Lehre? Wir brauchen nur éine Stelle anzuführen, um zu sehen, wie unberechtigt eine solche Auffassung wäre: „Gott hat seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt. Das dürft ihr nun nicht von der äußeren Welt verstehen, in der er mit uns aß und trank; ihr müßt es von der inneren Welt verstehen. So wahrhaftig der Vater mit seiner einheitlichen Natur natürlicherweise den Sohn gebiert, so wahrhaftig gebiert er ihn in des Geistes Innigstes, und das ist eben die innere Welt. Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund, hier lebe ich aus meinem Eigenen wie Gott aus seinem Eigenen lebt. Wer je in diesen Grund auch nur einen Augenblick hineinlugte, dem sind tausend Mark roten geschlagenen Goldes wie ein falscher Heller. Aus diesem innersten Grunde sollst du alle deine Werke wirken ohne ein Warum (sunder warumbe). Wahrhaftig, ich sage es: Solange du deine Werke um des Himmelreiches, um Gottes, um deiner eigenen Seligkeit willen, also irgendwie um eines von außen Zugeteilten willen wirkest, solange bist du wirklich nicht auf dem rechten Wege. Man mag dich wohl so dulden, aber das Beste ist es nicht. Denn wahrhaftig, wenn du wähnst, Gott mehr zu bekommen in

Digitized by Google

Innerlichkeit, Andacht, süßer Verzücktheit oder in irgend einer besonderen Hingebung, als am Herde oder im Stalle, so machst du es nicht anders als ob du Gott nähmest, wändest ihm einen Mantel ums Haupt und stecktest ihn unter eine Bank. Denn wer Gott unter irgend einer Form sucht, der nimmt die Form und verliert Gott, der unter der Form verborgen ist. Wer aber Gott ohne jede Form sucht, der nimmt ihn wie er in sich selbst ist, und ein solcher Mensch lebt mit dem Sohne, ja er ist selbst das Leben. Wer das Leben tausend Jahre lang fragte: warum lebst du? — könnte es antworten, es spräche nicht anders als: ich lebe, damit ich lebe! Das kommt daher, weil Leben aus seinem eigenen Grunde lebt und aus seinem Eigenen quillt: darum lebt es ohne Warum, nur sich selbst lebend. Ebenso: fragte man einen wahrhaften Menschen, der aus seinem eigenen Grunde wirkt: warum wirkest du deine Werke?, so würde er, wenn er recht antwortete, nicht anders sprechen als: Ich wirke, damit ich wirke."[3]

Eckehart redet also keineswegs einem tatenlosen Sichhingeben an Gott das Wort. „Wäre der Mensch in einer Verzückung wie Sankt Paulus und wüßte einen siechen Menschen, der eines Süppleins von ihm bedürfte, ich erachtete es für viel besser, du ließest aus Liebe (minne) von der Verzückung und dientest dem Bedürftigen in größerer (merer) Liebe".[4*] Aber auch das trifft noch nicht den letzten Sinn seiner ethischen Lehre. „Nicht als ob man seinem Innern entfliehen oder entfallen oder absagen sollte, sondern gerade in ihm und mit ihm und aus ihm soll man wirken lernen, so zwar, daß man seine Einsamkeit ausbrechen lasse in die Werktätigkeit und die Werktätigkeit hineinziehe in die Einsamkeit und daß man sich so gewöhne, frei (ledeclich) zu wirken"[5]. Nur „daß das äußere Werk das innere nicht zerstreue"[6], das ist die Hauptsache, und dazu muß allerdings *die Abgeschiedenheit den Vortritt vor der Werktätigkeit haben*, die völlige Abgeschiedenheit bis zum Entwerden in die Gottheit, in den Seelengrund.

Erst aus dieser „stillen Wüste"[7*], aus dieser völligen „Armut des Geistes", aus dieser vollkommenen Freiheit selbst von Gott heraus kann dann jenes *absolute Wirken ohne jedes Warum* erfolgen, das das Gepräge des *gottmenschlichen Wirkens* an sich trägt[8]: frei von jedem von außenher gesetzten Zweck, in reiner Selbstzwecklichkeit, in unwillkürlicher d. h.[9] gar nicht vom Schwanken zwischen Recht und Unrecht berührter Gerechtigkeit zufolge der unmittelbaren Erkenntnis der Wahrheit[10]. In seiner „rechten Einfalt"[11] unfähig, „jemand zu betrüben oder zu betrügen noch von jemand betrogen zu werden" ist ein Mensch, der es dahin gebracht hat, und man mag es wohl glauben, daß „Eckehart sprach: Es sind Leute auf Erden, die unsern Herrn gebären geistlich, wie ihn seine Mutter gebar leiblich. Man fragte ihn, wer diese Leute wären. Da sprach er: sie sind ledig der Dinge und schauen den Spiegel der Wahrheit und sind unwissend [d. h. nachdem sie sich alles ‚äußeren' Wissens entschlagen[12*]]

Digitized by Google

dazugekommen; sie sind auf Erdreich, ihre Wohnung aber ist im Himmelreich und sie sind eingegründet in Ruhe. Sie gehen einher wie die kleinen Kinder."[13]

Es klingt ganz so, wie wenn Johannes sagt, die wahren Christen seien „in der Welt und doch nicht aus der Welt"[14], und wenn er sie das ewige Leben schon in dieser Zeitlichkeit haben läßt[15*]. Aber dies *ewige Leben des Gerechten* denkt sich Eckehart doch ganz anders als Johannes, der dabei immer den Abstand von dem ewigen *Leben Gottes* wahrt. Für Eckehart ist beides dasselbe, und er kann darum ebensowohl sagen „Gott gebiert seinen Sohn in mich [den Gerechten]" wie „ich [der Gerechte] gebäre den Sohn Gottes in mir [der Gottheit]". Es ist eben die *vollkommene ewige Vergottung des Gerechten*, die er lehrt: „Wir werden völlig umgebildet zu Gott und in ihn verwandelt; auf ähnliche Weise, wie im Sakrament das Brot verwandelt wird in den Leib Christi, so werde ich in ihn verwandelt, daß er mich hervorbringt als sein eigenes, einiges, nicht [etwa nur] ähnliches Wesen; beim lebendigen Gott, es ist wahr, daß hier kein Unterschied ist"[16*], und: „Was ist Leben? Gottes Wesen ist mein Leben; ist aber Gottes Wesen mein Leben, so muß das Sein Gottes auch das meine sein und Gottes Istigkeit meine Istigkeit"[17].

„Was da gesehen wird mit dem Auge, in dem ich Gott sehe, das ist dasselbe Auge, in dem mich Gott sieht: mein Auge und Gottes Auge das ist ein Auge und ein Sehen und ein Erkennen und ein Lieben (minnen)"[18*], — Erkenntnis und Liebe, Vernunft und Wille treten hier wieder[19*] als Prinzipien auch des ethischen Verhaltens hervor. Aber wir sehen nun auch vollends klar: Eckehart hat dabei durchaus nur die *göttliche Erkenntnis und Liebe* im Sinne, wie sie im innerseelischen trinitarischen Prozeß der Sohnzeugung und Geisthauchung hervortreten, und ebenso die *göttliche Vernunft* und den *göttlichen Willen*, wie sie sich als *innerseelische Funktionen des Gerechten* offenbaren. Mit ganz anderem Auge als der gewöhnliche, nicht abgeschiedene Mensch: mit göttlichem Auge sieht dieser die Welt, unter Absehen von dem Nichtigen der Kreatur, nur das Wesentliche, Wahre an ihr erfassend gemäß den in ihm lebendigen, schöpferischen Wesensbegriffen der im Sohne wirksamen Ideenwelt; mit gleicher Liebe des heiligen Geistes, die ja der gemeinsame Wille des Vaters und Sohnes ist[20], umfaßt er wie sich selbst so alle Kreatur sofern sie wirksames Sein ist[21], Stein und Fliege so gut wie seine Mitmenschen[22]. Denn „alles, was der göttlichen Natur eigen ist, das ist gänzlich auch dem Gerechten, göttlichen Menschen eigen: darum wirkt auch ein solcher Mensch alles was Gott wirkt, und er hat mit Gott zusammen Himmel und Erde erschaffen, und er ist Zeuger des ewigen Wortes, und Gott wüßte ohne diesen Menschen nicht was tun"[23*]; — Gott und die Welt werden in seinem Seelengrunde, indem göttliche Vernunft d. h. *volles Selbstbewußtsein* und *göttlicher Wille* d. h. im Nu wirksamer Seinsdrang ewig aus der Gottheit in ihm entströmen; *Werden und Entwerden Gottes* sind eins *in ihm* wie

Digitized by Google

überhaupt: Ist doch dieses wie auch die Sohnzeugung und Geisthauchung durchaus nur als ein „ewiges sich in sich Reflektieren“[24*], im letzten Grunde der Gottheit, zu verstehen.

„Ewiger Ausgang aus der Gottheit als dem Urquell alles wirksamen Seins und doch ewiges Bleiben in ihr eben als dies wirksame Sein, *lebendige Einheit höchsten Wirkens und höchster Ruhe*“, so läßt sich also vielleicht am besten das panentheotistische Prinzip der eckehartischen Ethik umschreiben. „So erst, als Menschen, die an der Welt wirken, während sie im Innersten doch unerschütterlich, zeitlos, von Gott ‚geformt‘, ihm ‚eingewest‘ in der Tiefe des Ewigen gründen, vollbringen wir, vollbringt Gott durch uns im Zeitlichen das Ewige“[25], — auch diese Umschreibung dürfen wir aber anerkennen, indem wir nur noch hinzunehmen: „Der kontemplative Charakter des antiken Vorbildes ist in Eckeharts Mystik durch die Postulate des animal sociale überwunden, der intellektuelle Grundzug seiner Religion besinnt sich auf die Gefahr eines bloß ‚gedachten Gottes‘[26] und weist dem *Willen*, der nicht minder als der Intellekt zur Realisierung Gottes, des Wesenhaften hinter Zeit und Raum, berufen ist, die ganze Welt als gotthaften Stoff zur unablässigen Gewinnung der ewigen ‚Form‘ der Dinge zu, über deren geschöpfliches Nichts hinweg es eben jenes ursachende Sein zu ergreifen gilt“[27], um durch dieses, *durch das wirksame Sein aus der Gottheit heraus die Welt ewig neu zu gestalten.* „Vermag doch der Wille [als göttliche Formkraft] alles, und liegen doch alle Tugenden in dem Willen, sofern er nur gerecht ist“[28].

Um so mehr aber muß natürlich immer noch daran festgehalten werden, daß auch beim Gerechten *das äußere Werk* für Eckehart durchaus *gegen das innere Werk zurücksteht.* Nicht nur gilt[29] wie böses so auch gutes Tunwollen und Getanhaben vor Gott das Gleiche: „Das äußere Werk kann uns nicht gut machen“[30]; „es ist nicht im eigentlichen Sinne gut oder göttlich, und Gott wirkt und gebiert es nicht eigentlich [da es in der Zeit liegt]“[31*]; „er gebietet es auch nicht eigentlich [da es verhindert werden kann]“[32*]. Sondern für den[33] durchaus antinomistisch gerichteten Meister gibt es überhaupt nur die *Selbstbestimmung durch das innere Werk*, dieses aber wieder ist[34] *die Gerechtigkeit* (justitia), *Gott selbst.* „Denn durch die Gerechtigkeit allein sind wir [wie Eckehart in seinem extremen Begriffsrealismus meint] Gerechte und handeln gerecht, wie auch der Philosoph [Aristoteles] sagt: die Tugend macht den, der sie hat, und macht sein Werk gut“.

Kann es nun von einem solchen Begriff der *Tugend* aus, wonach sie des Menschen *wirksames Sein* ist, noch eine *Entwicklung zur Sittlichkeit* und damit wiederum zur Tugend selbst geben? Es scheint nicht. Aber wir müssen uns erinnern, daß doch auch der Ungerechte in der Synteresis die Anlage zum Gerechten i. e. S. besitzt, daß zwischen ihm und diesem eigentlich Gerechten der Gerechte i. w. S. steht, und wir werden begreifen, wie Eckehart uns sogar ein ziemlich genaues Bild solcher Entwicklung

Digitized by Google

entwerfen kann: „Der erste Grad des inneren und neuen Menschen, sagt Sankt Augustinus, ist, daß der Mensch nach dem Beispiel guter und heiliger Leute lebt, aber noch [wie das gehen lernende Kind] sich an Stühlen und Wänden hält und sich mit der Milch labt. Der zweite Grad ist, daß er nicht nur die Außenseite auch guter Leute sieht, sondern daß er guter Lehre und Gottes Rat und göttlicher Weisheit nacheilt, der Menschheit den Rücken, Gott aber das Antlitz zukehrt, der Mutter von dem Schoße kriecht und den himmlischen Vater anlacht. Der dritte Grad ist, daß der Mensch mehr und mehr sich der Mutter entzieht und ihr Schoß ihm ferner und ferner wird und er der Sorge entflieht und abwirft die Furcht, als könnte er auch ohne allen Leuten Ärgernis zu geben, Übel und Unrecht tun: es würde ihn doch nicht danach gelüsten, denn er ist [schon] so mit Liebe an Gott gebunden, daß er ihm mit gutem Eifer vertraut, er werde ihn in Freude und Seligkeit und Wonne versetzen und einweisen, da ihm alles unlieb ist, was Gott ungleich und fremd und unangemessen ist. Der vierte Grad ist, daß er mehr und mehr zunimmt und eingewurzelt wird in der Liebe, in Gott, daß er allezeit bereit ist, alle Anfechtung und Prüfung und Ungemach, Leid und Leiden auf sich zu nehmen, willig und gern, begierig und fröhlich. Der fünfte Grad ist, daß der Mensch vollkommen von sich selbst in Frieden lebt, still ruhend im Reichtum und Gebrauch der obersten unaussprechlichen Weisheit. Der sechste Grad ist, daß der Mensch entbildet ist und überbildet von Gottes Ewigkeit und in die ganze Vollkommenheit gelangt ist und vergessen hat alle Vergänglichkeit und des zeitlichen Lebens und gezogen und übergefahren ist in ein göttliches Bild[35*], ein Kind Gottes geworden ist. Weiter und höher gibt es keinen Grad und da ist ewige Ruhe und Seligkeit. Denn das Ziel des inneren und neuen Menschen ist das ewige Leben“[36].

Doch ist dies selbstverständlich nur ein allgemeines Schema, das den Weg des einzelnen zu jenem Ziele völlig frei läßt: „Alle Leute sind mitnichten auf einen [einzigen] Weg zu Gott gerufen, sagt Sankt Paulus“[37]. „Eine ausgeführte Darstellung der Pflichten zu liefern, welche sich aus den einzelnen Gütern und Bedingungen des irdischen Lebens ergeben, ist Eckehart durch die Natur seiner Grundanschauung vom Sittlichen verhindert.“[38] Er, dem „ein Lebemeister besser ist als tausend Lesemeister“[39], gibt demgemäß auch nur mehr negative „Anweisungen zum seligen Leben“.

So will er, ganz im Einklang mit seinem die Sünde nicht in die Sinnlichkeit, sondern in den freien Willen verlegenden Sündenbegriff[40*], von äußerlichen, selbstauferlegten Entbehrungen und Martern weder als verdienstlichen Werken noch als Bußwerken etwas wissen. Sich d. h. seinen kreatürlichen Eigenwillen lassen ist das Erste, dann hat man alles übrige gelassen und bedarf keiner Werkheiligkeit, wie denn überhaupt ein Gegensatz des heiligen und profanen „Tuns“ nicht besteht. In seinem Gemüt

Digitized by Google

gänzlich Gott zugewandt sein[41], darauf kommt es an: „Du könntest in solcher Gesinnung auf einen Stein treten, und es wäre mehr ein göttliches Werk, als wenn du den Leib unseres Herrn nähmest und dächtest dabei mehr an dich, indem du minder abgeschieden wärest“[42]. Darum ist auch diese Gemütsbewahrung im Getümmel der Welt besser als Weltflucht: man kann und muß Gott hineintragen in die Welt, und wenn man dabei nicht beständig in immer gleicher Weise an Gott denkt, was ist daran Übles? An dem bloß gedachten Gott sich genügen lassen, darin besteht ja doch nicht die rechte innerliche Einsamkeit, sondern vielmehr darin, die Dinge von Gott und nur von Gott aus zu erfassen und zu bewältigen. Wer dies kann, der „hat Gott an jedem Orte und auf der Straße und bei allen Leuten sowohl wie in der Kirche oder in der Einöde oder in der Zelle“[43]; er tut im Grunde immer nur ein inneres Werk, und die Gefahr der Zersplitterung bleibt ihm ebenso fern wie die der Verzücktheit, die gar nicht eine besondere Heiligkeit bedeutet, sondern immer einen Rest von Sinnlichkeit an sich trägt[44], der sie echter Liebestätigkeit gegenüber als minderwertig erscheinen läßt[45*]. Äußere Absonderlichkeit in Kleidung, Nahrung, Worten und Taten wird sich dann als gleicherweise überflüssig zeigen wie ungerechtfertigte Scheu und Ängstlichkeit, überhaupt jedes Unmaß, das der inneren und äußeren Frieden gebenden Ordnung in allen Dingen widerspräche[46]; und in diesen Rahmen fügt sich, was Eckehart über Gottesdienst, Andacht, Gebet, Gebrauch der Sakramente denkt: „Alles das ist natürlich gut und unverwerflich, nur genüge man sich daran nicht, binde man sich nicht daran, hafte man nicht an der Formel. Die größten Gaben werden uns nur durch Gebet und Sakrament zuteil; aber das Gebet bedarf keiner bestimmten Formel; das ganze Leben soll ein ununterbrochenes Beten sein [in dem man aber „um nichts bittet“, vielmehr sich ganz in das ergibt, was einem Gott geben oder nehmen will[47]]; statt des äußeren Sakramentes dient ebensowohl die innere sakramentliche Stimmung des Geistes, ohne welche jene nichts bedeutet“[48]; kurzum: die äußere Gebärde der Frömmigkeit und die Richtung auf ein „ungewöhnliches Tun“[49] ist sehr viel weniger wert als „ein gewöhnliches christliches Leben“[50].

„Sich bestimmte Regeln über äußere Dinge vorzuschreiben soll man sich hüten“[51]; damit ist schließlich auch die Stellung Eckeharts zur Kirche und zur Nachfolge Christi ohneweiteres gegeben. Wie er keinen Heiligenkult will und die unbedingte Vorbildlichkeit des sittlichen Lebens Christus allein vorbehält sowie die Reliquienverehrung mit den Worten abweist: „Leute, was sucht ihr an dem toten Gebeine? warum sucht ihr nicht das lebendige Heil, das euch ewiges Leben geben kann? denn der Tote hat weder etwas zu geben noch zu nehmen“[52], — so ist ihm auch die Kirche zwar als Trägerin des Heiles und Inhaberin der Wahrheit ein Gegenstand aufrichtiger Verehrung, aber unbedingt läßt er sie als Heils- und Gnadenvermittlerin doch nicht gelten. Seine Lehre von dem „Etwas

Digitized by Google

in der Seele, das unerschaffen und unerschaffbar ist", nimmt er als höhere Wahrheit auch den „Pfaffen" gegenüber in Anspruch[53]; er tut das Gleiche bezüglich seiner Auffassung von dem Zwecke der Menschwerdung Christi, indem er sagt: „warum ist Gott Mensch geworden? auf daß ich als Gott geboren werde, derselbe wie er, darum ist Gott gestorben, daß ich sterbe aller Welt und allen geschaffenen Dingen"[54], und er schiebt damit die Erlöserfunktion Christi gegenüber seiner Vergottungsmystik in den Hintergrund; er greift die Buß- und Straflehre der Kirche hart an, indem er die Sünde selbst als von Gott verhängte schwerste Strafe ansieht und meint, darüber hinaus strafe Gott nicht[55*], u. dgl. mehr.

Die Hauptsache aber bleibt doch: Auch in Hinsicht auf die Nachfolge Christi geht Eckehart gemäß seiner Grundauffassung seinen eigenen Weg. Christus ist ihm nicht sowohl der aus der Jungfrau geborene Jesus als vielmehr der jedem Menschen eingeborene Logos, mit dem es alle kreatürliche Nichtigkeit zu überwinden gilt; indem man dies tut, folgt man Christus in rechter Weise nach, und nicht, indem man in Rührung bei der Betrachtung des Leidens Christi, in Aufregungen des Gefühls, in Lust und Schmerz zerschmilzt oder gar sklavisch seine Werke wie das vierzigtägige Fasten usw. äußerlich nachzuahmen sucht[56]. Christus hat beständig und in allen zeitlichen Augenblicken die Tugend erfüllt, nicht ohne Kampf, aber in unerschütterlicher Gotteshaltung gegenüber den Anfechtungen der kreatürlichen Welt; er „hat alle seine Werke aus dem Sein und in das Sein gewirkt, das allen Dingen das Sein gibt, in bloßer lediger Müßigkeit ohne alles Warum"[57*]; — dadurch steht Christus als unbedingtes sittliches Vorbild vor uns immerdar: nur dazu ist er als der erste Mensch in die Welt gekommen, der die in Adam verloren gegangene Einheit mit Gott vollständig wieder errungen hat, daß wir sie auch wieder erringen können durch seine Nachfolge. „Christus ist überall nicht der Art nach, sondern nur dem Grade nach von uns verschieden; von einem Eintreten Christi für uns ist nicht die Rede; vielmehr sollen wir durch sittliche Vollendung Christus selber werden, und ohne diese kann uns auch Christi Leiden und Tod nichts helfen"[58]. Vom ersten Aufgeben des kreatürlichen Eigenwillens geht diese Vollendung durch tatkräftige Gottesliebe (minne[59]) in tugendhafter „wohlgeübter Abgeschiedenheit"[60] zur vollen Sichselbstgehörigkeit, in der alle Kreatur als zum Sein des in einem solchen Menschen selbstbewußt lebendigen Gottes gehörig in liebevoller Erkenntnis erfaßt ist — Selbst- und Welt- und Gotteserkenntnis und -liebe in einem, aus dem Seelengrunde, der Gottheit, heraus —; und es ist kein Zweifel: Diese von Eckehart[61] wesentlich als diesseitig, nur im Jenseits mit der Seligkeit gekrönt gedachte Entwicklung ist möglich und der schrankenlose Optimismus Eckeharts, der selbst die Sünde als günstigen Faktor darein einzustellen weiß[62*], von ihm aus gerechtfertigt wieder zufolge seinem Panentheotismus, der ja in diesem Zusammenhange nichts anderes bedeutet als dies: „Alle Fremdheit und Ferne haßt Gott.

Digitized by Google

In Eines lockt und zieht Gott, Eins suchen alle Kreaturen, auch die niedrigsten Kreaturen suchen Eins. Auf daß dieses an sich erfahren die höchsten Kreaturen und hineingezogen werden über ihre Natur und überbildet das in sich selber Eine suchen, deshalb wohl spricht der Sohn Jesus Christus in der Gottheit: Vater, wo ich bin, da soll auch sein, wer mir dient, mir folgt und zu mir kommt"[63]; — Eckehart sagt es selbst, und wir fügen dieser klaren Zusammenfassung seiner theozentrisch-anthropozentrischen ethischen Lehre wohl am besten nichts mehr hinzu als dies: „In der tatsächlichen Vergottung des Menschen vollzieht sich die rückläufige Bewegung von der Kreatur zu Gott [und der Gottheit] hin. Es ist dies dadurch möglich, daß die Bestimmung der Schöpfung im Menschen gipfelt. Der Mensch umschließt in seiner Natur das ganze Reich der geschaffenen Welt. Er [dessen metaphysisch notwendige, vom innergöttlichen Leben ewig gemeinte und verwirklichte Idee durch Christus repräsentiert ist[64]] führt es durch seine Seele zur Verbindung mit Gott. In dem ohnehin mit ihm wesensgleichen Bestandteil der Seele, dem Grund oder ‚Funken' der Seele, liegt der Schauplatz dieser Verbindung"[65]; es kann nicht anders sein als: „Gott wird und entwird im menschlichen Seelengrunde", insbesondere ethisch-bewußt im Seelengrunde des vollkommenen Gerechten. —

Wer von der hohen Würde, die dem Meister Eckehart ohne Zweifel zukommt, nichts abbrechen will, der darf nicht nur auf den Inhalt seiner Lehre blicken; er muß auch seine Motive, seine Art zu lehren und die Wirkung seiner Lehrtätigkeit mit in Betracht ziehen. Es ist wahr: was Eckehart lehrt, schöpft er nahezu restlos aus Dionysios Areiopagites, dem Liber de causis (Proklos), Avicenna, Augustinus, Origenes, Johannes Damascenus, Gregor d. Gr., Bernhard, Thomas, nicht zuletzt natürlich der Heiligen Schrift. Er sucht das alles in seinen (r)emanatistischen Panentheotismus einzubauen, für den er freilich bei seinem steten Bestreben, orthodox zu bleiben, keine strenge Formel finden kann, was dem ihm von thomistischer Seite[66] gemachten Vorwurf der „Verschwommenheit und Unklarheit des Denkens" eine gewisse Berechtigung verleiht. Aber diese „Unklarheit", die ihn allerdings von seinen großen scholastischen Vorbildern scheidet, — sie hat doch, so sehr sie den Erfolg seiner lateinischen Schriften beeinträchtigen mochte[67], nicht gehindert, daß Eckeharts deutsche Predigten und Traktate, getragen von der „naiven Glut, mit der er, mehr Prophet als Denker, seinen All-Eins-Gedanken predigte"[68], nach zwei Seiten hin einen sehr bedeutenden Einfluß geübt haben. Und zwar zunächst sogar keineswegs im Sinne des „andächtigen Vaters Meister Eckehart", des Straßburger „Professors der heiligen Theologie" und späteren Lehrmeisters am Kölner Dominikaner-Ordensstudiums, der, obgleich von dem Gefühl seiner kühnen Neuerung nicht frei, doch zeitlebens geglaubt hat, seine Sendung treu im Rahmen der Kirche zu erfüllen. Wenn nämlich

Digitized by Google

3. die übrige Heterodoxie

auf diesem Gebiete sich zum Teil auf Eckehart beruft, so tut sie es in der Weise, daß sie eckehartische Sätze in ihren Gott und Welt identifizierenden populären Pantheismus hineinnimmt und die uns[69*] bereits bekannten ethischen Folgerungen daraus zieht. Daß[70] Eckehart und die ketzerischen „freien Geister" in Straßburg und Köln enge persönliche Beziehungen gehabt hätten, ist unbewiesen und höchst unwahrscheinlich. Unfraglich aber ist die pantheistisch-sektiererische Mystik durch die mit ihr ursprungsverwandte Eckehartische Spekulation reichlich befruchtet und beeinflußt worden; und wie weit dies geht, zeigt sich, wenn in Seuses „Büchlein der Wahrheit"[71] dort, wo der orthodoxe Mystiker auseinandersetzt, „auf welchen Punkten den Menschen gebricht, die falsche Freiheit führen", Eckehart von den bekämpften Häretikern als vornehmste Autorität ins Feld geführt wird. Kein Wunder, daß dann auch der quietistisch-schwärmerische Traktat „Schwester Kathrei", der ebenfalls aus dem Kreise des „namlos Wilden"[72] stammt, bis in unsere Tage als echtes Werk Eckeharts hat gelten können: Die Lehren der „Brüder und Schwestern des freien Geistes" reichten in der ersten Hälfte des 14. Jh. in Deutschland ungeheuer weit, namentlich innerhalb der geistlichen Kreise in den Frauenklöstern sowie bei den Beginen und Begarden; so zwar, daß dem Verfließen zwischen orthodoxer und heterodoxer Mystik schließlich auch da Tür und Tor geöffnet war, wo man am ehesten eine klare Scheidung der Geister durch den Einfluß der kirchlichen Oberen hätte erwarten sollen. Doch hat es an streitbaren, wiederum streng

β) die orthodoxe Richtung

der germanischen Mystik vertretenden Gegnern solcher Vermischung schon damals keineswegs gefehlt, und bezeichnenderweise sind es gerade wieder

1. Mystiker aus dem Kreise Eckeharts,

die hier vor allen auf den Plan treten. So zunächst

Johannes Tauler (etwa 1300—1361)[73*], der, wenn er nicht Eckeharts persönlicher Schüler gewesen sein sollte, doch weithin von ihm beeinflußt ist. „Man begeht heute dreierlei Geburt in der heiligen Christenheit, an der jeglicher Christenmensch so große Freude und Wonne nehmen sollte, daß er recht vor Wonne aus sich selbst spränge in Jubel und Liebe, in Dankbarkeit und innerlicher Freude, und welcher Mensch dies nicht in sich befindet, der mag sich fürchten. Nun ist die erste und oberste Geburt, daß der himmlische Vater seinen eingeborenen Sohn in göttlicher Wesenheit [aber] in persönlichem Unterschied gebiert. Die andere Geburt, die man heute begeht, ist das mütterliche Gebären, das in jungfräulicher Keuschheit und in rechter Lauterkeit geschah. Die dritte Geburt ist, daß Gott alle Tage und alle Stunden wahrlich geistlich geboren wird in einer guten Seele, mit Gnade und Liebe"[74], so predigt

Digitized by Google

Tauler an Weihnachten, und Eckehart würde von der Gottesgeburt in der (menschlichen) Seele nicht anders gesprochen haben. Auch was er z. B.[75] vom Wesen Gottes als der „göttlichen Finsternis", der „stillen Wüste", dem „namenlosen formlosen weiselosen Wesen" oder[76*] vom Seelengrund sagt, berührt sich vielfach mit dem Meister. Ja „man kann [überhaupt] kaum eine seiner Reden lesen, ohne auf Eckehartisches Gut zu stoßen"[77].

„Und doch kann man nicht sagen, daß das, was man bei Tauler liest, ein reiner Widerklang der Gedanken des älteren Theologen ist." „In der höchsten Weise, da ist der wesentliche Friede, von dem geschrieben steht: ‚Suche den Frieden, und du wirst ihn erreichen'. Dieser Friede folgt dem wesentlichen Kehr, der Friede, der alle Sinne übertrifft; wenn sich das Ungenannte, das Namenlose das in der Seele ist, in Gott zumal kehrt, so folgt und kehrt sich damit alles was Namen hat in dem Menschen, und in dem Kehr antwortet allezeit alles, was namenlos ist in Gott, das Ungenannte, und alles was in Gott Namen hat, das antwortet alles dem Kehr. In diesem sprach so Gott seinen wahren Frieden, und dann mag der Mensch wohl sprechen: ‚ich will hören, was der Herr in mir spricht', denn er sprach: ‚Friede [ziehe ein] in sein Volk und in die, welche zu ihrem Herzen gekehrt sind'. Dies sind die Menschen, die Sankt Dionysius gottförmige Menschen nennt. Diese Menschen und Leute mochte Sankt Paulus meinen, da er sprach: ‚Ihr sollt in der Liebe gegründet sein, daß ihr mit allen Heiligen begreifen möget, welches die Höhe, die Breite und die Tiefe und Länge Gottes sei'. Kinder, die Höhe und Tiefe, die sich in diesen Menschen entdecket, das kann keine Vernunft oder Sinn keines Menschen begreifen; es geht über alle Sinne in einen Abgrund. Dieses Gut wird den Menschen allein entdeckt, die da auswendig geläuterte Menschen sind und inwendig verklärte und innewohnende Menschen. Diesen Leuten denen ist Himmel und Erde und alle Kreaturen wie ein lauter Nichts, denn sie sind selber ein Himmel Gottes, denn Gott hat Rast in ihnen. „Gott hat diese Menschen so ganz in sich gezogen, daß der Mensch so gottfarben wird, daß alles was in ihm ist, von einer überwesentlichen Weise durchgossen und überformt wird, daß Gott dieses Menschen Werk wirket. Und dies heißt wohl ein gottförmiger Mensch, denn wer den Menschen recht sähe, der sähe ihn als Gott, aber nur von Gnaden, denn Gott lebt und weset und wirkt in ihm alle seine Werke und gebraucht seiner selbst in ihm; Gott hat ihrer Ehre."[78]

Die Stelle zeigt deutlich genug, wie Tauler im entscheidenden Momente von Eckehart abbiegt. Er trägt die uralte Lehre von der *Gottbesessenheit* vor. Er sagt geradezu: „Bist du besessen von Gott, so können dir dein Schifflein, dein Gemüt, alle Kreaturen nicht treiben noch entsetzen"[79]. Und nur insofern weicht er beispielsweise von Thomas ab: Dieser erklärt: „Daß die Seele zur Anschauung des höchsten Gegenstandes, nämlich des göttlichen Wesens, erhoben werde, während sie noch in diesem sterblichen

Digitized by Google

Leben weilt, ist unmöglich"[80]. Tauler dagegen findet: „Wenn einer jener Überformung völliglich folgte und ein in rechter Ordnung in seinen inwendigen Grund gekehrter Mensch wäre, so möchte es ihm wohl gelingen, daß ihm in diesem Leben ein Blick der obersten Überformung würde; wiewohl niemand in Gott kommen mag noch Gott erkennen, denn in dem ungeschaffenen Lichte, und das ist Gott selber."[81]

Das Wesen Gottes schon hienieden zu schauen, die *Gotteswesensschau* (visio essentiae Dei[82]), nicht aber die Vergottung im neuplatonischen oder gar Eckehartischen Sinne ist also das mystische Ziel Taulers. Damit stimmt[83] seine auf thomistischem Grunde erbaute Erkenntnistheorie, wonach der transzendente Gott als ein zweites Subjekt im Menschen hervortreten muß, um mittelst seines Wesens (per essentiam), nicht mehr bloß mittelst der Kreatur (per creaturam) geschaut d. h. erkannt zu werden. Und nur in einem Punkte weicht auch hier Tauler wieder von Thomas ab und nähert sich Eckehart: Das nach dem „natürlichen Licht" und dem „Gnadenlicht" sich einstellende „Licht der Herrlichkeit (lumen gloriae)", wodurch der Mensch in die „Klarheit Gottes" kommt[84*] und nun ganz „gottförmig (deiformis)" wird, ist ihm „ein ungeschaffenes[85*] Licht, ein göttlich Licht und Gott selber"[86]; Gottes Wesen kann nur in seinem eigenen Lichte geschaut werden. In dieser Hinsicht steht Tauler völlig auf augustinischem Boden; wie er denn auch mit seiner Lehre, daß „die Seele in ihrem allerinnersten, allerverborgensten tiefsten Grunde Gott wesentlich und wirklich und istiglich hat"[87], mehr nach Augustinus neigt als Thomas, der dort nur eine Abbildung der Trinität in Form der Auswirkung der obersten Seelenkräfte (Gedächtnis, Verständnis, Wille) zu erblicken meint[88].

Immer aber weiß er genau: „In dem Grunde hat dieser Grund alles das [nur] von Gnaden, was Gott von Natur hat"[89]. Und wenn auch, „sobald das ewige Wort in den Grund der Seele gesprochen wird, . . derselbige Grund eins wird mit dem Worte, so behält doch dabei der Grund seine Geschaffenheit in der Wesentlichkeit und auch in der Vereinigung"[90]: Von einer Identität des Seelengrundes mit der Gottheit kann keine Rede sein; ebensowenig von einer substantiellen Vereinigung der Seele mit Gott. Nur daß die innige *Liebesvereinigung mit Gott* dadurch natürlich keineswegs ausgeschaltet wird. Vielmehr, wie Thomas meint: „die Liebe ist der Erkenntnis Ziel, und wo diese aufhört, d. h. in der Sache, die durch eine andere erkannt wird, da erst kann die Liebe anfangen"[91], so ist auch für Tauler „die Liebe der Weg zu Gott: Ihrer höchsten Entfaltung antwortet Gott von selbst mit seinem Wesen (essentia), seiner Wortgeburt, seiner Gegenwart"[92]. Nun erst „wird [nämlich] der Geist also gelassen und demütig, daß wenn Gott ihn ganz zunichte machen wollte, und er zunichte werden könnte, er es gern aus Liebe zu dem Nichts würde, in das er versunken ist, denn er weiß nichts, er liebet nichts, er schmecket nichts als das Eine [— Gott, eben ‚das Nichts, von dem Sankt Dionysius spricht,

Digitized by Google

daß es keines der Dinge sei, die man nennen, verstehen oder begreifen möge'[93]"[94]. Und so kann es jetzt auch nicht mehr schwer werden, die Forderung zu erfüllen: „Wenn man das gewahr wird, daß der Herr da ist, so soll man ihm das Werk lediglich lassen und soll ihm feiern, und alle Kräfte sollen dann schweigen und ihm eine Stille machen, denn alsdann wären des Menschen Werke ein Hindernis und auch seine guten Gedanken: der Mensch soll dann nichts anderes tun als daß er Gott leide"[95]. Ein *Gotterleiden* wird also hier gefordert, zugleich aber dessen anscheinender Quietismus durch die *praktisch-aktivistische Forderung* aufgewogen: „Ihr sollt brüderliche Liebe unter einander haben, und eine demütige Unterworfenheit, einer dem andern in Liebe und in Güte, und nicht schweres Gehaben noch Fremdheit [walten lassen] gegen einander um irgend etwas das unter euch vorfallen mag. Ihr sollet euch an tugendlichen Werken unter einander in Liebe üben und liebreich wetteifern in dienstlichen Werken nicht nur für die Euren, sondern für jeglichen alten kranken Menschen, Bruder oder Schwester, und ihm das Werk und die Bürde fröhlich aus den Händen nehmen und sie ihm vortragen"[96]; womit sich dann die wieder an Eckehart[97*] gemahnende Ansicht wohl vereinigt: „Wäre ein Mensch in dem inneren Werke [der mystischen Versenkung in Gott] und gäbe ihm dann Gott, daß er das hochedle Ding ließe und einem Siechen dienen ginge, ihm vielleicht eine Suppe bereiten, das sollte der Mensch mit großem Frieden tun"[98]. Ja Tauler meint sogar: „Wenn ich solcher Menschen einer wäre und sollte es dann lassen und mich heraus kehren, um zu predigen oder desgleichen zu tun, so möchte es wohl geschehen, daß mir Gott gegenwärtiger wäre und mehr Gutes täte als vielleicht in gar großer Beschaulichkeit."

Diese Aufgabe tätigen Lebens, die auch das Spinnen und Schuhemachen als „Gnaden [erscheinen läßt] die der Geist Gottes wirkt"[99], wird aber als gutes Werk selbstverständlich nur von dem vollkommen erfüllt werden können, dessen (außer dem sinnlichen und vernünftigen) „dritter Mensch" vollkommen entwickelt ist. Oder, was dasselbe bedeutet: Der Seelengrund oder das Gemüt eines solchen Menschen darf nicht mehr von Kreaturen erfüllt, sondern muß von Gott besessen sein, indem[1] der „ungeschaffene Grund" (Gott) in den geschaffenen, als Abbild der göttlichen Dreieinigkeit anzusehenden Seelengrund, den Funken oder Boden oder Tolden (Wipfel) der Seele kommt. Denn „der Mensch ist, als ob er drei Menschen sei. Den äußeren Menschen soll man bezwingen, so fern man immer mag an Gelassenheit, und ihn einwärts ziehen in den andern Menschen, der inwendig ist. Das ist der vernünftige Mensch, nämlich daß der äußere Mensch nicht wirke noch auslaufe außer nach Anweisung des vernünftigen Menschen und nicht nach der Tierischheit. Denn sobald der andere, der vernünftige Mensch in rechter freier Gelassenheit und ohne Anmaßung steht, dann hält er sich in seinem lauteren Nichts und läßt Gott allein Herrn sein und unterwirft sich ihm. Dann wird der dritte Mensch all-

Digitized by Google

zumal aufgerichtet und bleibt ungehindert und mag sich kehren in seinen Ursprung und in seine Ungeschaffenheit, wo er ewiglich gewesen ist, und steht da ohne Bild und Form in rechter Ledigkeit; da gibt ihm Gott nach dem Reichtum seiner Ehre. So sehr wird er da begabt, daß von der Reichheit alle niedersten und mittelsten und obersten Kräfte begabt und gestärkt werden in empfindlicher und gebräuchlicher Weise. Dies ist es, was Gott nach dem Reichtum seiner Ehre gibt, und hier wird der Mensch gekräftigt mit Tugenden nach dem inwendigen Menschen [wie Sankt Paulus spricht]: Und gebe euch Christentum zu wohnen in eurem Herzen"[2]. Nach innen Gotterleiden, nach außen *Gotteswirken durch menschliche Kräfte*, Tauler zieht also auch hier wieder diese Summe. Und was einer gewinnt, der so „die Bilder schier fallen läßt und durchdringt mit flammender Liebe durch den mittelsten in den allerinwendigsten Menschen"[3], sagt er ebenso klar: Nicht nur, daß ihm dann „die ewige Wahrheit kommt, und sich selbst einblickt, und das Gemüt nach sich leidentlich in sich selbst zieht"[4], also daß er „ein Geist mit Gott wird"; — daraus, daß er sich mit Gott vereinigt hat, werden [auch] alle seine Werke geordnet"[5] als „tugendlich und göttlich".

Und schließlich: Was will es dagegen bedeuten, wenn „diese drei Etwas — daß er gern etwas hätte oder wüßte oder wollte — in dem natürlichen Menschen sterben müssen"[6], wenn „dies der Natur gar hart und bitter wird, bis sie hierin zugrunde erstirbt", und wenn „das nicht eines Tages zugeht noch in kurzer Zeit, sondern man dazu durchbrechen und sich daran gewöhnen muß mit emsiglichem Fleiß und Beharrlichkeit"! Wird es doch „zuletzt leicht und wonniglich"[7]! Und läßt es doch den Weg dazu in Bekämpfung sinnlicher Lebensfreude, Fasten, Wachen, Überwindung falscher Vernunft- und Liebesregungen in Gebet und Vorbereitung zum Sakramentsgenuß, Entsagung, „Entbildung", Demut, Gelassenheit, „Entwerden", ja innerer Vernichtung bis hin zum reinen Gotterleiden an der Hand des „Schwunges in die heiligen Wunden unseres Herrn"[8], — läßt es doch diesen ganzen Weg, den Tauler unter Abweisung alles Übermaßes in Askese aber mit allem Ernst des gehorsamen Sohnes seiner Kirche empfiehlt, im Rückblick nicht als etwas anderes erscheinen, als was man auch „von den Heiligen liest: Ein wenig und ein kleines sind sie gequält, und in vielen Dingen wird ihnen wohl sein"[9]! —

„Willst du schlafen, so lege dich auf das Kreuz und gedenke und begehre, daß der liebreiche Schoß [des Herrn] dein Bett sei und das süße Herz dein Ohrkissen und die minniglichen Arme deine Decke. Die zerdehnten Arme, die also weit ausgestreckt waren, die sollen deine Zuflucht sein in allen deinen inwendigen und auswendigen Nöten, so bist du mehr als wohl beschirmet. So du issest und trinkest, sollst du jeglichen Bissen in seinen Minnewunden taufen. Wenn unsere Schwestern ihre Psalmen singen, sollen sie einen jeglichen in seine besonderen Wunden legen, [immer] mit Unterschied. Also bilde ihn in dich, und dich in ihn."[10] Solche

Digitized by Google

Töne findet auch Tauler. Bei Heinrich Seuse (Suso, etwa 1295 bis 1366)[11*] „hat die mystische Versenkung in Christus, in den Verlauf und Sinn aller Geschehnisse des Lebens und Leidens des Herrn, die Idee der Nachfolge Christi ihre anschaulichste und gemütvollste Form angenommen“[12]. „Der süße Herr Sankt Bernhard“[13] hat hier aufs tiefste gewirkt. „Gesegnet seiest du unter allen Lehrern“, sagt Seuse von ihm. Und wenngleich außer „dem lieben Sankt Thomas, dem Lehrer“, der[14] in ihm seinen getreuen Gefolgsmann findet, sowie außer Bonaventura, Gregor d. Gr., Boëthius, Augustinus, Aristoteles auch der „lichte“ Dioysios[15] und der „hohe Meister“[16] Eckehart bei ihm als Kronzeugen erscheinen, so muß man doch sagen: Die Spekulation, die bei den letzteren im Vordergrunde steht, tritt bei Seuse zurück zugunsten einer christo- oder vielmehr *jesuzentrischen mystischen Frömmigkeit*, für die nichts charakteristischer ist als sein Ausspruch: „Ein gelassener Mensch muß entbildet werden von der Kreatur, gebildet werden mit Christo, und überbildet in der Gottheit“[17].

„Die wahre Vollkommenheit“ liegt also auch für ihn „an der Vereinigung der höchsten Kräfte der Seele in den Ursprung der Wesenheit in hohem Schauen, in inbrünstiger Minne und süßem Genusse des höchsten Gutes, [so daß dann der Mensch] von Gottes Geist in die göttliche Glorie des himmlischen Herrn überbildet wird von Klarheit zu Klarheit: von der Klarheit seiner zarten [mit Christo gebildeten] Menschheit zu der Klarheit seiner Gottheit“[18]. Aber der „edle Trank der süßen Lehre des heiligen Meisters Eckehart“[19] hat doch auf Seuse nicht so gewirkt, daß er auch dessen heterodoxe Begriffe unbesehen angenommen hätte. So treu und begeistert er ihm anhängt[20], von seinem Panentheotismus hält er sich ebenso fern wie von dem Pantheismus der „Brüder und Schwestern des freien Geistes“, die Eckehart als einen der Ihren hinzustellen suchten. Wo er — im „Büchlein der Wahrheit“ — den Meister dagegen in Schutz nimmt, faßt er doch niemals den Unterschied zwischen Gottheit und dreieinigem Gott als einen realen; er hält durchaus orthodox die Ordnung des Seins von der des Erkennens, das Geschiedensein und Verschiedensein der Geschöpfe von Gott auseinander, indem er[21] „Wesung“ und „Nehmung unserthalb“ unterscheidet und etwa sagt: „die natürliche Form des Steines gibt ihm, daß er sein eigenes Wesen hat, und dieses ist nicht Gottes Wesen, denn der Stein ist nicht Gott, noch ist Gott der Stein, obwohl er und alle Kreaturen von Gott sind, was sie sind“[22]; die Seele „bleibt [ihm] immer Kreatur“[23], mag gleich „ihr Wesen mit dem Wesen des Nichts [d. h. Gottes] vereinigt werden“; kurz[24], er verteidigt Eckeharts bedenkliche Sätze weder noch deutet er sie orthodox, sondern stellt ihnen einfach andere unbedenkliche Sätze Eckeharts entgegen oder „trägt das von Väterzeiten her Überlieferte und durch die Scholastik systematisch Bearbeitete mit großer Pietät vor und macht kaum einen Versuch, darüber hinauszukommen“[25].

Digitized by Google

„In einer Hinsicht ist Seuse jedoch durch und durch originell: in der Art, wie er die mystische Lehre vor allem auf sich selber angewandt und sich zu einem durchgeübten Geistesmann herangebildet hat." Dafür kommt namentlich sein „Leben" in Betracht, in dem er weder eine eigentliche Selbstbiographie noch Bekenntnisse geben wollte, sondern „überall mit bildgebender Weise sagen von einem anfangenden Leben und verborgentlich zu erkennen geben, in welcher Ordnung ein recht anfangender Mensch den äußeren und den inneren Menschen richten soll nach Gottes allerliebstem Willen. Und da gute Werke ohne allen Zweifel mehr unterweisen, und dem Menschen so recht sein Herz in die Höhe heben, mehr denn Worte allein, so sagt es für sich fort in gleichnisgebender Weise von mancherlei heiligen Werken, die in der Wahrheit also geschahen. Es sagt von einem zunehmenden Menschen, wie er mit Meiden und mit Leiden und Übung einen Durchbruch nehmen soll durch seine selbst unerstorbene Viehlichkeit hin zu großer löblicher Heiligkeit. Weil auch etliche Menschen sind, deren Sinn und Gemüt das Allernächste [d. h. Höchste] und Beste zu erlangen ringet, ihnen aber Unterschiedes gebricht, davon sie verirret und verwiesen werden, darum gibt es guten Unterschied wahrer und falscher Vernünftigkeit, und lehrt, wie man mit rechter Ordnung zu der bloßen Wahrheit eines seligen, vollkommenen Lebens kommen soll."[26]

„In der ungesuchtesten, schlichtesten Herzlichkeit erzählt [so] Seuse seine ganze innere Geschichte, den Ruf Gottes an seine Seele, die ersten mühevollen Kämpfe, seine Andachten, Gebete, Bußübungen, Versuchungen, sein Fortschreiten von Stufe zu Stufe, die äußere Seelenführung Gottes, die ganze herbe Schule des Leidens und der wachsenden Verdemütigung, die Nachahmung des Gekreuzigten in Ertragung von Unbilden aller Art, die vollständige Losschälung von sich selbst, um endlich bei jenem seligen Verkehr mit Gott anzulangen, den nur der heilige Geist lehren kann, und der sich nur ungenügend in Worten ausdrücken läßt."[27] Es ist ganz der übliche Läuterungs-, Erleuchtungs- und Vereinigungsweg, an dessen Ende nur scharf[28] die Stufe, auf welcher der Kontemplation noch ein reflektierendes Element innewohnt, von derjenigen unterschieden wird, auf welcher die Seele, ihrer selbst völlig entrafft [d. h. gänzlich ihrem Gegenstande zugewandt] in der höchsten Wahrheit ruht. Und auch das „Büchlein der ewigen Weisheit" entspricht dem, da es „eine allgemeine Lehre ist und sagt von Betrachtung unseres Herrn Marter und wie man soll innerlich leben und seliglich sterben, und desgleichen"[29]: alles zu dem Zwecke, „die göttliche Minne, die in dieser letzten Zeit in manchem Herzen zu erlöschen beginnt, in etlichen wieder zu entzünden"[30]. Denn:

„Ach, geminnter Herr, erlaube mir, laß mich sündigen Menschen ein einiges Wörtlein zu dir sprechen, wahrlich Herr, ich kann dessen nicht entbehren. O weh, geminntes Lieb, wenn du mich doch lieb hättest! Ach, Herr, hast du mich lieb? Waffen, wär ich doch dein Lieb! O weh, wähnet jemand auf Erdreich, daß mich der geminnte Herr lieb habe? Meine

Digitized by Google

Seele redet irre, o weh, mein Herz rührt sich in meinem Leibe, so ich Hoffnung habe, daß du mich lieb habest. So es mir in mein Gemüt kommt, ach, so werde ich so recht fröhlich gestaltet, daß man es an mir erkennen könnte, der darauf Acht hätte. Alles, das in mir ist, das zerfließet von rechten Freuden. Siehe, Herr, hätte ich Wunsches Gewalt, so wäre das das Allerhöchste und Begierlichste und Lustlichste, das mein Herz und meine Seele erdenken könnten, daß du mich sonderlich lieb hättest, ach, o weh, und daß du trauter Herr ein sonderliches minniglicheres Liebsehen auf mich hättest! Schauet alle Herzen, wäre das nicht ein Himmelreich? Herr, deine Augen sind ob der lichten Sonne Glanz; o weh, dein süßer göttlicher Mund, dem der kund wird! Deine lichtstrahlenden Wänglein göttlicher und menschlicher Natur, deine schöne Gestalt ob alles zeitlichen Wunsches Gewalt! Je blößlicher man dich von aller Materie scheidet, desto minniglicher schaut man dich in lauterer freudegebärender Wonne. Je grundloser man aller Leutseligkeit, aller Zierde, Schönheit nachdenken mag, desto überschwenglicher findet man es in dir, zartes Lieb. Lug, gibt es etwas Minnereiches, Wohlgefallendes an irgend einem minniglichen Menschen, das nicht in lauterer Weise tausendmal minniglicher in dir sei, geminntes Lieb? Nun schauet alle Herzen, sehet ihn recht an, luget, talis est dilectus meus, also minniglich gestaltet ist mein süßes Lieb, und er ist mein Herzenstraut! Das sei euch kund getan, ihr Töchter von Jerusalem! Waffen, zarter Gott, wie selig derjenige ist, dessen Lieb du bist, und darin ewiglich bestätigt ist!"[31] —

das sind die Klänge des Hohen Liedes in der Sprache des geistlichen Rittertums, als das Seuse sein ganzes Leben aufgefaßt hat, des Lehensdienstes im Solde einer himmlischen Herrin, der ewigen Weisheit. Und wenn diese bald die Gestalt der „zarten, geblümten, rosigen Magd, Gottes Mutter"[32], bald, wie hier, die Form Jesu annimmt, so ist er doch immer *der* „Minnesänger in Prosa und auf geistlichem Gebiet"[33] geblieben, dem auch

Jan van Ruysbroeck (1294—1381)"[34]*, der „Doctor ecstaticus" und „beste niederländische Prosaschriftsteller des Mittelalters"[35] diesen Rang nicht streitig machen kann. Stellen wie die folgende mögen einen solchen Wettstreit ja nahe legen:

„Ihr sollt das Beispiel der klugen Biene beherzigen und handeln wie sie: Sie wohnt in der Einheit inmitten der Versammlung ihrer Genossenschaft und fliegt aus (nicht im Sturme, sondern bei stillem ruhigem Wetter und Sonnenschein) zu allen Blumen, wo Süßigkeit zu finden ist. Sie rastet auf keiner Blume und hält sich nicht auf bei ihrer Schönheit und Süßigkeit, sondern zieht Honig und Wachs aus ihr, das heißt Süßigkeit und Leuchtstoff, und bringt es in die Einheit, die von sämtlichen Bienen gebildet wird, damit ihre Arbeit Frucht und großen Vorteil bringe. — Scheint Christus, die ewige Sonne, in das ihm geöffnete Herz, dann läßt er das Herz und die inneren Kräfte sprießen, blühen und wachsen durch Freuden und Süßigkeiten. — Der Weise wird wie die Bienen verfahren, er wird mit Überlegung, mit Vernunft und Unterscheidung zu allen Gaben und aller Süßigkeit fliegen, die er je kostete und zu allem Guten, das Gott ihm je erwiesen hat, und mit der Zunge der Liebe und innerlichen Erwägung die ganze Fülle des Trostes und des Guten auskosten und auf keiner Blume der göttlichen Gaben ruhen bleiben. Vielmehr wird er mit Lob und Dank beladen in die Einheit zurückfliegen, wo er mit Gott ruhen und wohnen will in Ewigkeit."[36]

Aber der Grundton ist doch ein merklich anderer als bei Seuse. Während „dessen gottinnige Gedanken durch logische Zergliederung und systematische Zusammenfassung Gefahr laufen, den lieblichen Zauber, der über sie ausgegossen ist, zu verlieren"[37], bietet nämlich Ruysbroeck im Gegenteil in seiner „Zierde der geistlichen Hochzeit", der „kunstreichsten

Digitized by Google

mystischen Schrift der germanischen Mystik des Mittelalters, ein wahrhaft architektonisches Gebäude"[38].

Nicht mit Unrecht hat man „die Art, wie die gotische Baukunst die mystische Grundidee ausdrückte, und die Systematik, mit der sie dabei zu Werke ging, ganz ruysbroeckisch, oder die Art Ruysbroecks ganz gotisch"[39] gefunden. Denn wenn Ruysbroeck die drei Stufen der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung als das „grundlegende oder tätige, das innige, gehobene oder [gott]begehrende, und das überwesentliche oder gottschauende Leben"[40] darstellt, so ist in der Tat „dem Sterben der Seele, die in dem Schiff der Kirche d. h. auf der Stufe des tätigen Lebens weilt, noch eine Grenze nach oben gesetzt. Der Blick dringt nicht durch das Gewölbe und bleibt haften an dessen Sternen (dem Symbol der Hoffnung). Eng und logisch [aber] mit dem Langbau verbunden, ein unzertrennbares Ganzes mit ihm bildend, ragt der Turm empor, wie das innige Leben sich aus dem äußeren [tätigen] folgerichtig entwickelt und es überragt. Der Turm hat nicht Weg noch Raum für die große Menge, nur einzelne von den vielen Berufenen sind auserwählt, den mühsamen Aufstieg auf den Turm des innigen Lebens zu suchen und zu finden. So ist denn auch hier nicht mehr der breite Raum, sondern die schmale Spindeltreppe; die breite Fläche ist nicht mehr das Motiv, sondern Höhe und Tiefe. Der Weg des innigen Lebens ist Erhöhung durch Vertiefung, er führt hinauf über das breite Niveau der Erscheinung in einsamem schweigendem Wandeln, und vertieft durch innere Konzentration in die ewige Wahrheit und die Wesenheit, die den Formen und Symbolen der Erscheinung zugrunde liegt. Je mehr der Turm nach oben wächst, desto mehr überwindet die Architektur das Lastende, Stoffliche, desto mehr durchgeistigt und verfeinert sie die Masse des Steines; so muß auch der ‚innerliche' Mensch, von der Kraft und Sehnsucht des Minnedranges nach oben getrieben, alles Haften und Kleben am Kreatürlichen, alles Eigene, alles persönliche Wollen, Denken und Erinnern abstreifen und überwinden. Wo aber der Baumeister die Verjüngung der Turmspitze nicht weiterführen konnte, sondern sich bescheiden mußte, seinem Können den letzten Abschluß zu geben, da übertraf er sich selber: er fand einen Ausdruck für das drängende Sehnen, das alles verläßt, über sich selbst hinausgeht und sich im Ewigen verliert. Er fand eine Form, die würdig war, sein Werk zu krönen: die Kreuzblume, deren Blätter sich nach oben öffnen, Händen gleich, die wie in Ekstase sich dem Lichte des Äthers entgegenstrecken. Hier auf dem höchsten Gipfel des Erreichbaren steht der wahre Übermensch, hier ist das Selbstbewußtsein eins geworden mit dem Allbewußtsein, hier beginnt das schauende Leben des vergotteten Menschen."[41*]

So weit dürfen wir aber im Sinne Ruysbroecks doch nicht gehen. Trotz manchen sichtlich auf Eckehartischen Einfluß weisenden heterodox klingenden Äußerungen[42*] erklärt er ganz entschieden: „Zwar habe ich vorhin

Digitized by Google

gesagt, daß wir eins mit Gott seien — und das lehrt uns die heilige Schrift, — aber nun sage ich, daß wir ewiglich etwas anderes von Gott bleiben müssen — und das lehrt uns gleichfalls die heilige Schrift."[43] Denn „sollte ein geschaffenes Wesen mit Gottes Wesen eins werden und an sich vergehen, so würde die Kreatur Gott, was unmöglich ist, weil Gottes Wesenheit sich nicht mindert noch mehrt, weder zunimmt noch abnimmt. Jedoch sind alle minnenden Geister éin Genießen und éine Seligkeit mit Gott ohne einen Unterschied; denn der selige Zustand, dessen Gott und alle seine Lieben genießen, ist so einfach einheitlich, daß da weder Vater noch Sohn noch heiliger Geist ist nach persönlichem Unterschied, noch auch irgend eine Kreatur. Vielmehr sind alle erleuchteten Geister über sich erhoben in ein weiseloses Genießen, welches ein Überfluß ist, über alle Fülle hinaus, die irgend eine Kreatur je empfing noch jemals empfangen kann"[44] — in einer „höchsten Einigung ohne Differenz oder Unterscheidung", die aber freilich[45] nur den Heiligen im jenseitigen Leben beschieden ist: „Der Stand der Heiligen ist durchsichtig und leuchtend, und deshalb empfangen sie die Klarheit unvermittelt; unser Stand aber ist noch sterblich und grob, und das bildet ein Hindernis, welches den Schatten verursacht, der unseren Verstand also verdunkelt, daß wir Gott und die himmlischen Dinge nicht so klar erkennen können, wie es die Heiligen vermögen. Solange wir nun im Schatten wandeln, können wir die Sonne als solche nicht sehen; vielmehr ist unsere Erkenntnis in Gleichnissen und Rätseln, sagt Sankt Paulus. Doch wird der Schatten vom Schein der Sonne genügend erhellt, daß wir den Unterschied in allen Tugenden und alle Wahrheit, die unserem sterblichen Zustande nützlich ist, erlernen können. Sollen wir aber mit der Klarheit der Sonne eins werden, so müssen wir der Minne folgen, uns selbst verlassen in Unweise; und da wird uns die Sonne mit unseren blinden Augen in die Klarheit ihrer selbst ziehen, woselbst wir die Einheit mit Gott besitzen. Sobald wir uns derart fühlen und verstehen, so sind wir in dem schauenden Leben, welches unserem sterblichen Zustand erreichbar ist"[46], — ein immerhin noch sehr hohes Ziel.

Denn wie viel braucht es nicht schon, um selbst nur dahin zu gelangen, gemäß dem Schriftwort: „Sehet, der Bräutigam kommt, gehet aus, ihm entgegen"![47*]

Sehen muß man zunächst *im tätigen Leben*, nicht nur leiblich, sondern geistlich oder übernatürlich kraft göttlichen Gnadenlichtes, Gott frei zugekehrten Willens und von Todsünden reinen Gewissens; — sehen *die dreifache Ankunft* des Bräutigams Jesus Christus in der Menschwerdung, in dem täglichen Ankommen in jedem lebenden Herzen, in dem Kommen zum Gericht und in der Todesstunde. — *Ausgehen* muß man zu Gott, zu sich selbst und zu seinen Mitchristen mit den Werken der Liebe und der Gerechtigkeit sowie der Demut, jener drei Tugenden, die alle übrigen tragen[48*]. — Und *begegnen* muß man dem Bräutigam, indem man „auf Gott

Digitized by Google

hinzielt in allen Dingen, durch die man das ewige Leben verdient, indem man ferner neben Gott nichts aufstellt, das man mehr als Gott oder gleich Gott erstrebt oder liebt, indem man endlich in Gott ruht mit allem Eifer, über alle Kreaturen und über alle göttlichen Gaben, über alle Tugendwerke und über alle Gefühlserhebung, die Gott der Seele und dem Leibe eingießen kann"[49].

Sehen muß man weiterhin *im innigen Leben*, übernatürlicherweise in der „innigen Übung", abermals kraft jedoch stärker als im tätigen Leben gefühlter Gottesgnade, ferner unter Ausschlagen gottfremder Bilder und Ledigkeit des Herzens von allen Geschöpfen, endlich mit freier Zukehr des Willens „in Sammlung aller Kräfte, leiblicher sowohl wie geistiger, entkümmert von jeder ungeordneten Liebe, einströmend in die Einheit Gottes und in die Einheit des Geistes, auf daß die vernünftige Kreatur übernatürlicherweise der hohen Einheit Gottes teilhaftig werde und sie besitze"[50]; — sehen *die innere Ankunft* Christi, wie sie „die begehrende Kraft, den niederen Seelenteil des Menschen vollständig reinigt und ziert, entflammt und nach innen zieht, indem sie gibt, nimmt, reich und arm macht, stark und schwach, hoffen läßt und verzweifeln, Hitze erzeugt und Kälte"[51]; wie sie ferner einströmt in die höchste Kraft der Seele mit den Reichtümern göttlicher Gaben, die den Geist mannigfaltigerweise festigen, erleuchten und bereichern; wie sie endlich „ein inneres Berühren oder Anrühren ist in der Einheit des Geistes, wo die obersten Kräfte der Seele sind und von wo sie ausströmen, wohin sie zurückkehren, und wo sie ewiglich vereint innebleiben vermöge des Bandes der Liebe und der natürlichen Einheit des Geistes"[52]. — *Ausgehen* muß man mit erleuchteter Vernunft und überströmender Liebe im Himmel und auf Erden, um Gott samt allen Heiligen in seiner Herrlichkeit zu betrachten, sich mit großem Mitleid und milder Barmherzigkeit zu den Sündern herabzulassen und sie durch Inbrunst und viel Gebet zu Gott hinzuführen, auch die Pein und Sehnsucht der Freunde im Fegefeuer anzuschauen sowie „zu sich selbst und zu allen Menschen zu kommen, die guten Willens sind, mit Bitten zu Gott, daß sie vermöge seiner täglichen Gaben gefestigt bleiben in seiner Liebe und beständig nach seiner Ehre trachten"[53]. — Und *begegnen* muß man Christus, indem er „in uns kommt von innen nach auswärts, während wir zu ihm kommen von außen nach einwärts, auf zweierlei Arten, nämlich mittelbar und unmittelbar"[54]. Das heißt: Der innige Mensch muß einesteils „sich Gott verlangend und tätig zuwenden, um Gott Ehre und Verherrlichung darzubringen und sich selber und alles, was er vollbringen kann, zu opfern und zu verzehren in der Liebe Gottes"[55]; anderenteils muß er „einfach, gemäß der genießenden Neigung, die Einkehr in sich vollziehen, über aller Wirksamkeit und über allen Tugenden, nur durch einfaches Insichschauen in genießender Liebe"[56]: Ein unmittelbares Gottbegegnen muß so zustande kommen, wobei „aus der Einheit Gottes in dem innigen Menschen ein einfaches Licht strahlt und dieses Licht ihm

Digitized by Google

Finsternis, Nacktheit und Nichts zeigt, nämlich Umfangenheit in Unweise, Verlust aller Unterscheidung und Versagen jeder Tätigkeit, so daß er weder weiß noch fühlt etwas anderes im Innersten seines Grundes, in Seele und Leib, als ein außerordentliches Licht verbunden mit fühlbarer Wonne und durchdringendem Geschmack"[57]. Und endlich muß „aus diesen beiden Weisen die dritte fließen, will sagen ein innerliches Leben nach der Gerechtigkeit"[58], das weder das in Gott Ruhen noch die tätige Gottesminne verkümmern läßt.

Sehen muß man schließlich *im gottschauenden Leben*, in „einem überwesentlichen Schauen, in göttlichem Lichte und nach der Weise Gottes, in einer Reinheit und Lauterkeit über all unser Verstehen"[59] und so, daß „niemand kann dazu gelangen durch Wissenschaft oder Scharfsinn und mit keiner Übung, sondern nur der, den Gott sich mit seinem Geiste vereinigen und durch sich selbst erleuchten will"; — sehen „*das ewige Licht* im Grunde seines Geistes, wo die verborgene Wahrheit sich unmittelbar offenbart"[60], und „*die ewige Ankunft* des Bräutigams d. h. die neue Geburt und eine neue Erleuchtung, die sich immerfort wiederholt, denn der Grund, aus dem die Klarheit leuchtet, und der selbst das Licht ist, er ist lebendig und fruchtbar"[61]. — „Ewig *ausgehen* [muß man] und ewig anfanglos wirken, indem unser geschaffenes Wesen in dem ewigen Wesen hängt und eins mit ihm ist seinem wesentlichen Sein nach, denn es hat ein ewiges Innebleiben ohne Unterschied im göttlichen Wesen, aber auch durch die Geburt des Sohnes ein ewiges Ausfließen in eine Anderheit mit Unterschied, als ewiges Bild"[62*]; „ausgehen also in ein göttliches Schauen und in ein ewiges Starren, und umgeformt und überformt werden in göttlichem Lichte, aber auch minniglich, denn durch genießende Liebe wächst [nun] der gottschauende Mensch über seine Geschaffenheit hinaus und findet und kostet den Reichtum und die Wonne, die Gott selber ist, und die Gott ohne Unterlaß ausgießt in der Verborgenheit des Geistes, durch den der Mensch der Edelheit Gottes gleicht". — So kommt es am Ende zu „einem minniglichen *Begegnen*, darin unsere höchste, alles übersteigende Seligkeit beruht, indem in dieser Begegnung die dritte Person zwischen dem Vater und dem Sohne hervorgeht, nämlich der heilige Geist, die Liebe beider, die nun umfängt und durchdringt wirkend und genießend den Vater und den Sohn und alles, was in ihnen beiden lebt, mit so großem Reichtum und solcher Freude, daß alle Kreatur hierüber ewiglich schweigen muß."[63] Und: „Daß wir genießend die wesentliche Einheit besitzen und die Einheit klar in der Dreiheit schauen mögen, das gebe uns die göttliche Liebe, die keinen Bettler abweist, Amen", damit schließt die „Zierde der geistlichen Hochzeit". —

„Alle Menschen, die über ihre Geschaffenheit in ein schauendes Leben gehoben sind, die sind eins mit der göttlichen Klarheit, ja sie sind diese Klarheit selbst, und sie sehen, fühlen und gewahren in sich mittelst dieses göttlichen Lichtes, daß sie derselbe einfache Grund sind der Weise ihrer

Digitized by Google

Ungeschaffenheit nach, aus dem die Klarheit unbegrenzt nach göttlicher Weise ausstrahlt, und worin sie der Einfachheit des Wesens nach, einfältig ohne Weise, ewiglich innebleibt; durch das eingeborene Licht werden sie umgewandelt und eins mit demselben Lichte, durch das und das sie sehen, und das ist das edelste und heilsamste Schauen, zu dem man in diesem Leben gelangen kann"[64]; — wir dürfen nicht leugnen, daß sich Ruysbroeck mit solchen Äußerungen schon jenseits der Grenze der Orthodoxie bewegt. Aber wir müssen sie doch in ihrem Zusammenhange betrachten, der ein anderer ist als beim Meister Eckehart, und wir finden dann in der unmittelbaren Nachbarschaft etwa der obigen Stelle: „Und so erreichen die schauenden Menschen ihr ewiges Bild, nach dem sie gemacht sind, und schauen Gott und alle Dinge, ohne Unterschied, in einem einfachen Gesichte im göttlichen Lichte".

Das klingt keineswegs anders als die früher[65*] mitgeteilten unzweifelhaft orthodoxen Aussprüche Ruysbroecks[66*], dessen Wille, durchaus rechtgläubig zu sein, feststeht[67*]. Sollten wir ihn trotzdem als wesentlich heterodox ansehen, so müßten wir dies Urteil auch für den „Frankfurter" oder die „Theologia deutsch"[68*] gelten lassen, wo es heißt: „Gott als Gottheit dem gehört nicht zu, weder Wille noch Wissen oder Offenbaren noch dies noch das, das man nennen oder aussprechen oder denken kann. Aber Gott als Gott gehört zu, daß er sich selbst ausspreche und sich selber erkenne und liebe und sich selber ihm selber offenbare in ihm selber, und dies alles noch in Gott, noch alles als ein Wesen und nicht als ein Wirken, dieweil es ohne Kreatur ist, und in diesem Aussprechen und Offenbaren wird der persönliche Unterschied. Aber wo Gott als Gott Mensch ist oder wo Gott lebt in einem göttlichen oder in einem vergotteten Menschen, da gehört Gott etwas zu, das sein Eigen ist und ihm allein zugehört und nicht den Kreaturen, und ist in ihm selber ohne Kreatur, ursprünglich und wesentlich, aber nicht förmlich oder wirklich, und Gott will dasselbe geübt haben, denn es ist darum, daß es gewirkt und geübt werden soll. Und was sollte es anders? sollte es müßig sein? wozu wäre es dann nütze? Denn was zu nichts nütze ist, das ist umsonst und das will Gott oder die Natur nicht. Will Gott nun das geübt und gewirkt haben, so kann es ohne Kreatur nicht geschehen, daß es also sein solle. Ja sollte weder dies noch das sein, oder wäre weder dies noch das, oder wäre kein Werk oder Wirklichkeit oder dergleichen, was wäre oder sollte Gott dann selber, oder wessen Gott wäre er?"[69]

Dies ist ganz die Sprache Eckeharts. Und doch erhält es einen völlig anderen Sinn, sobald es, wie billig, mit der auch in der „Theologia deutsch" herrschenden Lehre von der *Gottbesessenheit* und dem *Gotterleiden* zusammengehalten wird: „Wer besessen und ergriffen wäre von dem Geist Gottes, daß er nicht wüßte, was er täte oder ließe, und seiner selbst unmächtig wäre, und der Wille und der Geist Gottes hätte ihn in der Gewalt und wirkte und täte und ließe mit ihm und aus ihm, was und wie

Digitized by Google

er wollte: der wäre der Menschen einer, davon Sankt Paulus spricht: ‚die von Gottes Geist gelenkt und geführt werden, die sind Gottes Kinder und stehen nicht unter dem Gesetz', und zu denen Christus sprach: ‚ihr seid es nicht, die da reden, sondern der Geist eures Vaters redet in euch'," [70] und: „Man soll Gott leiden, ihm gehorsam und gelassen und untertan sein . . Wer aber Gott gehorsam, gelassen und untertan soll und will sein, der muß und soll allem gelassen, gehorsam und untertan sein in leidender und nicht in tätiger Weise, und dies allzumal in einem schweigenden Innebleiben in dem Grund seiner Seele und in einem heimlichen verborgenen Leiden, alles zu tragen und zu leiden und in alledem keine Ausflucht noch Entschuldigung noch Widerrede noch Rache zu tun oder zu begehren, sondern in allem in einer liebhabenden, demütigen, wahren Erbarmung sprechen: ‚Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun'." [71]

Gehorsam und *Gelassenheit* gegen Gott ist überhaupt das Um und Auf der Ethik in der „Theologia deutsch", denn: „Wäre ein Mensch lauterlich und gänzlich in Gehorsam, wie wir glauben, daß Christus wäre und auch war (er wäre sonst nicht Christus gewesen), dem wäre aller Menschen Ungehorsam ein jämmerliches bitterliches Leiden. Stünden doch alle Menschen offenbar gegen ihn, indessen er in diesem Gehorsam eins wäre mit Gott, und Gott selber dieser Mensch wäre. Je mehr [nämlich] Selbstheit und Ichheit, um so mehr Sünde und Bosheit. Auch ist geschrieben: je mehr mein Ich, das ist Ichheit und Selbstheit, abnimmt, desto mehr nimmt Gottes Ich, das ist Gott selber, in mir zu" [72]. Kurz: „Gleichwie in der Wahrheit alle Wesen wesentlich eins sind in dem vollkommenen Wesen und alle Güter ein Gut in dem Einen und dergleichen und nichts sein kann ohne das Eine, also sollten [auch] alle Willen ein Wille sein in dem einen vollkommenen Willen und kein Wille ohne den einen" [73], — der Gehorsam ist *das Gute*. „Und wo es anders ist, das ist Unrecht und wider Gott und seinen Willen, und darum ist es Sünde. Somit: aller Wille ohne Gottes Willen, das ist aller *Eigenwille*, ist *Sünde*, und was aus dem Eigenwillen geschieht. Solange der Mensch sein eigen Gut sucht und sein Bestes als das Seine und für sich selber und als von sich selber, so findet er es nimmer; denn solange das ist, sucht der Mensch nicht sein Bestes: wie sollte er es dann finden? Solange dem so ist, sucht der Mensch sich selber und wähnt, er sei selber das Beste, und da der Mensch das Beste nicht ist, sucht er nicht das Beste, dieweil er sich selber sucht. Aber in welchem Menschen gesucht, geliebt und erstrebt wird das Gute als Gutes und um des Guten willen und nicht anders als lauterlich dem Guten zuliebe, nicht als von mir oder als ich, mein, mir oder um meinetwillen und dergleichen, da wird es gefunden; denn da wird es richtig gesucht, und wo es anders ist, da ist es falsch. Und wahrlich, in dieser Weise sucht, erstrebt und liebt sich das wahre, vollkommene Gut, und darum findet es sich [auch]."

Digitized by Google

Im besondern aber ist der Weg zu diesem vollkommenen Gut, d. h. Gott, wiederum der mystische Weg der Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung: „Die Reinigung gehört dem anfangenden oder büßenden Menschen zu, und geschieht auf dreifache Weise: mit Reue und Leid um die Sünde, mit ganzer Beichte, mit vollkommener Buße. Die Erleuchtung gehört dem zunehmenden Menschen zu und geschieht auch in dreifacher Weise, das ist: in Verschmähung der Sünde, in Ausübung der Tugend und guter Werke und in willigem Leiden aller Anfechtung und Widerwärtigkeit. Die Vereinigung endlich betrifft die vollkommenen Menschen und geschieht auch in dreierlei Weise, das ist: in Reinigkeit und Lauterkeit des Herzens, in göttlicher Liebe und in Beschauung Gottes, des Schöpfers aller Dinge".[74] Und es ist dem nur noch hinzuzufügen: In der „Verschmähung der Sünde" ist zufolge dem Sündenbegriff der „Theologia deutsch" auch die Gelassenheit gegen Gott sowie ihre Vorstufe, die gänzliche Abscheidung von der Kreatur und zumeist von dem eigenen Ich, eingeschlossen[75]: „Auch die geschaffene Seele des Menschen hat [wie die Seele Christi[76]] zwei Augen. Das eine ist das Vermögen zu sehen in die Ewigkeit, das andere zu sehen in die Zeit und in die Kreaturen, darin Unterschiede zu erkennen, und dem Leibe Leben zu geben. Aber diese zwei Augen der Seele des Menschen vermögen nicht [wie es Christus wohl möglich war, da er ‚an der Säule gegeißelt ward und am heiligen Kreuze hing, nach seinem äußeren Menschen'[77]] zugleich mit einander ihr Werk zu üben. Sondern soll die Seele mit dem rechten Auge in die Ewigkeit sehen, so muß das linke Auge sich all seines Tuns enthalten und sich halten, als ob es tot sei. Und soll das linke Auge sein Werk üben nach der Auswendigkeit, das ist die Zeit und die Kreatur, und handeln, so muß das rechte Auge gehindert werden an seiner Beschauung."[78]

Und endlich: Es liegt weder in der Kraft des Menschen, in die Hölle der reinigenden Buße hinab- noch aus ihr in den Himmel der Erleuchtung und Vereinigung hinaufzusteigen, sondern „der Geist geistet wo er will, und du hörest seine Stimme"[79]. Das „natürliche Licht", das dem „linken Auge" der Seele entspricht, genügt dazu keineswegs. Es ist „falsches Licht"[80] kreatürlicher Vernunft und bewirkt[81] falsche Liebe, Eigenliebe, das Gegenteil der Gottesliebe oder Liebe zu Gott um seiner selbst willen. Nur das „wahre Licht", das[82] als „ewiges" Licht Gott, als „geschaffenes" aber auch noch göttlich d. h. „Gnade" ist und dem „rechten Auge" der Seele entspricht, nur dieses vermag die wahre Liebe oder Gottesliebe zu bewirken, die Gott um seiner selbst willen liebt, und auf dieses *Gnadenlicht* ist der Mensch für seinen mystischen Weg durchaus angewiesen. Ohne dieses kann er auch nicht einen Schritt zu seinem Heile tun. „Daß mein Fall gebessert werde, das vermag ich nicht ohne Gott, und Gott kann und will es nicht ohne mich; darum, soll es geschehen, so muß *Gott* auch *in mir vermenscht* werden, also daß Gott an

Digitized by Google

sich nehme alles das, was in mir ist, von innen und von außen, daß nichts mehr in mir sei, was Gott widerstrebe oder sein Werk hindere. Ob Gott auch alle Menschen an sich nähme, die da sind, und in ihnen vermenscht würde und *sie in ihm vergottet*, und es geschähe nicht auch an mir, mein Fall und meine Abkehr würde nimmer gebessert, es geschähe denn auch in mir. Und in dieser Wiederbringung und Besserung kann und darf und soll ich nichts dazu tun, sondern es bloß und lauter *leiden*, also daß Gott allein tue und wirke und ich leide ihn und sein Werk und seinen Willen."[83] Der Mensch muß „dazu gelangen, daß er Gott sei wie dem Menschen seine Hand ist, und ist er dazu gelangt, so lasse er sichs genügen und suche nicht fürder, das rate ich ihm mit Treuen und bleibe dabei. Das heißt, daß man sich befleißen und gewöhnen soll, Gott und seinen Geboten zu allen Zeiten und in allen Dingen so gehorsam zu sein, daß man weder im Geiste noch in der Natur irgendeinen Widerstand mehr finde, also daß die Seele und der Leib mit allen seinen Gliedern so willig und bereit seien zu dem, wozu sie Gott ja geschaffen hat, als dem Menschen seine Hand willig und bereit ist; denn die ist in seiner Macht, so daß er sie in einem Augenblick wendet und kehret wie er will. Und wo man sich anders findet, da soll man bessern mit ganzem Fleiß, und das soll geschehen aus Liebe und nicht aus Furcht, und man soll auch in allen Dingen, was immer es sei, allein Gott meinen und sein Lob und seine Ehre suchen. Man soll das Seine nirgend suchen, weder im Geist noch in der Natur, und das muß stets notwendig so sein, wenn anders es ihm recht sein soll. Jede Kreatur ist es von Rechts und Wahrheits wegen Gott schuldig, und besonders jede vernünftige Kreatur, und zu allermeist der Mensch, dem durch die Anordnung Gottes alle [andern] Kreaturen untertan sind und ihm dienen, auf daß der Mensch allein Gott untertan sei und ihm diene."[84] Ob man demgegenüber die Ausdrücke „Vergottung, Vermenschung Gottes, Gotterleiden" im Sinne des Neuplatonismus und Quietismus pressen darf? Mindestens heißt es in der „Theologia deutsch": „Was in einem wahren vergotteten Menschen geschieht, es sei in *tuender* oder in leidender Weise, das geschieht im wahren Licht und in der wahren Liebe, aus ihnen, durch sie und wiederum für sie"[85], und ebenso wie Tauler, Seuse, Ruysbroeck wendet auch sie sich[86] aufs schärfste gegen die Lehre der „Brüder und Schwestern des freien Geistes". —

Dem weiteren Kreise Eckeharts gehören ferner mehr oder weniger an seine Zeitgenossen, die Dominikaner Giselher von Slatheim, Eckart Rube, Hermann von Loveia, Florentius von Utrecht, Albrecht von Driforte (Treffurt), und Hane der Karmelit, bei dem der Einfluß des Meisters vielleicht am stärksten ist[87*]. Und endlich kommt hier außer Berthold von Moosburg[88*] sowie Heimericus de Campo[89*] und seinem großen, eine Sonderstellung beanspruchenden Freunde Nikolaus von Kues[90*] noch in Betracht der Anonymus Greith, der in einem förmlichen, stark von Seuse und Thomas abhängigen „Lehrsystem der Mystik"[91*]

Digitized by Google

heterodoxe Lehrmeinungen u. a. auch Eckeharts orthodox umzudeuten sucht[92*]: Man höre[93*] nur beispielsweise: „Welches Wort, das meine Seele sprechen mag, ist dem ewigen Worte am allergleichesten? Es sind zwei Worte, die auf das Vollkommenste offenbaren das ewige Wort und auch die Minne, die davon fließet, wie Sankt Augustin spricht. Ein Wort ist das Wort Gottes, und das andere, wenn die Seele das Wort ihrer selber spricht. Wie spricht sie das Wort Gottes? Siehe, Gott ist in allen Dingen und darum ist Gott auch in deinem Gedächtnis; und wenn die Seele das Bild Gottes, wie es in dem Gedächtnis liegt, in ihrer Vernunft gebiert, so wird Gott ein Wort deiner Seele, und wenn sodann dieses Wort fließet in den Willen, wird es darinnen eine Minne. So ist Gott Vater in dem Gedächtnis und Gott Wort in deiner Vernunft und Gott Geist in der Minne und nur éin Gott. Sagt man daher gemeiniglich, daß Gott sein einiges Wort in der Seele spreche? Ja; denn wenn Gott sein Wort in sich selber spricht, gewinnt das Wort eine wahre Unterscheidung in der Person; wenn aber unser Herz aus dem Gedächtnis das Wort von Gott spricht, so gewinnt das Wort, das von Gott gesprochen ist, nicht eine wahre Unterscheidung nach der Wahrheit der Personen, es ist nur ein Gleichnis und ein Bild des ewigen Wortes. Da in ihm nun wird ein Wort geboren von Gott und das Gedächtnis das Wort spricht, wie kann man dann sagen: Gott spricht sein Wort in der Seele? Sagt man: Gott spricht sein Wort in der Seele, so ist das wahr, und sagt man: die Seele spricht das Wort in der Vernunft, so ist das auch wahr, denn Gott und Mensch sprechen das Wort Gottes mit einander in unser Leben ... Nach dem Worte Gottes ist das Wort das beste, das die Seele von ihr selber spricht. Die Seele ist in ihr selber Gedächtnis und aus diesem spricht sie das Wort von ihr selber in der Vernunft und darnach fließet es in die Minne des Willens. Hier ist éine Seele und éine Natur und ist éin bärhaftes Gedächtnis wie ein Vater und ein Wort, das lebet, gleich dem Sohne, und eine lebende Minne des Willens, gleich dem heiligen Geist ..."[94]

2. Die übrige Orthodoxie.

Diese führt uns[95*] zu den Anfängen der „Deutschen Mystik" im 12. Jh. zurück, gleichzeitig aber in ein Gebiet, das für unsere hauptsächlich die Systeme der Moral betreffende Darstellung großenteils nur nebenher in Betracht kommt. Alle die unzähligen Predigten, Traktate, Legenden, Verse, Sendbriefe, Lebensbeschreibungen, Gebete, Sentenzen, Dialoge, die hier als Quellen eine Rolle spielen, sie dienen meist eher praktisch- als theoretisch-mystischen und -ethischen Zwecken, und wir müssen eine sehr strenge Auswahl der Schriften und Persönlichkeiten treffen, um nicht ins Uferlose zu geraten, sowie uns oft genug mit bloßer Namensnennung oder ganz kurzer Charakteristik begnügen.

So schon, was die poetischen Bearbeitungen des Hohen Liedes durch einen Mönch des Breisgauischen Klosters Trudpert (12. Jh.) und Brun

Digitized by Google

von Schonebeck (1276) angeht: Sie zeigen, von Rupert von Deutz' (bis 1135) Kommentar bezw. von Mechthild von Magdeburg beeinflußt, mit der in ihnen mitenthaltenen Deutung der Braut auf die Seele der einzelnen Christen nichts wesentlich Neues[96]. Aber sie zeigen auch bereits, wie weit da von Anfang an der *Geist Bernhards von Clairvaux* gewirkt hat[97*]: Es ist wohl mit Recht gesagt worden: „Nicht Plotin oder, was auf dasselbe hinauslaufen würde, Meister Eckehart, sondern Bernhard ist der religiöse Genius, der den Charakter der deutschen Mystik in erster Linie bestimmt"[98] und der überhaupt die germanische Mystik bis hin zur Kartäuser- und Benediktinermystik des 15. Jh. zu einer vorwiegend orthodoxen Erscheinung gemacht hat.

Er ist lebendig nicht nur in Seuse[99*], trotz dessen naher Berührung mit Eckehart; er spricht auch aus dem anonymen lateinischen Traktat (vor 1250) und aus den Gedichten Lamprechts von Regensburg (um 1250) und eines gleichzeitigen Ordensbruders (Franziskaners) über die „Tochter von Syon"[1*] sowie aus dem altkölner Büchlein „Die Lilie" (um 1200)[2], das besonders durch seine innige Christusliebe anmutet, während freilich das „Dreifaltigkeitslied" (nach 1250)[3], von dem hier um seiner hohen poetischen Schönheit willen eine Probe stehen mag, wieder „an die Mystik des Pseudoareiopagiten erinnert":

„In dem Beginn, entrückt dem Sinn, war stets das Wort. O reicher Hort, wo Anfang stets gebar! O Vaterbrust, aus der mit Lust das Wort stets floß! Doch hat der Schoß das Wort stets gehalten; das ist wahr. Von zweien ein Fluß, der Minne Guß, der beiden Band, den zweien bekannt fließet der viel süße Geist, ganz gleich fürwahr und unscheidbar. *Ein* Wesen sind die drei. Du kennst es nicht. Es kennt sich selber allermeist . . . Es ist; und weiß doch niemand — was? Ist hier, ist da, ist fern, ist nah, ist tief, ist hoch . . . Und sage, welche Form es hat. — Werd' wie ein Kind, werd' taub und blind. Dein eignes Ich muß werden nichts . . . Laß Ort, laß Zeit, auch Bild laß weit. Geh ohne Weg den schmalen Steg. So kommst du auf des Endlosen Spur. Sink in die unermeßliche Flut. — Flieh ich vor dir, du kommst zu mir. Verlaß ich mich, so find' ich dich, o überwesentliches Gut!"

Aber auch bei den zahlreichen Mystikerinnen des 12. bis 14. Jh., wie wir sie in Klöstern und Beginenhäusern und sonst in Deutschland und in den Niederlanden allenthalben finden, wird man kaum irgendwo die Spuren der (areiopagitisch-)bernhardischen Gradation „Reinigung, Erleuchtung, Vollendung"[4*] und der bernhardischen drei Grade der Ekstase[5*] vermissen: Der große augustinische Gedanke: „durch Christus den Menschen zu Christus Gott"[6*] wirkt auch hier, durch Bernhard vermittelt, im organischen Zusammenhang der Jesus-Christus- mit der Gottes- und Trinitätsmystik[7] durchaus fort, und wir brauchen, indem wir noch den stark *visionären Einschlag* solcher Mystik hervorheben, nur noch die Namen zu nennen: Die Benediktinerin Hildegard von Bingen (1098—1178) mit ihrem vorwiegend spekulativ-doktrinär und prophetisch, wenngleich zudem praktisch orientierten Hauptwerk „Wegweiser zum Licht (Liber scivias lucis)"[8], dem „Erstling der deutschen Mystik"; ihre Ordensschwester Elisabeth von Schönau (bis 1164), und, seit Anfang des 13. Jh., nament-

Digitized by Google

lich Maria von Oignies, Christina von St. Trond, Margareta von Ypern, Liutgard von Tongern, Juliana von Lüttich, Christina von Stommeln, Lukardis von Oberweimar, Margarete von Ungarn, die heilige Elisabeth von Thüringen, Hedwig von Polen nebst vielen andern. Besonders nahe stehen Bernhard natürlich die Cisterciensерinnen von Helfta: Mechthild von Magdeburg (1210—1285)[9], die frühere von Dominikanern geleitete Begine, deren „Fließendes Licht der Gottheit", oder, wie es ihr Gott selbst vorgeschrieben haben soll, „Ein Licht meiner Gottheit, das in alle Herzen fließt, die da leben ohne Falschheit"[10], uns nur in der oberdeutschen Übersetzung durch Heinrich von Nördlingen (um 1344) erhalten ist: —

„Vor allem muß ich ja zu Gott eingehn,
Der von Natur mein Vater ist,
Mein Bruder auch durch Jesus Christ,
Mein Bräutigam durch Minne, und ich sein"[11],

dies gibt den Sinn des ganzen, ein kostbares Juwel der deutschen Literatur darstellenden Werkes wieder —; Mechthild von Hackeborn (bis 1299) mit ihrem „Sondergnadenbuch"[12], das u. a. ihren geheimnisvollen Verkehr mit dem Heiland und ihre Gebetsmacht über die Seelen der Verstorbenen im Jenseits beschreibt; Gertrud die Große (bis 1302)[13], aus deren „vielgelesenem ‚Gesandten der göttlichen Liebe' und den einzig schönen geistlichen Übungen ein tiefer und klarer Geist, eine hohe theologische Bildung und der reine Seelenadel eines harmonischen Tugendlebens und ein warmes grundgütiges Gemüt uns entgegenleuchtet"[14].

Bei Mechthild von Magdeburg zeigt sich schon der Einfluß der Dominikaner oder Predigerbrüder auf die „deutsche Mystik", wie er durch die Betrauung dieser Mönche mit der geistlichen Leitung der zahlreichen deutschen Frauenklöster des gleichen Ordens seit etwa 1250 besonders mächtig geworden ist. Gestalten wie die Dominikanerinnen Christine Ebner (bis 1356), die schon[15*] erwähnte Margarete Ebner (bis 1351), Adelheid Langmann (bis 1375) mit ihren „Offenbarungen", Elsbeth Stagel (seit 1337 Nonne in Töß), die Schülerin Seuses, wachsen jetzt[16] empor, und Briefe wie sie etwa Wichmann von Ruppin an Klosterfrauen gerichtet hat[17], legen Zeugnis von der mit auf das Mystische abzielenden seelsorgerischen Wirksamkeit dieser „Lesemeister" ab.

Nennen wir noch Birgitta von Schweden (bis 1373), der „eine lautere, ideenreiche, mit der deutschen verwandte aber nicht identische, sondern von Birgittas Originalität und ihrem schwedischen Charakter eigentümlich gefärbte Mystik, voll tiefer Blicke in das Geheimnis der Gottseligkeit, aber auch voller Handlungskraft und Neigung, umgestaltend in das wirkliche Leben einzugreifen"[18], verdankt wird, so sind damit wohl alle bedeutenden weiblichen Vertreter der damaligen Mystik erwähnt, und wir haben uns nur noch mit ihrem männlichen Gegenpart zu befassen.

Da kommt unter den Dominikanern jener Zeit außerhalb der neuplatonistischen, „an die neuplatonischen Elemente bei Albert d. Gr. an-

Digitized by Google

knüpfenden"[19*] Linie zunächst Hugo von Straßburg (Ripelin, um 1250)[20] in Frage: Er wendet sich in seinem „Kompendium der theologischen Wahrheit", einer praktischen Dogmatik und Morallehre für Seelsorger, von bernhardinischer Seite her gegen die panpsychistische Auffassung des tätigen Intellekts durch die Araber und faßt ihn wie Thomas als ein Licht der Seele, eine Kraft ihrer rationalen Seite.

Erst recht aber bewegen sich in thomistischen Bahnen die Darlegungen des Johannes von Sterngassen (um 1310)[21] in seinem Sentenzenkommentar und seinen deutschen Predigten und Sprüchen: Er vertritt die Lehre vom Wirken und Gegenwärtigsein Gottes im Innersten der Seele sowie die von der Menschenseele als einem Ebenbild der Dreifaltigkeit stets im Sinne der thomistischen „physischen Vorherbewegung"[22*] und so, daß er jede mystische Wesenseinheit und Wesensvermischung von Gott und Seele ablehnt. Ebenso steht sein Bruder Gerhard von Sterngassen[23] in seiner „Arznei der matten Seele (medela animae languentis)" durchaus auf diesem Boden, indem er[24] seine Darstellung der „acht Seligkeiten" mit einer wesentlich thomistisch gehaltenen Theorie des mystischen Lebens und Erlebens verbindet und[25] zu einem systematischen Handbuch der ethisch-praktischen Materien ausweitet, mit denen sich die deutschen Predigten der Mystiker befaßten. Das Werk gehört[26] zu der Literaturgattung der „Summen über die Tugenden und Laster", als deren Haupttypen im 13. Jh. die so betitelten Werke des Franziskaners Johannes de la Rochelle und des Dominikaners Wilhelm Peraldus sowie die fälschlich dem Alexander von Hales zugeschriebene „Summe über die Tugenden" gelten können (wobei übrigens zu bemerken, daß auch Peraldus seinem noch von Gerson und Geiler von Kaysersberg hochgeschätzten Buche eine sehr ausführliche Abhandlung über die mystische Beschauung eingegliedert hat). Endlich ist auch der ältere Nikolaus von Straßburg[27] mit seiner philosophischen Summe und seinen deutschen Predigten trotz manchen eckehartischen Anklängen in den letzteren hierherzustellen und nicht zu seinem Zeitgenossen Eckehart.

Unter den Franziskanern (dem schon[28*] genannten Lamprecht von Regensburg, Marquard von Lindau, Otto von Passau, um 1386, mit seiner mystischen Blumenlese „Die 24 Alten oder der güldene Thron"), die außer dem Benediktiner Engelbert von Admont[29*], dem Weltpriester Heinrich von Nördlingen[30*] und dem Laien Hermann von Fritzlar[31*] mit ihrer teils moralphilosophisch und -theologisch-, teils seelsorgerisch- und anregend-mystischen Tätigkeit die deutsche Mystik bis gegen das 15. Jh. fortsetzen, ragt hervor David von Augsburg (etwa 1210—1272)[32*], nach dessen „Sieben Staffeln des Gebetes" das „Buch der sieben Grade" des (Cistercienser-)Mönchs von Heilbronn (um 1320) verfaßt ist. Daß Andacht und Aufmerksamkeit beim mündlichen Gebet herrsche; daß uns das Gebet zu einer süßen Pflicht und Gewohnheit werde; daß sich das Gebet des Herzens und das innige Verlangen nach Gott in Ausbrüchen der Freude

Digitized by Google

und Begeisterung Luft mache; daß die göttliche Minne völlig das Herz des Menschen erfasse und die göttliche Wahrheit seinen Verstand erleuchte zu übernatürlichen Erkenntnissen; daß der mystische Schlaf eintrete; daß die Vereinigung mit Gott geschehe, indem „der Strahl des göttlichen Lichtes sich in das Gemüt (mens) ergießt, sich mit ihm vermischt, einen Geist aus zweien macht, den Geist des Menschen erhebt und gleichsam in Gott umformt, so daß er, obgleich keineswegs Gott, so doch gewissermaßen Gott ist"; daß endlich die Anschauung Gottes im Jenseits erfolge; — das sind[33] jene „sieben Staffeln des Gebetes" nach David von Augsburg, und seine bernhardisch-bonaventurischen Traditionen werden daraus ohneweiteres klar, ebenso wie sie mit den von ihm oder mindestens in seinem Sinne[34*] aufgestellten acht zur Höhe des geistlichen Lebens führenden Stufen durchaus übereinstimmen: Die ersten sechs verlangen ein aufrichtiges, energisches Wollen und Kämpfen voraussetzendes Zurückdrängen der im Stolz wurzelnden Sünde und ein ernstes Streben nach vorwärts, mit andern Worten, die Askese, den Weg der Reinigung und Erleuchtung; auf der siebenten Stufe ist dann die Tugend dem Menschen bereits zur lieben Gewohnheit geworden, er übt sie nicht mehr mit Widerstreben, sondern mit einem gewissen inneren Zwange; die achte Stufe endlich bildet die Vollendung des (diesseitigen) mystischen Lebens, indem da „der Mensch anfängt zu schmecken und zu sehen, wie süß der Herr ist, und indem er mit Christus aufersteht, nach dem strebend, was oben, nicht nach dem, was auf Erden ist, und, da er der Welt stirbt, schon für Christus lebt, erneut im geistigen Zentrum seines Gemütes".

Für sich steht in der germanischen Mystik das „Buch von geistlicher Armut"[35], das, wohl von einem gemäßigten Fraticellenanhänger[36*], jedenfalls einem Gottesfreund nach 1346 verfaßt, den „Weg in ein arm vollkommen schauendes Leben"[37] vor allem darin erblickt, „daß der Mensch tritt in die Fußtapfe unseres Herrn Jesu Christi und ihm nachfolgt": „Zu dem ersten soll der Mensch bekleiden seinen äußeren Menschen mit dem äußeren Bilde unseres Herrn, [und] zu dem andern Male soll man gehen durch die Menschheit Christi in seine Gottheit, daß der Mensch seinen inneren Menschen bekleide mit steter innerlicher Betrachtung der Werke und des Leidens unseres Herrn". Durch die starke Betonung der äußeren Armut als Voraussetzung der inneren stellt sich also das „Buch von geistlicher Armut" zu der übrigen germanischen Mystik etwa so wie das „Leben Christi" des Franziskaners Giovanni de Caulibus von San Gimignano zu dem gleichnamigen Werk des Ludolf von Sachsen (bis etwa 1377)[38]. Denn wenn dieser auch jenes franziskanische „Leben Christi" als angebliches Produkt Bonaventuras fleißig benutzt hat, so sieht man doch an seinem Werke „deutlich, daß die Deutschen unter Imitatio Christi etwas anderes verstanden als die Italiener. Die letzteren dachten hierbei, wie Franz von Assisi, in erster Linie an eine Nachahmung, ja an ein förmliches Nacherleben des äußeren Lebens Jesu bis zu den Todesschmerzen

Digitized by Google

auf Golgatha, die Deutschen dagegen an eine imitatio morum [Nachahmung des sittlichen Lebens] Christi. Sie konnten dabei wiederum an Augustin und bis zu einem gewissen Grade auch an Bernhard anknüpfen. Aber sie betonten doch viel nachdrücklicher noch als Bernhard, daß die Heiligung des inneren Menschen wichtiger sei, als alle äußere Heiligkeit, und polemisierten bisweilen geradezu gegen diese äußerliche Auffassung des christförmigen Lebens. Man darf wohl sagen: sie brachten bewußt in die Frömmigkeit der Zeit einen innerlichen Zug"[39], ohne darum doch die Askese zu verabsäumen: „Sie suchten gleichzeitig[40*] die geistlichen Exerzitien der Frommen möglichst genau zu regeln, den Stoff und die Methode der Meditation bis ins Einzelnste zu bestimmen und selbst für die Gewissenserforschung und ‚die Reformation des inneren Menschen' eine Art System aufzustellen." Dies gilt ebensowohl für Ludolf wie für die „hundert Betrachtungen" in Seuses „Büchlein der ewigen Weisheit", und auch David von Augsburg verfährt ja schon nicht wesentlich anders.

Ludolf von Sachsen, der zuerst Dominikaner, dann Kartäuser war, leitet hinüber zu der durch Vinzenz von Aggsbach, Marquard Sprenger und den jüngeren Nikolaus von Straßburg (bis 1497) mit seinem „Traktat, wie man zur vollkommenen Gottes- und Nächstenliebe gelangt" vertretenen deutschen Kartäusermystik des 15. Jh., die eine stark affektive, antiintellektualistische Färbung trägt[41*], und zu der gleichzeitigen deutschen Benediktinermystik[42], in der Johannes von Kastl und Bernhard von Waging hervorragen:

Johannes von Kastl[43], der von etwa 1410 an gewirkt hat, ist zunächst der Verfasser des Büchleins „Wie man Gott anhangt (De adhaerendo Deo)", das bis vor kurzem als der „Schwanengesang Alberts d. Gr." gegolten hat, und in dem aus der Überzeugung heraus: „nur eins ist notwendig, liebe Gott aus deinem ganzen Herzen" eine auf die letzte Vollendung des Menschen durch die himmliche Glorie zielende Anweisung zum seligen Leben gegeben wird[44*]. Daß die betrachtende Versenkung in die Menschheit Christi uns zu den Tiefen der Gotteserkenntnis führt, diese Grundidee geht auch durch seine anderen mystischen Schriften hindurch, deren Gipfel jedenfalls, sogar das erstgenannte Büchlein inbegriffen, die Schrift „Über das ungeschaffene Licht" bildet. Hier ist[45] die Idee des Gottanhangens mit der Christusmystik aufs innigste verbunden und von ihr durchdrungen. Das geschaffene Licht der Menschheit Christi muß unsere von irdischer Anhänglichkeit möglichst losgelöste Seele zu der höchsten menschenmöglichen liebenden und erlebenden Beschauung des ungeschaffenen Lichtes der Gottheit führen, — das ist das große ja schon seit Paulus, Ignatius, Augustinus, Thomas, Seuse immer wieder angeschlagene Thema, bei dessen systematischer Neugestaltung sich Johannes von Kastl hauptsächlich auf die gregorianische[46] Unterscheidung eines doppelten Lichtes in Christus stützt: des „ungeschaffenen Lichtes" seiner Gottheit und der „Leuchte (lucerna)" seiner Menschheit. Diese „Leuchte", die er „Lampe (laterna)" nennt, gibt seiner Christusmystik den Grundton der Passionsmystik, er spricht von der „Lampe seiner Wunden oder seiner verwundeten Menschheit" und stellt sie, wie gesagt, unter den großen einheitlichen Gesichtspunkt des Gottanhangens (adhaerere Deo), wobei spekulative Dogmatik und Mystik sich in einzigartiger Weise verquicken und auch, wie das Kapitel über die Übungen und Dispositionen zum Gottanhangen in Christus zeigt, die Askese wieder zu ihrem vollen Rechte kommt: Buße, starker Vorsatz und inniges Sehnen im Ringen nach Gott, Zurückgezogenheit und Selbstbeherrschung in frommer Betrachtung, Erfüllung aller Tugendpflichten des christlichen Lebens auch in Stand und Beruf, unablässige innigste Übung der Liebe zu Gott, das

Digitized by Google

sind ihre fünf Stufen, deren Erklimmen zuletzt von Gott durch Beseligung der sich so unendlich sehnenden Seele gelohnt wird. Und so fordert er denn auch insbesondere in den letzten, durchaus thomistisch gehaltenen mystisch-psychologischen und -ethischen Kapiteln der Schrift mit wärmsten Worten, wie sie nur aus einer liebeglühenden Seele hervorströmen können, zu feurigen Akten und Affekten der Gottesliebe auf, die dann wenigstens ausnahmsweise eine vorübergehende gnadenweise Erhebung des Menschengeistes zur Gottesschau schon in diesem Leben möglich machen sollen. — Bernhard von Waging (bis etwa 1472)[47], der Freund Nikolaus' von Kues, entwickelt namentlich in seiner Schrift „Über die geistlichen Wahrnehmungen (sentimenta) und die geistliche Vollendung" nicht bloß Theorie und Theologie der Mystik, sondern schildert auch aus der Erfahrung seiner Seelenleitung heraus mystische Erlebnisse einer seiner Seelenführung anvertrauten Frauensperson in psychologisch interessanter Weise; in seinem „Lob der wissenden Unwissenheit (Laudatorium doctae ignorantiae)" macht er sich hauptsächlich die Klärung des Verhältnisses dieser Wissensfunktion zur mystischen Theologie zur Aufgabe und findet schließlich, daß die beiden „zusammenfallen", wenn man nur das Unvermögen auch der letzteren anerkennt, Gott positiv zu erkennen: ist doch Gott, das Unerreichbare, überhaupt nur durch einen Überschwang über Erkenntnis und Liebe zu erreichen![48]

Lassen wir den ganz auf Bernhard stehenden, durch seine Beziehung zu Luther bekannten Augustinereremiten und Benediktiner Johann von Staupitz (bis 1524) sowie die derzeit noch kaum erforschte „Norddeutsche Mystik"[49] beiseite, so bleibt uns nur über die Niederländische Mystik aus den Kreisen der „Brüder (und Schwestern) des gemeinsamen Lebens"[50*] und der Augustinerchorherren von Windesheim (Windesem bei Zwolle) samt der Windesheimer Kongregation[51] das Nötige zu sagen.

Die Brüder (und Schwestern) des gemeinsamen Lebens sind[52] eine am Ende des 14. Jh. gegründete Gemeinschaft, die auch unter den Namen „Collatienbrüder, Fraterherren, Brüder der modernen Frömmigkeit (Fratres modernae devotionis), Schulbrüder, Gregorianer, Hieronymianer, Gugelherren, Lollharden, Loll- oder Nollbrüder usw." geht. Ihre Begründer sind Gerhard Groot(e) und dessen Schüler Florentius Radewijns in Deventer; ihr Zweck ist Bewährung asketischer Frömmigkeit in werktätiger Pflege und Verbreitung einfältiger und herzinniger Nächstenliebe, insbesondere auch auf dem Wege des Schulwesens und der Predigt in der Volkssprache (Collatie). Das erste Fraterhaus war Florentius' Vikariatshaus in Deventer, das erste Schwesternhaus entstand durch Grootes Schenkung seiner geräumigen Wohnung an den Magistrat derselben Stadt (1374) schon vor jenem. Die Verbreitung erfolgte rasch bis tief nach Deutschland hinein, der Geist blieb überall der gleiche: „Moderne Frömmigkeit" d. h. Gottinnigkeit, aus dem Geist der Liebe von reinem Herzen, mit dem Streben, darin täglich fortzuschreiten: in Selbsterkenntnis, Bekämpfung und Ausrottung aller eignen Fehler, Bändigung der Begierde nach Essen, Zügelung der Begehrlichkeit, Demütigung des Stolzes, Verachtung des Zeitlichen, Brechung des Eigenwillens, Beweisung von Demut, Gehorsam, Keuschheit, Geduld ohne besonderes Gelübde und alles unter stärkster Betonung der Innerlichkeit. Aber wie allmählich viele der Schwesternhäuser in eigentliche klösterliche Verbände umgewandelt wurden, so riet auch schon Groote vor seinem Tode (1384) seinem Schüler und Nachfolger Florentius Radewijns, die Brüder und Schwestern möchten sich, um einen Sammelpunkt und Rückhalt zu gewinnen, wenigstens an ein Augustinerchorherrenkloster anschließen. So entstand 1387 das Kloster Windesheim mit ursprünglich sechs aus der Gemeinschaft ausgewählten Klosterbrüdern und alsbald, von 1395 an, die Windesheimer Kongregation oder Klostervereinigung mit zahlreichen Filialklöstern, worunter auch Frauenkonventen, ebenfalls bis tief nach Deutschland hinein. Die enge Verbindung zwischen Windesheim und den „Brüdern und Schwestern des gemeinsamen Lebens" blieb dauernd; auch die Mönche und Nonnen der Kongregation betätigten sich wesentlich in der gleichen Weise, d. h. in werktätiger Nächstenliebe auf dem Boden der „modernen Frömmigkeit".

Digitized by Google

Bezüglich der einzelnen aus diesem Kreise ist für Gerhard Groot(e) (1340—1384) nur[53] dessen Anhänglichkeit an Ruysbroeck zu bemerken, die fortbestand, trotzdem er seine mystischen Anschauungen nicht fassen konnte und an seiner Orthodoxie zweifeln mußte, während bei den anderen hier noch zu nennenden Fraterherren, Florentius Radewijns (1350—1400)[54] sowie den von ihm abhängigen Gerhard Zerbold von Zütphen (1367 bis 1398) und Dietrich von Herxen (1380—1456) die Verwurzelung in Bonaventura und David von Augsburg nebst der sie mit Groot(e) verbindenden Richtung auf das (gemäßigt-)Asketisch-Praktische stark hervortritt, die man auch bei dem Münsterer Fraterherrn Johannes Veghe (etwa 1435 bis 1504)[55] bemerken kann. Ähnliche Unterschiede finden sich auch bei den Windesheimern: Heinrich Mande (um 1361—1431) hat sich als visionärer Mystiker den Namen des „nordholländischen Ruysbroeck" verdient und eine Schrift „Von den drei Zuständen eines bekehrten Menschen" hinterlassen; der besonders mit Florentius vertraute Peter(s) Gerlac(h) (1378 bis 1411) neigt mit seiner Kontemplation und seinem „Selbstgespräch (Soliloquium) der Seele mit Gott" als „zweiter Thomas (a Kempis)" schon mehr zu jener zweiten (bonaventurischen) Richtung; ganz gehören ihr an Johannes Vos van Huesden (1363—1424) mit seinem „Brief über das Leben und Leiden Jesu Christi und über andere fromme Übungen", Johannes Busch (1400—1479), der Chronist der von dem Vorgenannten gegründeten Windesheimer Kongregation, Johannes Mauburnus (Mombaerts von Brüssel, bis 1502), von dem ein „Rosengarten geistlicher Übungen und heiliger Meditationen" stammt, endlich Thomas von Kempen (a Kempis, 1380 bis 1471)[56*], dem[57] die Verfasserschaft der „Vier Bücher von der Nachfolge Christi" wohl kaum abgesprochen werden kann.

„Wer mir nachfolgt, wandelt nicht in der Finsternis, spricht der Herr; dies sind die Worte Christi, durch die wir ermahnt werden, auf daß wir sein Leben und seine Sitten nachahmen, wenn wir wahrhaft erleuchtet und von aller Blindheit des Herzens befreit werden wollen; daher sei unser höchstes Streben, uns sinnend in das Leben Jesu Christi zu versenken (meditari); — das Reich Gottes ist in euch, spricht der Herr; wende dich aus ganzem Herzen zum Herrn und verlaß diese elende Welt, und deine Seele wird Ruhe finden; lerne das Äußere verachten und dich dem Inneren hingeben, und du wirst das Reich Gottes in dich kommen sehen; denn das Reich Gottes ist Friede und Freude im heiligen Geist, den Unfrommen aber wird es nicht gegeben; — kommt alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid, und ich will euch erquicken, spricht der Herr; das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt; dies ist mein Leib, der für euch hingegeben wird, dies tut zu meinem Andenken; wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm; die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und Leben; — ich will hören, was der Herr, mein Gott, in mir spricht; selig die Seele, welche den Herrn in sich sprechen hört, und aus seinem Munde das Wort des Trostes empfängt; selig ganz die Ohren, welche nicht die außen tönende Stimme, sondern die innen lehrende Wahrheit vernehmen; selig die Augen, die für das Äußere verschlossen, dem Inneren aber aufmerksam zugewandt sind; selig die das Innere durchdringen und mehr und mehr durch tägliche Übungen sich vorzubereiten streben, die himmlischen Geheimnisse zu erfassen; selig, die ganz von dem Verlangen beseelt sind, für Gott leer zu sein (vacare), und die sich losreißen von jedem Hindernis dieser Welt"[58*]; — diese Anfänge der vier Bücher von der Nachfolge oder Nachahmung (imitatio) Christi

Digitized by Google

zeigen zusammen mit den sonst dafür beizubringenden Beweisen[59] deutlich genug, daß diese Bücher „den dreifachen Weg der Reinigung, Erleuchtung und Einigung, wie er vom heiligen Bonaventura benannt und aufgezeigt worden ist, wiedergeben"[60*]. Nur muß man natürlich mitberücksichtigen, daß dabei Bonaventura doch nur „die Kette geliefert hat, d. h. die allgemeine Anordnung, die bereits durch Florentius Radewijns der besonderen geistigen Eigenart der Brüder vom gemeinsamen Leben angepaßt war, und daß Thomas von Kempen dazu den persönlichen Einschlag seiner schriftstellerischen, aus seiner Erfahrung in inneren Gnadenerlebnissen erwachsenen Arbeit hinzugebracht hat". Erst dann wird man — und keine nähere Inhaltsangabe könnte dies noch begreiflicher machen — erst dann wird man begreifen, wie dies einzigartige, von unübertroffener inniger Frömmigkeit, tiefer Menschen- und Selbstkenntnis sowie praktisch christlicher Lebensweisheit zeugende Werk sich eine Bedeutung hat erringen können, die, was die Zahl der Ausgaben und Übersetzungen anlangt, derjenigen der Bibel nahekommt. „Aus Einem Worte ist alles; und von Einem redet alles; und dies ist der Anfang, der auch zu uns redet; niemand versteht ohne jenes, oder urteilt richtig; wem alles Eines ist, und wer alles auf Eines bezieht und alles in Einem sieht, kann standhaft im Herzen sein und in Gotte friedsam verbleiben; o Wahrheit Gott, mache mich eins mit dir in beständiger Liebe; mir ekelt oft vieles zu lesen und zu hören: in dir ist alles was ich will und ersehne; schweigen mögen alle Lehrer, verstummen insgesamt die Geschöpfe vor deinem Angesicht: du rede zu mir allein"[61], — darin spricht sich die ganze mystische Sehnsucht dieses Geistes aus, zu dem außer von Bonaventura selbstverständlich auch noch andere Fäden aus der gesamten früheren orthodoxen Mystik führen[62*].

In weiterem Sinne kann man dieser auch unter dem Namen „Die modernen Frommen (Devotio moderna)" auftretenden Gruppe endlich außer dem (Fraterherrn, später) Franziskaner Heinrich Herp (Harphius, bis 1477) mit seiner Theologia mystica und anderen mystischen Werken[63] sowie Wessel Gansfort mit seiner „Leiter der Betrachtung"[64*] den Kartäuser Dionysius Rickel (Cartusianus, bis 1471)[65*] zurechnen, der, bezüglich des Namens „der letzte Scholastiker" mit Gabriel Biel rivalisierend, in seinem beispiellos umfangreichen literarischen Lebenswerk in der Tat noch einmal „das gesamte Gebiet der scholastischen Studien [katholisch-]mittelalterlicher Auffassung"[66] darstellt, aber zudem noch „die meisten andern darin übertrifft, daß er es versteht, in geschickter Weise die scholastischen und mystischen Studien zu kombinieren"[67]: Die intellektuelle Bildung, meint er[68], muß, um eine vollkommene zu sein, das Studium der heiligen Schrift, der Theologie und der Mystik in sich begreifen: die Bibel, die Sentenzen und den Areiopagiten (nach dem er sich nennt). Wie scharf aber dabei der „ekstatische Gelehrte (doctor ecstaticus)" die Grenze zwischen jenem und der Orthodoxie zu wahren weiß, zeigt ein Auszug aus seiner Lehre über die Beschauung:

„Sie ist eine affektive, mühelose und evidente Erkenntnis Gottes, oder der Geschöpfe, insofern sie sich auf Gott beziehen. Wie die Weisheit selbst, so hat auch diese Erkenntnis, als Akt derselben, dieser geistige, innere Blick, ihren Sitz dem Wesen nach in dem Verstande; da sie jedoch nicht eine rein geistige, sondern affektive Erkenntnis ist, so erstreckt sie sich auch auf den Willen, wo sie sich in ihrer Vollendung zu glühender Liebe gestaltet. Sie ist von solcher Erhabenheit, daß sie die höchste Glückseligkeit und die größte Belohnung der Gerechten in der Ewigkeit ausmachen wird, wo sie Gott ‚wie er ist' klar und vollkommen schauen und in unaussprechlichem Entzücken mit ihm vereinigt sein werden. Hienieden ist sie die größte Vollkommenheit der getreuen Seele, deren ganzes Verdienst in diesem Leben darin besteht, Gott zu erkennen und zu lieben, ihn durch den Schleier des Glaubens und

Digitized by Google

den Spiegel der Geschöpfe (per speculum, in aenigmate) zu entdecken, bis sie durch stufenweise Erleuchtung zum vollen Tage des Schauens von Angesicht zu Angesicht (per speciem) gelangt. Sie ist, mit einem Worte, im Maße unserer Kräfte eine Nachahmung, eine Reproduktion des göttlichen Lebens. Deshalb soll nach ihr streben, wer nicht rechtmäßig verhindert ist, und sind jene sehr zu tadeln, welche, trotzdem sie in der Lage sind, diese Gnade zu erlangen, sich nicht bemühen, dieselbe zu verdienen."[69]

γ) Nikolaus von Kues.

Dem Kardinal Nikolaus Chrypffs oder Krebs von Kues an der Mosel (Cusanus, 1401—1464)[70*] gebührt als dem Philosophen der katholisch-mittelalterlichen Mystik eine ähnliche Sonderstellung wie Dante als ihrem Dichter.

Augustinus und Dionysios Areiopagites; vom ersteren aus Origenes, Eusebios[71*], Basileios, Gregor von Nazianz, Ambrosius; von beiden aus Proklos, Porphyrios, Plotinos, Platon und weiterhin (abgesehen von dem Mittelplatoniker Apuleius und den Eklektikern Boëthius samt Cassiodorus und Isidor von Sevilla sowie den neupythagoreisch gefärbten Hermetikern, Ramon Lull, Ramon von Sibiude und Heimericus de Campo[72*]) die vorwiegend neuplatonisch-pan(en)theistische Richtung Marius Victorinus, Liber de causis, Johannes Scottus (Eriugena) nebst Maximos dem Bekenner, David von Dinant, Amalrich von Bène, Dietrich von Freiberg, Meister Eckehart; die (wiederum abgesehen von dem vermittelnden Thomas Gallus von Vercelli und den Eklektikern Heinrich von Gent und Ägidius von Rom sowie dem Mystiker Heinrich von Mecheln[73*]) den neuplatonischen Einschlag mehr oder minder zurücktreten lassende augustinische Richtung Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux, Hugo von St. Viktor, Petrus Lombardus, Wilhelm von Auvergne, Grosseteste, Bonaventura, Duns Scotus, Seuse, Ludolf von Sachsen, der Kreis der Fraterherren und Windesheimer; Albert der Große nebst Aristoteles bis hin zu Thomas von Aquino; die Araber und Juden Al-Kindi, Alfarabi, Avicenna, Ghazali, Averroës, Avencebrol, Maimonides; Gerson; — sie alle, seinen Freund Dionysius Rickel nicht zu vergessen, berühren sich[74] in verschiedenem Grade und in verschiedener Weise mit dem Kusaner, und eine „Vereinbarung" aller dieser Richtungen wäre schon ein dialektisches Meisterstück gewesen.

Indes Nikolaus Cusanus ist sehr viel mehr denn Eklektiker. Er ist sich bewußt, der „aristotelischen [insbesondere terministischen] Sekte"[75*] mit ihrer „geschwätzigen, der hochheiligen Theologie eher schädlichen als nützlichen Logik"[76] gegenüber „einen Aufschwung zu nehmen"; er geht nur sehr bedingt mit den Platonikern[77], wendet sich aber sehr scharf gegen jede Art Nominalismus[78*]; er benutzt die Pantheisten David und Amalrich rein negativ; — um es kurz zu sagen: Die Früheren und die Zeitgenossen gelten ihm nicht als „Autoritäten"[79*], sondern zusamt der Bibel durchaus nur als Zeugen seiner „aus Gottes Büchern"[80] und infolgedessen „überallher" geschöpften Grundüberzeugung vom „Wissen

Digitized by Google

seines Nichtwissens (scientiae ignorantiae suae)", durch das er „vielleicht gelehrter (forte doctior)" sei als einer, der „sich für wissend hält ohne es zu sein".

Eine *erkenntnistheoretische These* ist es also zunächst, die *der* „wissenden" oder „*gelehrten Unwissenheit* (docta ignorantia)"[81*], welche der Kusaner insbesondere in seinen beiden ersten Schriften (De docta ignorantia und „Von den Annahmen") zu einer förmlichen „*Wissenschaft des Nichtwissens* (doctrina ignorantiae)"[82] auszugestalten sucht. Aber da er sie, wennschon unter ausgiebiger Heranziehung mathematischer Symbole, namentlich des „unendlichen Kreises", so doch wesentlich *theologisch* begründet, wird es für uns vorteilhaft sein, von einer späteren Schrift, der „Über das Sehen Gottes oder über das Bild (de icone)", auszugehen — enthält doch diese nicht nur seine ausgebildete erkenntnistheoretische, sondern auch seine reifste theologische und ethische Grundanschauung in nuce — und jene mathematische Symbolik nur vorläufig zu berühren:

„Der unendliche Kreis ist das vollkommene Symbol (figura) der Einheit und Einfachheit. Das Größte [Gott] ist daher, unter diesem Bilde betrachtet, die absolute Einheit und Identität seines Wesens, ohne Verschiedenheit (diversitas) und Andersheit (alietas), so daß seine Güte nicht etwas anderes ist als seine Weisheit, sondern dasselbe. Alle Verschiedenheit in ihm ist Einheit. Da mithin seine Macht (potentia) sozusagen die geeinteste (unissima) ist, so ist sie auch die stärkste und unendlichste (infinitissima). So groß ist seine geeinteste Dauer, daß in ihm die Vergangenheit nichts anderes ist als die Zukunft und die Zukunft nichts anderes als die Gegenwart; sondern sie sind die geeinteste Dauer oder die Ewigkeit ohne Anfang und Ende. Denn nur so ist in ihm der Anfang, daß er in ihm auch das Ende ist. Alles dies zeigt uns der unendliche Kreis, der ohne Anfang und Ende, unteilbar ewig, am geeintesten und umfassendsten (capacissimus) ist. Weil ferner jener Kreis der größte ist, ist auch sein Durchmesser der größte, und da es mehrere Größte nicht geben kann, so ist jener größte Kreis so sehr der geeinteste, daß sein Durchmesser sein Umfang ist. Der unendliche Durchmesser hat aber auch eine unendliche Mitte (medium), die sein Mittelpunkt (centrum) ist. Es sind also der Mittelpunkt, Durchmesser und Umfang dasselbe (idem). Daraus folgert unser [gelehrtes] Nichtwissen, das unbegreifliche (incomprehensibile) Größte sei das, dem kein Kleinstes gegenübersteht (opponitur), indem vielmehr der Mittelpunkt in ihm der Umfang ist. Du siehst nun, wie das ganze Größte auf die vollkommenste Weise in (intra) allem (omne) ist, einfach und unteilbar, weil unendlicher Mittelpunkt; außer (extra) allem, alles umfassend (ambiens), weil unendlicher Umfang; alles durchdringend, weil [unendlicher] Durchmesser; Anfang (principium) von allem, weil Mittelpunkt; Ende (finis) von allem, weil Umfang, Mitte (medium) von allem, weil Durchmesser; wirkende Ursache (causa efficiens), weil Mittelpunkt; gestaltende (formalis), weil Durchmesser; zielsetzende (finalis), weil Umfang; Schöpfer (dans esse), weil Mittelpunkt; Regierer (gubernans), weil Durchmesser; Erhalter (conservans), weil Umfang; und vieles dergleichen. Nun erfassest du also mit deiner Vernunft (intellectus), wie das Größte mit keinem (nullum) dasselbe noch von ihm verschieden ist und wie alles in ihm, aus ihm und durch es ist, weil es Umfang, Durchmesser und Mittelpunkt ist: Nicht daß es der Kreis oder der Umfang, der Durchmesser oder der Mittelpunkt wäre, sondern nur so, daß das Größte das Einfachste ist, weil man durch diese Veranschaulichungen (paradigmata) erforscht und findet, daß es alles umfaßt, was ist und nicht ist: Nicht sein ist also in ihm das Größte sein wie das Kleinste das Größte ist. Es ist auch das Maß (mensura) aller Kreisbewegung (circulatio) wie das des Überganges aus der Möglichkeit (potentia) in die Wirklichkeit (actus) und der Rückkehr aus dieser in jene; der Zusammensetzung der Prinzipien zu den Individuen und der Auflösung der Individuen in die Prinzipien; aller vollkommenen kreisförmigen Gestalten (formae) und kreisförmigen Tätigkeiten und Bewegungen, die über

Digitized by Google

sich selbst (super se) zum Anfange zurückgehen; und alles ähnlichen, dessen Einheit in einer gewissen kreisförmigen Fortdauer (perpetuitas) besteht. Vieles könnte hier noch aus der vollendeten Einheit der Kreisfigur entnommen werden, was ich aber, weil es leicht von jedermann dem Gesagten gemäß gefolgert werden kann, der Kürze halber übergehe. Nur dies glaube ich noch bemerken zu müssen, daß die ganze Theologie kreisförmig und auf den Kreis gestellt ist, indem sich die Namen der [göttlichen] Attribute gegenseitig bewahrheiten: die höchste Gerechtigkeit ist die höchste Wahrheit und die höchste Wahrheit ist die höchste Gerechtigkeit, und so bezüglich aller andern. Dehnst du diese Untersuchung weiter aus, so werden dir unendlich viele theologische Dinge, die jetzt noch im Verborgenen liegen, ganz klar werden"[83]; woraus sich denn auch in der Tat schon so manches von dem erklärt, was Nikolaus in der vorerwähnten Schrift „Über das Sehen Gottes oder über das Bild" ausführt:

„Gott, das Höchste (summitas ipsa) aller Vollkommenheit und größer als er [von uns] gedacht (cogitari) werden kann, wird deswegen theós genannt, weil er alles sieht"[84*]; „das Sehen (visio) Gottes ist seine Wesenheit (essentia)"[85]; „es begreift als absolutes Sehen alle Arten [des Sehens] in sich"[86]; „es ist Vorsehung, Gnade und ewiges Leben"[87] ebensowohl wie „Lieben"; „es ist Lesen und alles in sich fassen"[88]; „es ist allgemein (universalis) und besonders (particularis) zugleich"[89]; „es ist Sein (esse)"[90], indem es „Verursachen (causare)"[91], insbesondere „Erschaffen (creare)"[92] und „Erschaffenwerden" ist; — und es liegt auch ganz in der Linie der von dem Kusaner schon in seiner ersten Schrift vertretenen „Annahme" des „Zusammenfalls der Gegensätze (coincidentia oppositorum)"[93] in Gott, wenn er weiterhin sagt: „*Gott wird jenseits des Zusammenfalls der Gegensätze . . als die absolute Unendlichkeit* (infinitas) gesehen"[94], die als „die aktuelle Unendlichkeit zugleich die Einheit (unitas)"[95] und „die Wahrheit (veritas) sowie das Urbild (exemplar) von allem und jedem ist, was ist oder sein kann".

Wir müssen uns nur, um keinen Widerspruch zwischen der These des Zusammenfalls der Gegensätze „in" Gott und der anderen zu finden, daß Gott „jenseits" des Zusammenfalls der Gegensätze gesehen werde, noch darüber klar sein: Nikolaus begibt sich mit der letzteren These schon wieder auf das erkenntnistheoretische Feld. Er meint nämlich[96]: Erst wenn man sich mit Bezug auf die Gotteserkenntnis von der eingewurzelten Gewohnheit befreit hat, rein verstandesmäßig (rationaliter) d. h. in verstandesbegrifflichen, niemals völlig mit einander vereinbaren Gegensätzen zu denken; erst wenn man darüber hinaus den Vernunftgedanken gefaßt hat, daß es vernünftigerweise (intellectualiter) ein Gebiet gibt, für das jene Unvereinbarkeit nicht gilt (unbeschadet dessen, daß sie für das verstandesmäßig zu Erfassende bestehen bleibt): Erst dann steht man auf der hohen Warte, von der aus man in Gott hinein und den Zusammenfall der Gegensätze in ihm zu sehen vermag, wenngleich ihn, den Grund dieses Zusammenfalls, völlig zu durchblicken, zufolge seiner absoluten Unendlichkeit auch dann noch versagt ist. Relativ unbegreiflich auch durch Vernunftbegriffe bleibt also Gott für uns jedenfalls, er ist „unsichtbar und sichtbar zugleich"[97]; Gott allein sieht sich vollkommen als den, der er ist[98]; er allein erkennt das Innerste seines Wesens. Nikolaus steht

Digitized by Google

daher scharf gegen „das Verfahren fast aller neueren Theologen, die von Gott vom Standpunkte des Verstandes aus (rationaliter) sprechen“[99] d. h. sein Wesen in Verstandesbegriffe zu fassen suchen; und er ist sich dessen bewußt: Auch unsere Vernunftbegriffe von Gott sind nur „Annahmen (conjecturae), will sagen: positive Behauptungen, welche in der Andersheit (alteritas) an der Wahrheit wie sie [an sich] ist teilnehmen (participant)“[1]. Selbst unsere höchste Vernunfterkenntnis ist also immer noch ein „Abfall (casus) von der [absoluten] Genauigkeit (praecisio)“ der Erkenntnis, die nur der absoluten Wahrheit, Gott selber[2], eignet; und dies hat seinen Grund in der „Andersheit“ unserer Vernunft: Diese gestattet uns in ihren „Annahmen“ zwar, das Wahre d. h. der Wahrheit Entsprechende und so „gewissermaßen mit ihr Zusammenfallende“[3], aber nicht die Wahrheit selbst zu erkennen.

Damit stoßen wir aber freilich auf das auch dem Kusaner schwierigste Problem: „Wenn [o Gott!] dein Sehen dein Erschaffen ist, und du nichts anderes als dich siehst, sondern du selbst das Objekt deiner selbst bist (denn du bist das Sehende, das Sichtbare und das Sehen), wie erschaffst du dann Dinge, die etwas anderes sind als du? Denn du scheinst offenbar dich selbst zu erschaffen, wie du dich selbst siehst.“[4]

Aber dem ist doch nicht so: „Zugleich erschaffen und erschaffen werden heißt [hier spricht der Doppelsinn von participare: ‚teilnehmen lassen oder mitteilen‘, bezw. ‚teilnehmen oder teilhaben‘ mit] nichts anderes als dein Sein allen mitteilen, so daß du alles in allem bist und doch von allem losgelöst bleibst. Denn zum Sein rufen was nicht ist, heißt das Sein dem Nichts mitteilen; es ist [also] das [ins Sein] Rufen ein Erschaffen, das Mitteilen [und zugleich am Sein Teilnehmen] ein Erschaffenwerden, und [doch] bist du über diesen Zusammenfall des Erschaffens mit dem Erschaffenwerden hinaus der absolute und unendliche Gott, weder erschaffend noch erschaffbar, wiewohl alles das ist was es ist, weil du bist, .. nicht [nur] Schöpfer, sondern mehr als Schöpfer, ins Unendliche, obwohl ohne dich nichts wird noch werden kann.“

Gott ist mithin als „das absolute Machenkönnen (posse facere) oder der Allmächtige (omnipotens) vor dem Werdenkönnen (posse fieri) wie dieses vor dem Gewordenseinkönnen (posse factum), das durch das Machenkönnen aus dem Werdenkönnen geworden ist, und . . da das Machenkönnen vor dem Werdenkönnen ist, so ist es weder geworden noch kann es ein anderes werden. Es *ist* somit *alles was sein kann.* Es kann nicht größer sein, und dies nennen wir das Größte, noch kleiner, und dies nennen wir das Kleinste, auch kann es nicht ein anderes sein. Es ist also die wirkende (efficiens), gestaltende (formalis) oder vorbildliche (exemplaris) und Zweckursache (causa finalis), da es das Ziel (terminus) und Ende (finis) des Werdenkönnens und des Gewordenseinkönnens ist. In dem Machenkönnen ist darum alles was werden kann und was geworden ist, *im voraus* (prioriter) als in seiner Wirk-, Gestalt- und Zweckursache enthalten,

Digitized by Google

und das Machenkönnen ist in allem als die absolute Ursache im Verursachten. Das Werdenkönnen dagegen ist in allem was geworden ist, das, was es geworden ist; denn nichts ist in Wirklichkeit (actu) geworden als was werden konnte, nur ist es [eben] in [je] verschiedener Seinsweise, [zuerst] in unvollkommenerer Weise als Möglichkeit (potentia), [sodann] in vollkommenerer Weise als Wirklichkeit (actus). Werdenkönnen und Gewordenseinkönnen sind demnach in ihrer Wesenheit (essentia) nicht verschieden; das Machenkönnen hingegen ist, obwohl es nicht ein anderes ist, doch, da es die Ursache der Wesenheit [des Werdenkönnens und Gewordenseinkönnens] ist, nicht die[se] Wesenheit selbst, denn sie ist das von ihm Verursachte. Da aber [weiterhin] das Werdenkönnen [vermöge seiner verschiedenen Seinsweise] nicht das Gewordenseinkönnen ist, so ist das Werdenkönnen nicht aus dem Werdenkönnen geworden, sondern vor dem Werdenkönnen ist nichts als das Machenkönnen. Aus nichts (nihil) ist daher sozusagen das Werdenkönnen geworden, und so sagen wir, das Machenkönnen gehe dem Nichts vorher, nicht aber das Werdenkönnen, ebenso wie wir sagen: Da das Werdenkönnen aus nichts durch das Machenkönnen hervorgebracht (productum) und nicht geworden ist, so ist es erschaffen (creatum)"[5]; — die Reihe „Gott-Nichts-Werdenkönnen" ist nun so hergestellt, daß Gott, ohne ein anderes zu werden, doch, selbst unerschaffen, alles andere erschafft, indem er einfach durch Mitteilung seines Seins an das Nichts das Werdenkönnen sowie nach dessen Maßgabe das Gewordenseinkönnen hervorbringt. Und man braucht dann nur noch zu wissen, daß „das Werdenkönnen der Welt auf das Urbild der Welt (mundus archetypus) im ewigen Geiste Gottes zurückgeht"[6]; ferner daß „jenes mitteilbare Abbild (participabilis similitudo) Gottes, welches wir das Werdenkönnen nennen, der eine Same der Samen alles [einfach] Seienden, Lebenden, Wahrnehmenden und Denkenden ist, aus dem das ewige Licht [Gott] diese schöne und lichtvolle Welt [mittelst der zugleich erschaffenen (concreata) Natur[7]] hervorgebracht und alles, was wird, gebildet hat"[8]: Man begreift dann auch, wie Nikolaus an der Hand einer solchen Fassung des augustinischen Exemplarismus zusamt der Keimkräftelehre[9*] zu der ihm eigentümlichen Lehre kommen kann, *Gott* sei „*das Nichtandere* (non aliud)"[10].

Denn es ist doch wohl mehr als eine „Künstelei"[11], wenn der Kusaner Gott als „die Definition seiner selbst"[12*] faßt, die er in die Form „das Nichtandere ist nicht anderes als das Nichtandere (non aliud est non aliud quam non aliud)" kleidet, und wenn er daran die „Definition von allem durch Gott" schließt: „Das andere ist nicht anderes als das andere". Ist nämlich in jener ersten Definition Gott als vor und über aller Differenz seiend dargestellt, als undifferenziertes Sein, so erscheint er anderseits als das alles Differenzierende, indem es heißt: „Die Welt ist nicht anderes als die Welt, und so bezüglich alles dessen, was benannt werden kann." Gott als das Nichtandere *definiert* also tatsächlich auch *alles andere*, indem

Digitized by Google

dieses nur dadurch ist, daß es „nicht anderes" als eben dies oder jenes andere ist; er „steckt" in der identifizierend-differenzierenden Definition von allem.

Nur darf man, um das identifizierende Moment dieser Definitionen und das daran hängende Weitere nicht mißzuverstehen, den Satz „die Welt ist nicht anderes als die Welt", sofern man ihn in „die Welt ist Gott als die Welt" umprägt, keineswegs pantheistisch auffassen, als ob damit gesagt wäre: „Die Welt ist identisch mit Gott". „Nicht anderes bedeutet [vielmehr] nicht soviel wie dasselbe (idem); sondern da ‚dasselbe nicht anderes ist als dasselbe', so geht das Nichtandere [auch] ihm [definitorisch] vorher."[13] Die richtige Auffassung ist also: „Alles (omnia) hat, daß es nicht anderes ist als es ist, davon, daß Gott es definiert"; selbst „das Nichts ist nicht anderes als das Nichts" nur dadurch; „nichts, weder das andere noch das Nichts steht Gott [definitorisch] gegenüber (opponitur), da er auch dem Nichts vorhergeht und es definiert": „Sehr scharfsinnig sagt der göttliche Dionysios [Areiopagites], Gott sei in allem alles [d. h. Allesbestimmendes] und in nichts—nichts [d. h. Nichtbestimmendes]": So ist es auch zu verstehen, daß „die Vielheit der Dinge dadurch entsteht, daß Gott im Nichts ist"[14]; daß „das ganze geschöpfliche Sein gleichsam eine endliche Unendlichkeit oder ein geschaffener Gott ist"[15]; daß „Gott alles in Einheit (omnia uniter) ist"[16]; daß „jegliches wirklich existierende Ding darin seine Ruhe findet, daß alles in ihm es selbst ist, und es selbst in Gott—Gott"[17]; daß schließlich (so klingt dieser Panentheismus aus) „das einzige völlig absolute Universale Gott ist"[18], — „Gott durch alles in allem, und alles durch alles in Gott"[19].

„Durch alles", das heißt genauer: „durch das Universum, mittelst dessen Gott in allem ist, so wie die Vielheit der Dinge mittelst des einen Universums in Gott ist"[20]. „*Gott* ist nämlich", so heißt es weiter, „*das absolute Sein des Universums, dieses aber das beschränkte* (contracta) *Sein, das durch eine einfache Kraftentfaltung* (emanatio) *jenes Seins ins Dasein* (esse) *getreten ist;* so zwar, daß alle Wesen, welche Bestandteile des Universums sind, ohne die es, da es beschränkt ist, nicht eines, ganz und vollkommen sein könnte, zugleich mit dem Universum ins Dasein getreten sind, nicht zuerst die Intelligenz, dann die edle Seele, dann die Natur, wie Avicenna und andere Philosophen lehrten": Wir können nicht umhin, unter Ausschaltung der in den ersten Schriften des Kusaners vorkommenden Gleichsetzung von Universum und Welt (mundus)[21] seine Endmeinung darin zu finden, daß *das Universum das Werdenkönnen* oder die potentielle Welt, *das Gewordenseinkönnen* aber *die* naturgemäß abrollende aktuelle *Welt,* und *jene einfache Kraftentfaltung der Schöpfungsakt* sei. Denn nur so verstehen wir auch vollends, inwiefern das Erschaffen ein „Identifizieren (identificare)"[22] ist. Nicht darum kann es sich handeln, daß Gott, „das absolut Selbige (idem absolutum)", sich im Schöpfungsakt ganz und gar zu allem machte (dann würde freilich die Welt identisch mit Gott); sondern Gott teilt bloß der Kreatur, indem er „das Nichtselbige (non idem) oder Nichts

Digitized by Google

oder Nichtsein zu sich oder ins Selbige (idem) ruft" und es so zu dem [selben] macht was und wie es ist", die „Dieselbigkeit (identitas)" als Folge seiner Nichtandersheit mit: Es kann also dabei auch bloß die Identität der Kreatur mit sich selbst, nimmermehr ihre Identität mit Gott herauskommen. Was sie vielmehr mit Gott dauernd verbindet, das ist einzig, daß ihr bei aller Verschiedenheit von Gott und innerhalb ihrer selbst die ihr bei der Schöpfung mitgeteilte wesentliche Dieselbigkeit gewahrt bleibt. Denn dadurch ist das *Erschaffen* nicht absolutes Identifizieren, sondern bloßes „*Verähnlichen* (assimilare)" des Universums mit Gott; und auch *der Weltprozeß* ist nur ein von Vollkommenheit zu Vollkommenheit fortschreitendes „*Sichverähnlichen* (assimilatio)" *der Welt mit Gott:* „Die Verähnlichung besagt einen gewissen Zusammenfall des Abstiegs des [absolut] Selbigen zum Nichtselbigen und des Aufstieges des Nichtselbigen zum [absolut] Selbigen", aber eben immer lediglich einen gewissen, niemals einen völligen.

„*Gott* ist *das Urbild* (exemplar) von allem und jedem, was ist oder sein kann"[23], dies ist also das Ergebnis nicht nur der symbolischen[24*], sondern ebensowohl der affirmativen, von der Erkenntnis der Welt zu Annahmen über Gott aufsteigenden Theologie[25] des Kusaners. Und auch das ändert nichts daran, daß die daraus resultierende Bestimmung Gottes als der absoluten Ursache der Welt darüber hinaus zur negativen, Gott als den absolut Unendlichen für unbestimmbar erklärenden Theologie treibt. Zwar erscheint nun nämlich von dieser aus jeder Name, den man Gott beilegen mag, als unzulänglich. Man mag ihn das Größte und zugleich Kleinste, den Zusammenfall der Gegensätze oder das Jenseits dieses Zusammenfalls nennen, oder das Selbige, das Nichtandere, das „wirkliche Können (possest)"[26*], das „Können (posse)"[27*] schlechthin, oder sonstwie:

„Wir stellen hier nur noch aus der Schrift „Von der Jagd auf die Weisheit" zusammen: das „negativ Unendliche" [das sich vom „privativ Unendlichen" d. h. dem Universum dadurch unterscheidet, daß es allein als das, was wirklich alles ist, was sein kann, die absolute Vollkommenheit ist, während dem Universum dazu bei aller Vollkommenheit immer noch etwas fehlt, indem es dem absolut Unbeschränkbaren gegenüber doch durch dieses beschränkt ist]; die einfachste und absoluteste Unendlichkeit; das unendlich Sphärische und Vollkommene; die absolute Einfachheit und Gleichheit, aber zugleich [als Einheit, Gleichheit und Einigkeit[28]] Einigdreiheit (unitrinitas) und Dreieinigkeit (triunitas, trinitas); das Ende seiner selbst; das Ende ohne Ende; der Anfang ohne Anfang; die feststehende oder absolute Ewigkeit; die absolute Notwendigkeit; die absolute Wahrheit und Kraft; das absolute Seinkönnen; die Natur aller Naturen; die Vernunft aller Vernunft; die erkennende und erkennbare Vernunft; die Form aller Formen [wie bereits in der „Apologie"[29] die „unbeschränkte (incontracta) und absolute Form"]; der Geist der Geister; das absolute Universale; der Vater aller; usw.[30*]:

Auch der Name des Allnamigen genügt nicht, da Gott über allen Namen noch immer unendlich erhaben ist („zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen gibt es keine Proportion"[31]). Aber dies bleibt nun doch auch für die mystische, nach Nikolaus „in die absolute Unendlichkeit eintretende"[32] und „in der Unmöglichkeit die Notwendigkeit sowie in der Negation die Affirmation verkostende"[33] Theologie bestehen: Das Abbild

Digitized by Google

Gottes ist so wenig identisch mit dem Urbild wie das Verursachte mit der Ursache; sondern es ist nur[34*] „das Urbild notwendig in dem Abbild (exemplatum) und das Abbild in dem Urbild enthalten [und] demzufolge [auch] das Urbild in allen Abbildern wie alle Abbilder in ihm“[35]. Und so kommt es, daß, wie Gott „als Ursache alles das enthaltender- und absoluterweise (complicite et absolute) in sich hat, was er der Wirkung gibt“[36], so Gott auch „als unendliche Einheit der *Enthalt* (complicatio) von allem in dem Sinne ist, daß alles in ihm ist, *und* zugleich die *Entfaltung* (explicatio) *von allem*, sofern er in allem ist“[37].

Die Form aber, in der diese Entfaltung geschieht, ist[38] die *des heiligen Geistes, des Geistes überhaupt;* und dies ergibt eine weitere Reihe kusanischer, sich nun schon nahe mit der Ethik berührender Lehren. „Wie nämlich“, sagt der Kusaner, „[zufolge deiner notwendigen Dreieinigkeit] aus dir, dem liebenden Gott [Vater], der liebenswürdige Gott [Sohn] erzeugt wird, welches Erzeugen ein Denken (conceptio) ist, so geht aus dir, dem liebenden Gott, und dem liebenswürdigen aus dir erzeugten Gedanken (conceptus) deine Tätigkeit (actus) und der Gedanke an dich hervor, der ein verbindendes Band (nexus nectens) ist und ein Gott, der dich und deinen Gedanken einigt, gleichwie das Lieben den Liebenden und das Liebenswürdige in der Liebe einigt; und dieses Band wird Geist genannt. Denn der Geist (spiritus) ist [wie ja auch ‚actus‘ ursprünglich ‚Bewegung‘ heißt] gleichsam eine Bewegung (motus), die aus dem Bewegenden und dem Bewegbaren hervorgeht; sie ist also die Entfaltung des Gedankens des Bewegenden, und es entfaltet sich demnach alles in dir, Gott heiliger Geist, wie alles in dir gedacht wird, Gott Sohn! So ist denn auch alles in dir, dem Sohne Gottes des Vaters, als in seinem Grunde, Gedanken, seiner Ursache und seinem Vorbilde, und der Sohn die Vermittlung (medium) von allem, weil er die Vernunft (ratio) ist. Denn mittelst der Vernunft und Weisheit wirkest du alles, Gott Vater: Der Geist oder die Bewegung setzt den Gedanken der Vernunft in Wirklichkeit, wie der Kasten als Gedanke des Künstlers vermittelst der bewegenden Kraft der Hände zur Wirklichkeit wird, und so sehe ich, mein Gott, daß dein Sohn die Vermittlung der Einigung von allem ist, damit alles durch Vermittlung des Sohnes in dir ruhe. Ich sehe ferner Jesum, der gepriesen sei, den Menschensohn (filius hominis) deinem Sohne aufs höchste geeint, und daß der Menschensohn mit dir, Gott Vater, nur durch Vermittlung deines Sohnes, des absoluten Mittlers (mediator), vereint werden konnte . . [Und endlich] offenbarst du, mein Gott, mir Armen [auch] das Geheimnis, daß ich einsehe, der Mensch könne dich, o Vater, nicht erkennen, außer in deinem Sohne, der erkennbar und der Mittler ist, sowie daß dich erkennen (intelligere) heißt, mit dir vereinigt werden.“

„Es kann also der Mensch mit dir [Gott Vater] durch deinen Sohn, der das Mittel der Vereinigung ist, vereinigt werden . . [indem] der Menschensohn in dir, o Jesus, der du Menschensohn bist, mit dem Gottes-

Digitized by Google

sohn aufs höchste vereinigt ist", und zwar durch die höchste Entfaltung, die dem Geiste *in Form des Menschengeistes* überhaupt beschieden sein kann; — darin haben wir schließlich auch die Grundformel der religiösen Ethik des Kusaners: Es kommt nur noch darauf an, den so allgemein angelegten Gedankengang im besonderen zu entwickeln.

Das Erste, was sich dabei ergibt, ist aber wiederum: „Alle vernünftigen Geister sind weit unter Jesus; für sie alle ist Jesus der Lehrmeister und das Licht; er ist die Vollendung und Fülle von allem, und jene treten nur durch ihn als Mittler an die absolute Wahrheit heran (accedunt), — durch ihn, der der Weg zur Wahrheit ist und zugleich die Wahrheit selbst, der Weg zum Leben des Geistes und zugleich das Leben selbst, der Wohlgeruch der erfreuenden Nahrung und zugleich der erfreuende Genuß selbst"[39]: Alle Vollendung ist dem Menschen nur möglich *durch Vermittlung Jesu Christi*, der allein „die höchstmögliche und absolute Vermittlung"[40] zwischen Gott Vater und dem Menschen darstellt.

Wie sollte es auch anders sein, da „Jesus die Vollendung des Universums (finis universi) ist, in welchem jede Kreatur als im Höchsten der Vollkommenheit ruht"[41]; da „in seinem Geiste die Vollendung der erschaffbaren Natur ruht, indem er die höchste, vollkommenste, unvermehrbare Ähnlichkeit Gottes ist und „alle andern Geister nur durch seine Vermittlung Ähnlichkeiten; da alle in ihm ruhen als in der höchsten Vollkommenheit des Bildes Gottes, in verschiedener Abstufung"[42]! Muß es dann nicht so sein, wie Nikolaus weiter sagt: „Durch deine Gnade (donum), o mein Gott, habe ich also diese ganze sichtbare Welt und die ganze Schrift und alle dienenden Geister zu meiner Hilfe; zum Wachstum in deiner Erkenntnis, zur Hinkehr zu dir treibt mich alles an. Alle Schrift will nur dich zeigen, alle vernünftigen Geister haben kein anderes Streben als dich zu suchen und, was sie von dir gefunden haben, mitzuteilen. Und mehr als dies: Du hast mir Jesus den Lehrmeister, den Weg, das Leben und die Wahrheit gegeben, damit mir durchaus nichts fehlen könne. Du stärkst mich durch deinen heiligen Geist, du gibst mir durch ihn die Berufswahl und heiliges Verlangen ein. Durch den Vorgeschmack der Süßigkeit der himmlischen Glorie treibst du mich an, daß ich dich, den Guten, Unendlichen, liebe. Du reißest mich fort (rapis) in die Entzückung, daß ich über mich selbst hinauskomme und den Ort der Glorie zum voraus sehe, zu dem du mich einlädst. Viele höchst schmackhafte Genüsse, die mich durch ihren Wohlgeruch fesseln, zeigst du mir; einen Schatz von Reichtum, Leben, Freude, Schönheit lässest du mich schauen. Die Quelle, aus der alles Ersehnte in Natur und Kunst fließt, deckst du mir auf. Nichts enthältst du mir als Geheimnis vor. Die Ader der Liebe, des Friedens und der Ruhe verbirgst du mir nicht. Alles bietest du mir Ärmstem an, den du aus nichts erschaffen hast. Was zögere ich also? Warum eile ich nicht, mit Wohlgerüchen gesalbt von meinem Christus, warum eile ich nicht in die Freude meines Herrn? Was hält mich zurück?

Digitized by Google

Hemmte mich bisher die Unkenntnis deiner, o Herr, und die eitle Weltfreude, so soll sie mich fortan nicht mehr hemmen. Denn ich will, o Herr, weil du mir die Kraft, es zu wollen, gibst, die Dinge dieser Welt verlassen, weil auch die Welt mich verlassen will. Ich eile zum Ziele, ich habe die Laufbahn beinahe vollendet; ich komme der Welt mit dem Lebewohl zuvor, da ich nach der Krone schmachte. Ziehe mich zu dir, o Herr, weil niemand zu dir gelangen kann, außer von dir gezogen. Gezogen von dir werde ich mich lösen von dieser Welt und mich vereinigen mit dir, dem absoluten Gott, in der Glorie des ewigen Lebens. Amen"; — muß es nicht so sein?

Es ist abermals ganz augustinischer Geist, der hieraus spricht: Alles ist *aus Gnade*, Gott gibt alles, doch er gibt es im reichsten dem Menschen angemessenen Maße; und daraus erwächst auch der Entschluß des also begnadeten Menschen, sich dieser Gnade im reichsten Maße zu bedienen, — sich ihrer zu bedienen *vermittelst der* ihm ebenfalls aus Gnade verliehenen *menschlichen Seele, die* (nochmals augustinisch[43*]) von dem Kusaner[44] geradezu als *ein Abbild der Dreieinigkeit* bezeichnet wird.

Nicht von Anfang an hat freilich Nikolaus so gedacht: In seinen ersten Schriften hat er[45] noch die rein intellektualistische Einteilung in Intelligenz und Sinnlichkeit nebst der Untereinteilung jener in Intellekt und Verstand (Fassungskraft oder vis apprehensiva, und Einbildungskraft). Von etwa 1446 an aber hat er diesen Intellektualismus überwunden zugunsten des augustinischen Schemas, das in seiner Fassung „Gedächtnis, Intelligenz und Wille" lautet: *Gedächtnis* (memoria) als die Eigenschaft der Seele, vermöge deren sie[46] der Enthalt (complicatio) aller Abbilder Gottes ist, nicht so zwar, daß diese als eingeborene Ideen in ihr wären, sondern nur so, daß die Seele dadurch die Fähigkeit hat, sich allem zu verähnlichen, was nun teils durch die Erkenntnis mittelst der *Intelligenz* (im weitesten Umfange: Sinnlichkeit, Verstand, Intellekt oder Vernunft), teils durch den aus Gedächtnis und Intelligenz hervorgehenden *Willen* (voluntas) oder die *Liebe* (amor) geschieht [; die Parallele mit Gott Vater, Sohn und heiliger Geist ist klar]. Verhält sich dies aber so und bleibt zugleich bestehen, daß Jesus Christus der unbedingte Lehrmeister der Menschen ist, so leuchtet ferner ein:

Der *Mensch* ist demnach dazu *berufen*, auf das allerwesentlichste *beizutragen zu der Entfaltung des Gottesgeistes in der Welt.* Er kann diese seine ethisch-religiöse Aufgabe jedoch nur erfüllen, wenn — gerade wegen der immer unzulänglich bleibenden, von sich aus bloß zu Annahmen über die Wahrheit, niemals zur Wahrheit selbst ausreichenden Erkenntniskraft seiner Intelligenz — zu deren Funktion noch der Glaube (fides) tritt: „Jeder Geist (intellectus) muß *im Glauben* sich dem Worte Gottes unterwerfen, mit der größten Aufmerksamkeit die innere (interna) Lehre des höchsten Lehrmeisters anhören, und hörend, was der Herr in ihm spricht, wird er vollkommen werden . . Nach dem Grade des Glaubens [schon dies ist ein Glaubenssatz] richtet sich der Einfluß (influxus) der göttlichen Kraft (virtus divina) [in den Menschen]; *durch den Glauben gelangt der Intellekt zum Wort*"[47], diese Form nimmt das anselmische „Credo ut intelligam"[48*] hier am Ende der katholisch-mittelalterlichen Scholastik und Mystik an; „*durch die Liebe* (dilectio) *wird der Intellekt mit dem Worte vereinigt*"[49]: „Je mehr sich der Intellekt dem Worte naht, desto mehr

Digitized by Google

wächst seine Kraft (virtus), und je mehr einer liebt, desto mehr festigt er sich im Lichte des Wortes"; „*durch das Wort Gottes vervollkommnet sich der Geist* (intellectus), wächst und wird beständig umfänglicher, fähiger und dem Worte ähnlicher; *diese Vervollkommnung*, welche so dem Worte entspringt, aus dem auch sein Sein stammt, ist keine vergängliche, sondern [wie eine ‚*christusförmige* (christiformis)"[50] so] eine *gottförmige* (deiformis), gleichwie die Vollendung des Goldes nicht eine vergängliche, sondern eine himmelsförmige ist", — darauf läuft es bei dem Kusaner fortan immer wieder hinaus.

Ohne jemals an der göttlichen Natur teilzunehmen, die „nicht mitteilbar (participabilis) weil durchaus und absolut einfach"[51] ist, bringt es also der Mensch auf diese Weise stets zu der ihm möglichen Vollkommenheit. Aber es kann, wie schon daraus hervorgeht, naturgemäß doch nur eine *beschränkte* (contracta) Vollkommenheit sein, wie ja sogar „die Welt oder das Universum als das beschränkt Größte bloß eine größtmögliche Nachahmung des Absoluten ist [oder werden kann[52*]][53]. Zwar nennt darum der Kusaner auch jene höchstmögliche menschliche Vollkommenheit eine „*Sohnschaft Gottes* (filiatio Dei)[54] und beschreibt sie als „Vergottung (deificatio, griech.: théosis)"[55]; indes er bezeichnet doch zugleich die „Schauung (visio intuitiva)", mit der er sie identifiziert, nur insofern als frei von „Beschränktheit (modus contractus)", als sie ohne Gebundenheit an die Phantasmen der niedrigen Erkenntnisarten erfolgt. Und er fügt, damit vollends die Vergottungsmystik[56*] von sich weisend, hinzu: „Das Licht der Vernunft hat in allen, die das Wort empfangen und glauben, die Macht (potestas), zur Sohnschaft Gottes zu gelangen. Die Sohnschaft selbst wird also in vielen Söhnen sein, die daran in verschiedener Weise teilhaben werden, denn die Menge nimmt an der Einheit verschieden teil in der verschiedenen Andersheit, da jedes im andern Seiende notwendig anders ist. Die Sohnschaft der Vielen wird daher nicht ohne je besondere Weise (modus) sein, und man wird hier vielleicht von einer Art Adoptivteilnahme reden können, während die Sohnschaft des Eingeborenen (unigenitus) ohne besondere Eigentümlichkeit in der Identität der Natur des Vaters ruht und so die überabsolute Sohnschaft ist, in der und durch die alle Adoptivsöhne die Sohnschaft erlangen werden"[57].

Wir werden daher auch „filiatio Dei", soweit sie sich auf den Menschen bezieht, im Sinne des Kusaners besser mit „*Gotteskindschaft*" wiedergeben; und außerdem wird schon aus dem eben Gesagten klar, daß diese Gotteskindschaft jedem einfachen gläubigen Christen winkt, wie es übrigens Nikolaus selbst sagt: „Wenn du, mein Gott, mich, der ich der Geringste von allen bin, mit deiner Vorsehung nicht verlässest, so verlässest du keinen Menschen . . Du, das absolute Sein von allem, bist so bei allen, als hättest du keine Sorge für etwas anderes . . Und weil da das Auge ist, wo die Liebe, so erkenne ich, daß du mich liebst . . Dein Sehen ist Lieben . ., und ich weiß, daß dein Blick jene größte Güte ist, welche sich

Digitized by Google

jedem Empfänglichen mitteilen muß. Du kannst mich also niemals verlassen, solange ich für dich empfänglich bin. Meine Sache ist es daher, immer mehr für dich empfänglich zu werden [und ich kann es. Denn] du hast mir, o Herr, das Sein gegeben, und ein solches Sein, das sich deiner Gnade und Güte immer empfänglicher machen kann. Die Kraft, die ich von dir habe, in welcher ich das lebendige Bild deiner Allmacht besitze, ist der freie Wille, durch welchen ich die Empfänglichkeit für deine Gnade erweitern oder einschränken kann: [einschränken durch Verunähnlichung,] erweitern durch [Verähnlichung und] Gleichförmigkeit, wenn ich gut zu sein trachte, weil du gut bist, gerecht, weil du gerecht, barmherzig, weil du barmherzig; wenn all mein Streben nur auf dich gerichtet ist wie all dein Streben auf mich; ich ganz aufmerksam nur auf dich hinsehe und nie den Blick meines Geistes wegwende, weil du mich beständig mit deinem Blicke umgibst; wenn ich meine Liebe nur dir zuwende, weil du, der du die Liebe bist, nur mir zugewendet bist."[58]

Glaube und Liebe, „zwei Dinge, die uns der Erlöser gelehrt hat"[59], sind also unerläßlich für den *Weg zur Gotteskindschaft*; die Hoffnung auf das ewige Leben kommt hinzu; all dies, *Glaube*, *Liebe* und *Hoffnung*, bildet aber *zugleich die Elemente der mystischen Theologie* nach Nikolaus, sofern diese *durch die gelehrte Unwissenheit fundiert* ist. Denn was ist eigentlich der Glaube auf dieser höheren Stufe? Doch nur die Überzeugung, daß „alle Wissenschaft, die sich anmaßt, etwas vom Reiche Gottes zu wissen, Torheit sei"[60]: „Der Glaube enthält (complicat) alles Erkennbare (intelligibile) in sich, die Erkenntnis (intellectus) ist [bloß] die Entfaltung (explicatio) des Glaubens"[61] bis zu dem Grade, in welchem der an sich unerkennbare Gott überhaupt erkennbar ist. Und dabei bleibt es selbst in der Ekstase und in der Anschauung der ewigen Seligkeit (visio beatifica) [im Jenseits]: Von den „vier Graden der Gotteserkenntnis"[62], der „natürlichen" aus Kraft des durch die Schöpfungsgnade in die Seele gelegten Erkenntnisstrebens, der „mystischen", die Gott in einem höheren Helldunkel als über allen Namen Verborgenes zeigt, dem „Sehenlassen (ostensio) des Angesichtes Gottes" teils gleichsam im Mondlicht in der Ekstase, teils gleichsam im Sonnenlicht „ohne Schatten und Rätsel" im Jenseits, wo so die „Kenntnis Gottes wie er ist" erlangt wird, endlich der Erkenntnis, „welches das Wesen (quidditas) Gottes sei"; — von diesen vier Erkenntnisgraden bleibt der letzte immerdar Gott selbst vorbehalten: Gott wird vom Menschen immer nur „in der Andersheit" und daher unvollkommen erkannt. Auch in der Gotteserkenntnis der Seligen ist stets noch ein Rest, der Glaubens-, nicht eigentlich Erkenntnischarakter besitzt.

Jedoch weit entfernt, ein Hindernis unserer Glückseligkeit (felicitas) zu sein, ist diese stete Unvollkommenheit der menschlichen Gotteserkenntnis geradehin „dazu nötig. Denn alles, was in der Erkenntnis [Gottes] erfaßt wird, das erhöht die Begier, ihn zu erkennen"[63]; und diese Begier ist[64*]

Digitized by Google

der Wille oder die Liebe, die uns schließlich in unauflösbarer Weise mit Gott verbindet. „Gedächtnis, Intelligenz, Wille" sowie „die drei theologischen Tugenden, die uns nötig sind: Glaube, aus dem die Hoffnung, und Liebe, die aus beiden erwächst"[65], — die zwei „Abbilder der Dreieinigkeit" in Gestalt der Menschenseele sind in der Tat nur eins: Gedächtnis ist Glaube, Intelligenz ist Hoffnung, Wille ist Liebe, alle aber unlöslich miteinander verbunden, so daß der gedächtnismäßig-intelligente Glaubensakt zugleich willensmäßiger Liebes- sowie intelligenter Hoffnungsakt ist[66]. Und wenn es nun endlich paulinisch[67*] heißt: „der Glaube geht in Gewißheit (certitudo) über, die Hoffnung in Erfassung (apprehensio), die Liebe in Verbindung (connexus), und zwar unvergängliche, da die Liebe [wesentlich] das Band (nexus[68*]) ist"[69], so kann dies im Zusammenhang des kusanischen Systems nur bedeuten: Vom Glauben fällt in der letzten Vollendung auch der leiseste Schatten des Zweifels ab, weil dann erfaßt ist, daß es auch für den Seligen nichts Höheres geben kann als die freilich hier *zum geschöpflich Höchstmöglichen gesteigerte intelligente d. h. gelehrt unwissende Liebeseinigung mit Gott.*

„Niemand kann dich schauen, als soweit du dich zu schauen gibst"[70]; „ziehe mich zu dir, o Herr, weil niemand zu dir gelangen kann, außer von dir gezogen"[71]; *„jeder* soll *von sich aus* (ex se) versuchen, in dem Maße wie es ihm von Gott verstattet wird, sich beständig ihm zu nähern"[72], — dies ist also die sittliche Forderung, die auch aus dieser, Intellekt und Willen gleichmäßig[73*] als dazu notwendige gottgegebene Seelenkräfte anerkennenden Mystik erwächst; und die *Betätigung des intelligent geleiteten freien Willens* erscheint auch hier als ein Hauptbestandteil dessen, was zu jenem Versuche geschehen kann: Entgegennahme des zu Glaubenden aus Natur und teils in der Schrift, teils durch die Kirche geoffenbartem Gotteswort, der Gebote aus beiderlei Quellen und aus dem eigenen Innern durch Synteresis und Gewissen; Empfang der Sakramente; Gebet, Askese und sonstiges Glaubens- und Liebeswerk in Ausübung der[74] von Nikolaus als dem „Gedächtnis" innewohnende Kräfte gedachten Tugenden; — alle diese Faktoren des Reinigungs- und Erleuchtungsweges sind doch ebensowohl Sache auch des freien Willens, wie umgekehrt die Wegwendung von Gott in der Sünde allein diesem freien Willen zur Last fällt. Und sie bleiben doch immer notwendige Vorstufen für den nur durch noch höhere Gnade gangbaren Weg der Vollendung in Ekstase und ewiger Seligkeit, *in* einer *Nachahmung Christi* und mit einem Grade von *Weisheit*[75], wie sie bei einem geschöpflichen Wesen nicht höher gedacht werden kann.

Auch hier offenbart sich also die Lehre des Kusaners als eine *Philosophie der Selbstbescheidung bei höchsten Ansprüchen in intellektueller, voluntarischer sowie* (wenn wir die ewige Seligkeit als in der Gotteinigung eingeschlossen mit heranziehen) *emotionaler Hinsicht.* Sie ist eine bewunderungswürdige Synthese alles Wesentlichen, was sich Scholastik und Mystik

Digitized by Google

des katholischen Mittelalters in augustinischer Richtung erarbeitet haben. „Sie merken nicht, daß sie erst dadurch Kinder Gottes werden, wodurch sie anfangen in der Neuheit des Geistes zu sein und sich zu erneuern (renovari) zum inneren Menschen nach dem Bilde dessen, der sie geschaffen hat“[76], — das Wort des großen Kirchenvaters hat hier den bis dahin tiefsten philosophischen Unterbau erfahren.

DRITTES KAPITEL

Übergang zur Reformation

1. ALLGEMEINES

Im Jahre 1215 krönt Innozenz III sein Werk mit der gewaltigen Heeresschau des IV. Laterankonzils[77*]; am 18. November 1302 erklärt Bonifatius VIII in der Bulle „Unam Sanctam“: „Schwert muß unter Schwert stehen, die weltliche Gewalt unter der geistlichen Macht, . . dem Papst (Romanus Pontifex) untertan zu sein, ist unbedingt zum Heil nötig“[78*]; am 19. Dezember 1516 „erneuert und billigt“[79] Leo X in der Bulle „Pastor aeternus“ ausdrücklich die Worte Bonifatius' VIII.

Indes wie verschieden sind doch die Verhältnisse zur Zeit dieser Kundgebungen! Innozenz III vermag[80*] den ungeheuren Anspruch, daß in der Hand des Papstes „das Königtum priesterlich und das Priestertum königlich“[81] sei, daß „die Fürsten ihre Gewalt von dem Papst erhalten und daher „auch das weltliche Schwert dem Papste zustehe“, praktisch durchzusetzen; und auch der nun folgende Kampf mit dem Kaisertum wird noch 1268 vom Papsttum siegreich zu Ende geführt. Aber doch nicht, ohne daß 1263 durch die Übertragung der Krone von Neapel und Sizilien an Karl von Anjou jene enge Verbindung der Kurie mit Frankreich vollzogen worden wäre, die ihr zum Unheil ausschlagen sollte: Am 7. September 1303 gerät Bonifatius VIII, den[82*] ein Zeitgenosse „Christus auf Erden“ und „Gott der Götter“ genannt hat, zu Anagni in die Gefangenschaft Philipps des Schönen von Frankreich; und wenngleich er nach drei Tagen von den Anagnesen befreit wird, seine Nachfolger bleiben von 1309 bis 1377 in Avignon „mit goldenen Ketten gefesselt“[83], die Weltmacht des Papsttums ist dahin. Doch auch seine innerkirchliche Macht leidet fortan mehr als je bevor: Das „große abendländische Schisma“ (1378—1417) zeigt zum Schlusse drei gleichzeitige einander befehdende Päpste, und das Konstanzer Reformkonzil (1414—18), das die Papsteinheit wiederherstellt, erklärt zugleich in seiner fünften Sitzung am 6. April 1415: „Erstens: Die Konstanzer Synode, welche rechtmäßig im heiligen Geiste versammelt ist, ein allgemeines Konzil bildet und die gesamte streitende Kirche vertritt, hat ihre Gewalt unmittelbar von Gott, und jedermann, wessen Standes er sei, auch der Papst, ist ihr zu gehorchen verpflichtet in dem, was den Glauben, die Tilgung des Schismas und die Reformation an Haupt und Gliedern anbetrifft. Zweitens: Wer immer, wessen Standes

Digitized by Google

er sei, auch der Papst, den Befehlen und Anordnungen dieser heiligen Synode oder eines anderen rechtmäßig versammelten, allgemeinen Konzils in den genannten oder darauf bezüglichen Punkten beharrlich den Gehorsam verweigert, ist der Buße zu unterstellen und gebührend zu bestrafen, nötigenfalls mit Zuhilfenahme anderer (d. h. weltlicher) Rechtsmittel. Drittens: Papst Johann [XXIII, der am 20. März 1415 aus Konstanz geflohen war] kann die römische Kurie und ihre Beamten, deren Entfernung die Auflösung oder Verletzung des Konzils nach sich ziehen würde, ohne Zustimmung der Synode nicht von Konstanz abberufen. Viertens: Alle Strafen u. dgl., welche der Papst seit seiner Entfernung aus Konstanz gegen Anhänger und Mitglieder des Konzils verhängt, sind kraftlos."[84] Der Episkopalismus oder Konziliarismus d. h. die Theorie, daß wohl der einzelne Bischof dem Papst unterworfen sei, die Gesamtheit der Bischöfe aber bezw. ein allgemeines Konzil über dem Papst stehe, kann nicht entschiedener ausgesprochen werden; es ist kein Wunder, wenn sich der Papalismus in der erwähnten Bulle „Pastor aeternus" Leos X ebenso entschieden vernehmen läßt: „Daß gleichwie nur der jeweilige Papst (Romanus Pontifex) die Macht über alle Konzilien besitzt, er auch das volle Recht und die Macht hat, die Konzilien zu berufen, zu verlegen und aufzulösen, das steht nicht nur aus dem Zeugnis der Heiligen Schrift, aus den Aussprüchen der heiligen Väter und anderen Päpste, unserer Vorgänger, sowie aus den kirchlichen Disziplinarentscheidungen (sacrorum canonum decreta) deutlich fest, sondern auch aus dem eigenen Bekenntnis der selben Konzilien"[85], — wobei man freilich Konstanz und Basel (1431 bis 49) ausnehmen muß, deren konziliaristischer Geist auch zur Zeit Leos X trotz der früheren entschieden papalistischen Kundgebung des Konzils von Florenz (1438—45)[86*] sehr lebendig war: Unmittelbar vor dem von Julius II begonnenen und von Leo X fortgesetzten V. Laterankonzil (1512 bis 17) liegt die Synode von Pisa, die 1511 von fünf mit Julius II unzufriedenen, dem König von Frankreich anhängenden Kardinälen einberufen wurde.

Es ist nun höchst merkwürdig, daß der *Konziliarismus*, der die absolute geistliche Gewalt des Papstes zunächst erschüttert, in seinem Keime von Innozenz III selbst herrührt.[87] Denn wenn der Papst auf dem IV. Laterankonzil einer Versammlung von Prälaten und Fürsten, den Führern des Klerus und denen der Laien präsidiert: wenn er mit den ersteren berät und über die zweiten bestimmt sowie in Gegenwart aller seine alle bindenden Verfügungen bekanntgibt, so ist er freilich der Papst, wie Innozenz sich ihn dachte, der Inhaber der beiden Gewalten, dem die Herrschaft über die Kirche und über die Welt zusteht. Aber zugleich geht er damit doch nach dem Vorgange insbesondere Hugos von St. Viktor von der frühmittelalterlichen Gleichsetzung der Kirche mit der Hierarchie oder dem Priestertum ab. Er nimmt den uralten Gedanken der Kirche als einer großen, von den Gläubigen insgemein gebildeten Korporation

Digitized by Google

aus zwei Ständen, den Laien und den Klerikern, wieder auf, und die Universalsynode ist ihm im Unterschied von allen anderen Synoden die vom Papste berufene Versammlung der Führer der beiden Stände in der Kirche, bestimmt, den Papst in solchen Fragen zu beraten, welche die allgemeine Kirche und ihr Wohl betreffen. Diese Vorstellung beherrscht das 13. Jh., und auch der Gedanke der Vertretung Nichtanwesender durch Bevollmächtigte, der schon längst (seit 1139) auch für reine Prälatenkonzile gegolten hatte, gewinnt prinzipielle Bedeutung erst, nachdem abermals ein so entschiedener Verfechter der unbeschränkten Papstgewalt wie Bonifatius VIII im Einklang mit Thomas von Aquino[88] den Satz formuliert hatte: „Was alle berührt, muß von allen gebilligt werden"[89]: Das Konzil von Vienne (1311—12) ist die erste Vertreterversammlung im Sinne einer „repräsentierenden Versammlung".

Und wiederum sind es bemerkenswerterweise „Kurialisten" d. h. Anhänger des Papalismus, die gegen die Konsequenzen dieser dem Papsttum schließlich doch unheilvoll werden müssenden Auffassung zunächst nichts zu erinnern wissen. Für Ägidius von Rom (Colonna; 1247—1316)[90] ist die naturrechtliche Lehre, daß alle tatsächliche Gewalt in der Gesamtheit ruht und demgemäß einzelnen Personen nur durch Übertragung zuteil werden kann, unbedingt gültig, und Augustinus Triumphus (1243—1328)[91] erklärt: Beim Tode des Papstes bleibt die päpstliche Gewalt im Kardinalskollegium und weiterhin in der Kirche der Prälaten sowie der übrigen Gläubigen „gleichsam wie in ihrer nahen und entfernten Wurzel"[92].

Wie leicht konnte sich dies auch auf den lebenden Papst erstrecken, und nicht nur auf den häretischen, bezüglich dessen schon seit dem 12. Jh. feststand, daß er vom allgemeinen Konzil gerichtet werden könne! Was mußte daraus in den Händen prinzipieller Gegner des Papalismus werden, sobald erst einmal, namentlich durch Triumphus, der Übergang zu dem Gedanken geschaffen war, daß die allgemeine Synode die Repräsentation der Kirche als der Gesamtheit der Gläubigen sei! Gingen sie doch nicht nur[93] von der gleichen Grundanschauung aus, sondern wußten sie allmählich in die des Konziliarismus i. e. S. zu wenden, wonach nicht der Papst über dem Konzil, sondern umgekehrt das Konzil über dem Papst steht, und zwar keineswegs nur im „Notstandsfalle", beim Tod oder Glaubensirrtum des Papstes, sondern überhaupt.

So sehen wir denn schon Johann von Paris (bis 1306)[94] Sätze aufstellen wie daß die Welt größer ist als Rom und der Papst (weshalb er auch die völlige Unabhängigkeit der Staatsgewalt von der Kirchengewalt vertritt) und daß das Konzil größer ist als der Papst allein; Wilhelm Duranti (bis 1331)[95] spricht die gesetzgeberische Gewalt nur dem am besten alle zehn Jahre zu berufenden allgemeinen Konzil zu; Marsilius von Padua (bis etwa 1343)[96] geht in seinem unter Mitwirkung des Johann von Janduno (bis 1328)[97] entstandenen, wohl schon[98] ockhamistisch beeinflußten „Verteidiger des Friedens (Defensor pacis)" so weit zu sagen, ein allge-

Digitized by Google

meines Konzil „aus Bischöfen, Priestern und gläubigen Laien“[99] könne und müsse vom Kaiser berufen werden; im Jahre 1380 braucht Konrad von Gelnhausen[1] in seinem „Traktat über die Berufung eines Konzils zur Zeit des Schismas“ nur die bis dahin beigebrachten Argumente zu einer ersten systematischen Entwicklung der Konziliartheorie zusammenzufassen, und fortan sind es auch so kirchentreue Männer wie Pierre d'Ailli, Johann Gerson und Dietrich von Nieheim (bis 1418)[2], die sie vertreten, alle in der Überzeugung, daß eine „Reform der Kirche an Haupt und Gliedern“ durchaus notwendig sei; wie ja auch die päpstliche Weltmachttheorie nicht nur von den besonders die Lehre von der Volkssouveränität in Kirche und Staat energisch ausbildenden Johann von Paris und Marsilius, sondern ebensowohl von Dante („Über die Monarchie“) bestritten worden ist:

Die weltliche Gewalt, meint Dante[3*], ist ihrer Existenz nach so wenig von der geistlichen abhängig wie der Mond von der Sonne: Imperium und Sacerdotium sind vielmehr bei aller Getrenntheit ihrer Wirkungssphären wechselseitig von einander abhängig; sie sollen sich gegenseitig fürchten, denn auch Papst und Kaiser sind Menschen, und in solcher Furcht ruht die Sicherheit der Welt. Innerhalb ihrer Sphäre ins Übermenschliche gesteigert, behalten sie außerhalb deren die Gehorsamspflicht und halten einander in Aufsicht; zum Fluch gerät hingegen die Vereinigung der zwei Gewalten in einer Hand.

Noch ganz andere Töne schlägt aber Wilhelm von Ockham an, wenn er in seinem „Dialog zwischen Lehrer und Schüler über die Macht der Kaiser und Päpste“ sagt: „Die heilige Schrift versteht unter der Kirche die Vereinigung (congregatio) der gläubigen Christen. Die Wahrheit kann [darum] auch bei Bauern, Weibern und Kindern erhalten bleiben, wenn der Klerus sie verliert: Indem sie die Schrift lesen, können sie eine tiefere christliche Erkenntnis gewinnen als die offizielle Kirche, denn . . das Wort, daß Gott seine Kirche in alle Wahrheit leiten werde, ist nicht auf die Kleriker zu beschränken, als ob sie die Kirche wären“[4].

Damit tut nämlich der „ehrwürdige Beginner“[5*] nichts Geringeres als daß er (um 1342) das Prinzip des *Laienbiblizismus* erneuert. Zwar hat er ja[6] den Grundsatz „Papst und Konzilien können irren, nur die Schrift ist absolut unfehlbar“ keineswegs streng durchgeführt: immer wieder tritt bei ihm die Autorität der Heiligen und der römischen Kirche ebenbürtig neben die Schrift und behält das letzte Wort; immer wieder bereitet er dadurch selber dem blinden kirchlichen Autoritätsglauben des späteren Terminismus[7*] den Weg. Aber er befindet sich doch mit der Erneuerung jenes Prinzips wesentlich in der Richtung, die durch den Namen „katholisch-mittelalterliches *Sektenwesen*“ bezeichnet wird — Waldes z. B. ist in dieser Hinsicht sein Gesinnungsgenosse[8*] —, und darauf kommt es hier hauptsächlich an. Denn dieses Sektenwesen mit seinen Selbständigkeits- und Wiedererneuerungstendenzen hat doch schließlich auch, und keineswegs zum kleinsten Teile, den Boden mitbereitet für die große, bis an die Reformation unmittelbar heran- und in sie hineinreichende Doppelbewegung der *Renaissance* und des *Humanismus*. Ihm gebührt also zunächst unsere Sonderbetrachtung.

Digitized by Google

2. SEKTENWESEN

Sekte[9*] muß hier in der weitesten Bedeutung des Wortes genommen werden, wonach Sektierer einer ist, der im Glauben besserer Erkenntnis von einer ihm überlieferten Normallehre bewußt abweicht, und Sekte eine Genossenschaft von solchen. Dieser allgemeine Begriff umfaßt die philosophisch(-ethisch)e Sekte ebensowohl wie die religiös(-ethisch)e; und er rechtfertigt sich für das katholische Mittelalter um so mehr, als da angesichts des für die Kirche feststehenden Satzes „die Philosophie ist die Magd der Theologie (philosophia est ancilla theologiae)“[10] sowie angesichts des „Credo ut intelligam“[11*] jede philosophisch(-ethisch)e Abweichung leicht auch eine religiös(-ethisch)e Abweichung bedeuten und den Abweichenden als „Häretiker“ oder „Ketzer“ brandmarken lassen kann. Wie schmal der Grat ist, auf dem der Vertreter irgend einer „neuen“ Lehrmeinung das „Gleichgewicht von Autorität und Vernunft“[12*] halten muß, um nicht in den Abgrund der Ketzerei zu versinken, das zeigen schon in der Vorscholastik Gestalten wie Ratramnus, Berengar von Tours und Gottschalk[13*]; und vollends in der Scholastik ist sogar Thomas von Aquino nicht von dem Vorwurf der Heterodoxie verschont geblieben[14].

Aber gerade dieser letzte Fall zeigt uns deutlich genug, wie wir uns bei der Entscheidung der Frage „ob orthodox, ob heterodox“ im einzelnen zu verhalten haben. Die Gegnerschaft gegen Thomas, die sich hauptsächlich um dessen Anschauung dreht, die Vernunftseele sei[15*] die einzige Form des Menschen, geht von augustinisch-konservativen Dominikanern und ebenso gerichteten Franziskanern aus; und sie ist nur ein Symptom dafür, daß „die Augustiner für Irrtümer im Aristotelismus halten, was die albertinisch-thomistische Schule als streng erwiesene wissenschaftliche Theorien betrachtet“[16]. Die ältere Theologie widerstrebt hier wie sonst energisch dem Aristotelismus, weil er Neuerungen einführt und weil er die augustinische Metaphysik, Psychologie und Erkenntnislehre aufgibt; aber es war doch eine andere Sache mit der Verurteilung averroistischer Sätze zu Paris 1270 und 1277, insofern diese, wie die These von der Ewigkeit der Welt oder die Leugnung der göttlichen Vorsehung mit Bezug auf die menschlichen Handlungen[17], die Grundlehren des Christentums angriffen, als mit jener thomistischen Anschauung. Diese wurde, wohl weil sie[18] damals in Paris schon allzu allgemein angenommen war, durch die dortige Verurteilung von 1277 nicht mitgetroffen, und auch ihre Verwerfung durch den Erzbischof von Canterbury, Robert Kilwardby, ebenfalls 1277, blieb schließlich ebenso wirkungslos wie die „Summe gegen Thomas“ des Franziskaners Wilhelm von Mara[19] (1284): Im Jahre 1323 wurde Thomas heiliggesprochen, 1325 die Pariser Verdammung von 1270, soweit sie ihn traf, offiziell zurückgezogen[20]. Es handelte sich eben auch in den dort mitverurteilten thomistischen Sätzen nur um solche, über deren Gültigkeit auch vom Standpunkte des katholisch-kirchlichen Glaubens

Digitized by Google

man zeitweilig verschiedener Meinung sein konnte, keineswegs aber um solche, die zu Dogmen dieser Kirche zu erheben unmöglich gewesen wäre.

Nun ist aber, wie am deutlichsten noch vom Vatikankonzil in der 3. Sitzung vom 24. April 1870 festgestellt worden ist, eines der Hauptdogmen der katholischen Kirche dies, daß, „obwohl der Glaube über der Vernunft (ratio) steht, doch niemals irgend ein wahrer Widerspruch (dissensio) zwischen Glauben und Vernunft sein kann: Indem derselbe Gott, der die Geheimnisse offenbart und den Glauben eingießt, dem menschlichen Geiste das Licht der Vernunft eingegeben hat, kann er weder sich selbst verleugnen noch das Wahre dem Wahren jemals widersprechen“[21]. Wer also meint, rein aufgrund seiner Vernunft Wahrheiten behaupten zu können, die den Glaubenswahrheiten widersprechen, der verfällt dem *Rationalismus* und damit der ersten Hauptform der Häresie, sobald er, „getauft und den Namen des Christen beibehaltend [auf diese Weise] hartnäckig irgendeine von den zufolge göttlichem und katholischem Glauben zu glaubenden Wahrheiten leugnet oder daran zweifelt“[22]. Doch auch der Glaube hat, wie bereits angedeutet[23*], vom Standpunkte der Kirche aus seine Gefahren. Es steht gleichfalls dogmatisch fest — und die Formulierung des Tridentiner Konzils in seiner 4. Sitzung vom 8. April 1546 entspricht ebenso wie jene vatikanische Formel der kirchlichen Überzeugung auch der Vorreformationszeit —: Nur „der Kirche kommt es zu, über den wahren Sinn und die Auslegung der heiligen Schrift zu urteilen“[24], soweit nicht „die einmütige Übereinstimmung der Väter“ zu beachten ist; und wer demnach „auf seine Klugheit gestützt in Sachen des Glaubens und der Sitten, die zur Erbauung der christlichen Lehre gehören, die heilige Schrift entgegen jenen beiden Autoritäten gemäß seinem eigenen Sinne verdreht (contorquet)“, auf den trifft der Tadel des *Biblizismus* ebenso zu wie auf den, der außer der Bibel überhaupt keine Autorität anerkennt. Und auch er wird, sofern er auf seinem Irrtum beharrt, zum Häretiker.

Rationalismus und Biblizismus bezeichnen also die beiden Hauptrichtungen des katholisch-mittelalterlichen Sektenwesens, das, solange eine in allem Wesentlichen an das „unfehlbare Lehramt der Kirche“[25*] gebundene Scholastik besteht, notwendig zugleich *Antischolastik* ist. Aber man muß dabei natürlich bedenken: einerseits, daß es, wie schon bemerkt[26*], auch in der Scholastik nicht an sektiererischen Ansätzen fehlt, anderseits, daß die rationalistische Richtung sehr wohl einen biblizistischen, und umgekehrt die biblizistische sehr wohl einen rationalistischen Einschlag haben kann: Es kommt nur darauf an, ob der Grundcharakter jeder dieser Richtungen entweder rationalistisch oder aber biblizistisch genannt werden darf. Und es ist darum auch nicht weiter verwunderlich, daß wir im Gebiete des

Digitized by Google

A) Rationalismus

gleich beim Eintritt, abgesehen von seiner vorscholastischen Ausgestaltung einschließlich Johannes Scottus (Eriugena)[27*], dem Scholastiker Abälard begegnen. Aber sein Rationalismus unterstellt[28*] auch die biblische, als allein „zum Glauben verpflichtende" über der kirchlich-patristischen Autorität stehende Autorität noch der Vernunftkritik; es kommt so, daß Abälard durch den damit verbundenen wesentlich nominalistisch orientierten *Subjektivismus* in den *Empirismus* hinübergleitet; und es wird so begreiflich, daß sich in dem Sammelbecken „Rationalismus" noch ganz anderes zusammenfindet: der manichäische Dualismus der Katharer ebensowohl wie der erkenntnistheoretische Nihilismus eines Wilhelm von Ockham mit seinen biblizistisch-rationalistischen Konsequenzen[29*] (die freilich, mit der Lehre vom „erworbenen Glauben" verquickt, direkt wieder zur Forderung blinden kirchlichen Autoritätsglaubens führen können). Im einzelnen aber gestalten sich die Dinge — ohne daß wir dabei überall auf die vielfach noch dunklen historischen Beziehungen der Sekten zu einander einzugehen hätten, und abgesehen von den nicht sicher einzureihenden Ortliebern[30*] — folgendermaßen.

a) Dualismus

Wir unterscheiden hier zweckmäßig zwischen dem metaphysisch-ethischen und dem Wissenschaftsdualismus. Der erstere, der

α) metaphysisch-ethische Dualismus

tritt als *Neumanichäismus*[31*], im Abendland vor allem in Gestalt der Katharer auf, und er zeigt, seitdem seine Lehrentwicklung etwa von den letzten Jahrzehnten des 12. Jh. an einigermaßen abgerundet ist, hauptsächlich zwei Ausprägungen: den gemilderten, dem orientalisch-bogomilischen System angenäherten Dualismus der italienischen Concorrezaner und Bagnolesen, und den schroffen der oberitalienischen Albaneser sowie der südfranzösischen Albigenser. Da aber die metaphysisch-theologischen Lehrdifferenzen der beiderlei Richtungen, abgesehen von dem Wegfall der Seelenwanderungslehre bei der milderen Form, keine wesentliche Differenz der ethischen Anschauungen im Gefolge haben, genügt es uns, im allgemeinen die strengere Lehrform darzustellen und nur gelegentlich auf die andere zurückzukommen.

Alle Dinge, so lautet demnach die albigensisch-albanesische Lehre, sind (man behauptet nicht immer: von Ewigkeit her) zwischen dem Gott des Lichtes und dem Fürsten dieser Welt so verteilt, daß jener über die unsichtbaren, dieser über die sichtbaren gebietet. Luzifer, der Sohn des Weltgottes, hat einen Teil der vom Lichtgott geschaffenen Engel in die Welt herabgelockt; sie, die nun den fleischlich lebenden d. h. sich durch Begattung fortpflanzenden Weltgeschöpfen beigemischt sind, bilden den Gegenstand der Erlösung. Moses sucht im Dienste des Weltgottes diese

Digitized by Google

durch sein Gesetz zu hindern, Psalter und Propheten sind aber schon Erlösungswerke des Lichtgottes. Vollends bringt jedoch erst Christus, der oberste der guten Engel und das vollkommenste Geschöpf des Himmels, die Erlösung zuwege, indem er durch das Ohr der Jungfrau Maria in die Welt eingeht, in ätherischem Leibe die Wahrheit verkündet, wunderbare (aber durchweg geistig zu deutende) Werke vollbringt, und schließlich nach scheinbarem Leiden in die unsichtbare Himmelssphäre zurückkehrt. Die Hauptsache aber ist: Während Johannes der Täufer mit seiner Wassertaufe ebenfalls der Erlösung feindlich entgegenwirkt, wird durch Jesu Geistestaufe, das *consolamentum*, welches die Lehrer der reinen Wahrheit durch ihre Handauflegung vermitteln, die Rettung derer, die diese Wahrheit annehmen, vollbracht. Der Weg der Rückkehr der verirrten Seelen, der „verlorenen Schafe vom Hause Israel", in die himmlische Heimat führt also notwendig durch die katharische Kirche, und es ist nur folgerichtig, wenn weiter gelehrt wird: Da viele teils vor Christo, teils seitdem gestorben sind, ohne von dieser allein wahren Kirche zu wissen, so ist eine Wanderung der Seele durch verschiedene Menschen-, ja Tierleiber nötig, die erst mit der Aufnahme in die Sekte zum Ziele kommt. Nicht für alle Menschen hat daher der Tod die gleiche Bedeutung: Für die Glieder der katharischen Gemeinschaft ist er der Eingang zur himmlischen Seligkeit, für die andern dagegen der Eintritt in einen neuen Körper, um die unvollendete Buße fortzusetzen, und jedenfalls gilt: Erst im Himmel nehmen die Seelen ihren Lichtleib wieder an und erlangen die verlorene Reinheit völlig wieder.

Dies ist ein Teil der Lehre, in dem, wie gesagt, die milderen Dualisten von den strengen abweichen: Sie nehmen[32] nicht wie diese die Präexistenz der Seelen als ursprünglich reine Engel des Lichtgottes an, sondern huldigen der traduzianischen Lehre, wonach alle Seelen durch sukzessive Zeugung und Wesensmitteilung von einem Engel, dem Geiste Adams, ausgeflossen sein sollen. Und sie sind außerdem der Meinung, daß ein Teil dieser Seelen, der nicht zur Buße und Tröstung (consolamentum) gelangte, der Verdammnis anheimfallen solle, während nach der streng dualistischen Lehre alle Engelseelen unfehlbar wieder der ursprünglichen Seligkeit teilhaftig werden. Daher nehmen sie auch nicht eine allgemeine Seelenwanderung, sondern höchstens eine partielle für die Seelen der vor Christus Gestorbenen an, und es ist klar, daß durch den Ausschluß der künftigen irdischen Lebenswiederholung auch gewisse Furcht- und Hoffnungsmotive des ethischen Verhaltens bei diesen Sektierern eintreten mußten. Aber im allgemeinen gilt doch auch für sie:

In gewissem Sinne rein — und darum nennen sich die „Vollkommenen" der Sekte auch cathari, die Reinen, woraus dann „Ketzer" geworden ist[33*] — müssen die, denen es ernstlich um ihre Erlösung zu tun ist, auch schon in diesem Leben sein. Tief greift die Anschauung, welche die Katharer vom Wesen der Sünde als dem Zuge zur Materie hin haben, in ihre ganze Lebensordnung ein. Als Todsünden gelten ihnen Besitz irdischen Gutes, Umgang mit Weltmenschen, Eid, Lüge, Krieg, Töten von Tieren (außer schlangenartigen Kriechtieren), Genuß animalischer Speisen, mit Ausnahme von Fischen, von denen man glaubte, daß sie nicht aus

Digitized by Google

geschlechtlicher Verbindung entstehen, denn diese Verbindung, sei sie ehelich oder unehelich, gilt ihnen überhaupt als die größte Sünde. Darum ist sie auch den „Vollkommenen" der Gemeinschaft absolut verboten, den übrigen, den bloßen „Gläubigen (credentes)" freilich einstweilen noch gestattet. Nur jene „Vollkommenen (perfecti)" oder „guten Menschen (bons hommes)" dürfen auch den „Gläubigen" das consolamentum erteilen, durch das ihnen der „Tröster (consolator)" oder Paraklet, d. h. ein himmlischer Schutzengel (bei den gemäßigten Dualisten der heilige Geist[84*]) beigegeben wird; nur sie verwalten den Kultus, wozu namentlich das Beten des Vaterunsers gehört, das sie für sich und als Fürbitte für die noch lebenden sowie für die ohne consolamentum verstorbenen und darum noch der Seelenwanderung verfallenen „Gläubigen" pflegen. Im übrigen aber sind sie aufs allerstrengste zur Vermeidung von Todsünde verpflichtet; auf ihren Wanderungen müssen sie stets zu zweien, mindestens mit einem „Gläubigen" sein; sie dürfen auch nicht allein essen, weshalb in Einzelhaft gehaltene „Vollkommene" nicht selten sich zu Tode gehungert haben sollen, eine Todesart, die als „endura" übrigens auch aus einem anderen, für sie noch charakteristischeren Grunde vorkam: Die Strenge der durch das consolamentum übernommenen Verpflichtungen war derart, daß die Gläubigen den Empfang des Sakramentes oft bis zur Todeskrankheit hinausschoben, um danach nicht mehr zu sündigen, manche „Vollkommene" aber sogar durch „endura" sich freiwillig gegen den Seligkeitsverlust zu sichern suchten.

Die Katharer, die mit den sich ebenso nennenden Novatianern des 3. bis 7. Jh. nur den Namen gemein haben, deren auch genetischer Zusammenhang mit den alten Manichäern[85*] aber nicht zu verkennen ist, breiten sich vom griechisch-slavischen Osten (Bulgarien usw.) über Oberitalien und Südfrankreich bis nach den Niederlanden aus, und finden da überall empfänglichen Boden für ihre Mission. In Oberitalien, wo sie auch als Patarener erscheinen (die aber[86] mit der Pataria des mailändischen Diakons Ariald, einer gegen Priesterehe und Simonie gerichteten Bewegung des 11. Jh., nichts zu tun hat), treten sie, wie gesagt, als Albaneser, Concorrezaner und Bagnolesen auf, in Südfrankreich als Albigenser, Tolosaten (Katharerkonzil von 1167 in Toulouse) usw., auch „Weber (tisserands)"; sie reichen schließlich, überall auch auf Grund heimlich erhalten gebliebener altmanichäischer Gemeinden, bis nach West- und Norddeutschland hinein. Allenthalben werden sie vom 11. Jh. an hart verfolgt, vor allem in den Albigenserkriegen und durch die Inquisition; nur als vereinzelte Gemeinden halten sie sich bis ins 15. Jh. Ohne daß aber darum ihr geistiger Einfluß vernichtet worden wäre: Mindestens bei den Waldensern hat er sich[87*], freilich nicht was den Dualismus betrifft, lange darüber hinaus gehalten.

Digitized by Google

β) Wissenschaftsdualismus

Im Jahre 1277 verurteilt der Pariser Bischof Stephan Tempier den folgenden Satz: „Der Naturphilosoph [oder Physiker: naturalis philosophus] muß die Neuheit [d. h. Schöpfung] der Welt schlechthin leugnen, weil er sich auf natürliche Ursachen und natürliche Gründe stützt; der Gläubige (fidelis) aber kann die Ewigkeit der Welt leugnen, weil er sich auf übernatürliche (supernaturales) Gründe stützt“[38]. Die Verurteilung dieser *These von der doppelten Wahrheit* trifft vor allem den

1. lateinischen Averroismus,

wie er im 13. Jh. hauptsächlich durch Siger von Brabant (seit 1266 in Paris)[39*] vertreten wird, und dessen ebenfalls durch die Verurteilung Tempiers von 1277 (und schon 1270) getroffene Hauptsätze die folgenden sind: „[1.] Der Intellekt aller Menschen ist nur einer und [daher] numerisch ein und derselbe (unus et idem numero). [2. Da Gott nichts außer sich selbst und nicht das einzelne erkennt] sind die menschlichen Handlungen nicht der göttlichen Vorsehung unterworfen. [3. Da alles, was in der niederen, sublunarischen Welt geschieht, der Nötigung durch die Himmelskörper unterliegt, so] will oder wählt der Wille (voluntas) des Menschen aus Notwendigkeit [und] der ‚freie Wille (liberum arbitrium)‘ ist eine passive, keine aktive Potenz: er wird notwendig von dem Begehrbaren (appetibile) bewegt [und zwar von jeher, weil 4.] die Welt ewig ist und es niemals einen ersten Menschen gegeben hat.“[40*]

Nun wendet ja Siger die These von der doppelten Wahrheit vorsichtig genug[41]: Er geht bis zu dem Zugeständnis, im Zweifelsfalle müsse man „dem Glauben anhängen, der alle menschliche Vernunft überragt (superat)“[42]. Aber Thomas von Aquino hat doch recht, in seiner Gegenschrift gegen Sigers „Fragen über die Vernunftseele (anima intellectiva)“ ihm vorzuhalten: „Es ist sehr bedenklich, zu sagen: ich schließe notwendig durch die Vernunft (ratio), daß es numerisch nur einen Intellekt gebe, behaupte aber fest das Gegenteil vermöge des Glaubens; denn dies heißt tatsächlich meinen, der Glaube lehre etwas, dessen Gegenteil mit Notwendigkeit erschlossen werden könne, also „etwas Falsches und Unmögliches“[43]. Und er trifft damit zugleich den Kernpunkt der Lehre Sigers, soweit sie insbesondere die Ethik angeht, seine *monopsychistische Doktrin vom einen tätigen Intellekt.*

Siger greift damit auf Averroës zurück, der seinerseits[44*] zwischen Alexandros von Aphrodisias[45*] und Themistios (bis etwa 390), einem anderen Aristoteleskommentator, zu vermitteln sucht. Alexandros nämlich hält (nach Averroës) den potentiellen Intellekt, der ihm mit dem passiven Intellekt (nus pathetikós) identisch ist, für eine bloß gewordene und vergängliche, mit dem animalischen Vermögen verbundene Disposition, die schlechthin formlos sei, um alle Formen aufnehmen zu können: diese Disposition sei in uns, der tätige Intellekt aber, der sie zur Entfaltung bringe oder zum „erworbenen Intellekt (nus epiktetos)“ werden lasse, sei außer uns und identisch mit der Gottheit; nach unserem Tode existiere darum auch unser individueller Intellekt nicht mehr. Themistios dagegen hält den potentiellen Intellekt

Digitized by Google

nicht für eine bloße, an die niederen Seelenkräfte geknüpfte Disposition, sondern er läßt ihn demselben Substrat inhärieren, dem auch der tätige Intellekt angehöre, und das neben den animalischen, an den Stoff gebundenen Seelenkräften ohne Vermischung mit ihnen in uns sei: weshalb ferner gesagt werden müsse, die Aktualität dieses tätigen Intellektes sei der tätige Intellekt einer jeden einzelnen Seele, so daß diesem unserem individuellen Intellekt Unsterblichkeit zukomme. Averroës nimmt nun mit Themistios an, daß die nämliche Substanz beides sei, potentieller (oder hylischer) und tätiger Intellekt: jenes, sofern sie die Formen aufnehme, dieses, sofern sie die Formen bilde. Aber er hält nicht dafür, daß die nämliche Substanz an sich und in individueller Existenz beides sei, sondern er ist mit Alexandros der Meinung, es gebe überhaupt nur einen tätigen Intellekt, und der Mensch habe an sich nur jene Disposition, von dem tätigen Intellekt affiziert werden zu können. Bei der Berührung des tätigen Intellekts mit dieser Disposition entstehe aber in uns der potentielle oder materielle (hylische) Intellekt, und so partikularisiere sich der eine tätige Intellekt bei dem Eingehen in die Vielheit der Seelen in diesen, wie das Licht an den Körpern; so zwar, daß sich der potentielle Intellekt als „eine Zusammensetzung der in uns existierenden Disposition und eines sich zu dieser Disposition gesellenden Intellektes, der dadurch nur seine absolute Aktualität zugunsten der an die Disposition gebundenen Potentialität verliert", auch deutlich von dem passiven Intellekt unterscheidet: Dieser kann als jene bloße Disposition für Averroës natürlich nicht (wie für Alexandros) mit dem potentiellen Intellekt identisch sein, sondern der letztere ist ihm gleich dem tätigen Intellekt unvergänglich, während ihm der passive als vergänglich gilt. Wirkt nämlich der tätige Intellekt auf den potentiellen zunächst so ein, daß er ihn zum erworbenen Intellekt fortbildet, demnächst aber auf diesen so, daß er ihn in sich absorbiert, so ergibt sich doch: Nach dem Tode existiert unser Intellekt zwar fort, aber nicht als eine individuelle Substanz, sondern nur als ein Moment des dem Menschengeschlechte gemeinsamen universellen Intellektes. Dieser aber wieder, der tätige Intellekt, ist nach Averroës ein Ausfluß der Gottheit, der aus dem Beweger des untersten der himmlischen Kreise, der Mondsphäre, emaniert, und man kann es darum verstehen:

Es ist eine durchaus averroistische These, wenn Siger sagt: „Die Vernunftseele (anima intellectiva) hat nach dem Philosophen [Aristoteles, dessen Anschauung er überall mit der des Averroës gleichsetzt] ein von der Materie getrenntes (separatum) Sein, und darum kann sie auch nicht durch die Vervielfältigung der Materie, desgleichen nicht durch die der menschlichen Körper vervielfacht werden"[46]. Und die Folgerungen bleiben nicht aus: Da die mit dem tätigen Intellekt wesentlich identische Vernunftseele ein separater Intellekt ist, die separaten Intellekte aber notwendige Wesen sind d. h. in notwendiger Beziehung zur ersten Ursache stehen, so ist auch sie ein ewiges Wesen, bei dessen Schöpfung Gott nicht frei war[47]; ihre Verbindung mit dem Körper ist nur eine Einheit der Tätigkeit, sie ist Vollendung und Form des Körpers nur insofern sie von innen auf ihn wirkt[48]; im übrigen aber ist sie auch in dieser Hinsicht nicht frei, sondern wie überhaupt der Notwendigkeit unterworfen.

Dies aber ist schließlich für uns das Wichtigste: Auch Siger meint: „Was immer der Mensch will und tut, das tut er notwendigerweise, da keine Wirkung ohne eine Ursache erfolgt, mit Bezug auf welche das Sein der Wirkung notwendig ist"[49]; er *leugnet* also ebenfalls *die menschliche Freiheit.* Und seine darauf bezügliche Lehre ist sogar von einer merkwürdigen Konsequenz, insofern er dabei der averroistischen These, die menschlichen Handlungen seien nicht der göttlichen Vorsehung unter-

Digitized by Google

worfen, in eigentümlicher Weise ausweicht. Er sagt nämlich: „Man muß wissen, daß eine schlechte menschliche Handlung [hier wird das Problem akut] auf die Ordnung der ersten Ursache [Gott] als auf ihre Ursache nicht etwa so zurückführt, daß die in jener Handlung gegebene Wirkung durch einen Mangel (defectus) in der ersten Ursache einträte. Sondern wenn die Vernunft (ratio) bei der menschlichen Handlung versagt, so daß durch ihren Mangel ein Mangel in der Handlung eintritt, so ist es stets so, daß etwas ihr zufällig Entgegentretendes (accidens et ei occurrens) durch seine Tätigkeit ihr Versagen bewirkt. Dieses Tätige (agens) aber und seine Tätigkeit, wodurch das Versagen der Vernunft bewirkt wird, dies führt auf die Ordnung der ersten Ursache als auf ihre Ursache zurück."[50] Gott, der „erste Vorseher (primus provisor), hat [also tatsächlich] schlechte Handlungen vorgesehen (ordinavit), die aber nicht durch einen Mangel in ihm, sondern durch einen solchen der Vernunft und des Willens [des Menschen] eintreten, und trotzdem hat er zugleich deren Bestrafung angeordnet"[51], — wie kann das sein? Siger sagt: Der Grund ist, daß das erste Prinzip ebenso wie das menschliche Wohl so auch das Wohl und die Tätigkeit dessen anordnet, was das Versagen der Vernunft bewirkt; so kommt es, daß es einerseits dieses andere nebst seinen Tätigkeiten anordnet, durch die, und so zum eigenen Wohle des anderen, die Vernunft versagen gemacht wird, anderseits gewissermaßen die schlechten menschlichen Handlungen, deren Mangel aber nur auf das nächste Tätige [d. h. auf jene zufällige Ursache], nicht auf das erste Tätige [Gott] zurückführt .. Da aber nun das erste Prinzip auch das Wohl des Menschen und nicht bloß das des anderen beabsichtigt, die Bestrafung der schlechten menschlichen Handlungen aber zum Wohl des Menschen gehört, so treten die Strafen, mit denen die Gesetzgeber die Schlechten belegen, auf Anordnung des ersten Prinzipes ein. [Es ist also ein Unterschied:] Der Gesetzgeber in einem Staate, der nur das menschliche Wohl beabsichtigt, ordnet nicht dieselbe Handlung an und bestraft sie dann, sondern die angeordnete bestraft er nicht, und die zu bestrafende ordnet er nicht an. Anders ist es bei dem ersten Vorseher, weil unter dessen Anordnung sowohl das menschliche als das Wohl des anderen fällt, wie etwa auch in der ‚Natur' das erste Prinzip nicht nur das Werden des Warmen, sondern auch das des Kalten anordnet, das Warme aber nicht ohne das Vergehen des Kalten, das Kalte nicht ohne Vergehen des Warmen werden kann; weshalb denn auch das erste Prinzip anordnet, daß das Warme werde und das Kalte vergehe, und umgekehrt. Und so ordnet es auch an, daß die schlechten menschlichen Handlungen geschehen und daß sie nicht geschehen, sondern durch die Bestrafung vernichtet werden sollen: unter seine Anordnung fallen eben viele entgegengesetzte Anordnungen."

Aber gilt dies nun schlechthin oder nur unter gewissen Bedingungen, die es erst vollends begreiflich erscheinen lassen, daß der Mensch für das, was er notwendigerweise will und tut, bestraft werden könne und sogar

Digitized by Google

müsse? Siger entscheidet sich — und es ist dies allerdings die einzige Möglichkeit, wie er von sich aus logischerweise der Annahme entgehen kann, der Mensch sei trotz alledem frei und darum für seine Handlungen verantwortlich — er entscheidet sich für die *bedingte Notwendigkeit*. Denn, so meint er[52], von den drei bezüglich des menschlichen Willens in Betracht kommenden Arten der Notwendigkeit fällt die des Zwanges insofern weg, als einer für das, was er gezwungen und ohne Willen tut, füglich nicht bestraft werden kann. Aber auch dafür, was jemand aus einer unverhinderbaren Ursache will und tut, gebührt ihm keine Strafe. Es bleibt also nur die Art Notwendigkeit übrig, die *aus einer verhinderbaren Ursache* herrührt, d. h. aus einer, deren Wirkung eintreten kann oder auch nicht[53]: die „bedingte Notwendigkeit (necessitas necessarii ex conditione)"[54]. Denn „obwohl [auch dann natürlich] die menschliche Handlung notwendig eintritt, sobald die Ursache gesetzt ist, so ist doch weder diese Ursache noch ihre Wirkung an sich notwendig, insofern es möglich ist, ihr Hindernisse entgegenzusetzen; und in solchem Falle können dann [selbstverständlich] menschliche Handlungen [bei deren Gelegenheit eine solche Entgegensetzung von Hindernissen willentlich verabsäumt worden ist] bestraft werden. [Und es ist sogar ganz zweckmäßig, daß dies geschieht, denn] Überredungen und Bestrafungen sind gerade die Hindernisse oder Heilmittel, welche zur Verhinderung der den Menschen zum Schlechten hinziehenden Ursachen bestimmt sind"[55].

Wieviel auch gegen diesen Determinismus einzuwenden sein mag[56], vom Standpunkte Sigers aus ist er jedenfalls folgerichtig gedacht; und nicht minder stimmt mit seiner monopsychistischen Grundthese das, was er über den Unterschied zwischen schlechten und guten Handlungen im allgemeinen sagt: „Eine menschliche Handlung heißt schlecht, wenn sie nicht der rechten Vernunft (recta ratio) gemäß ist, sie heißt gut, wenn sie ihr gemäß ist; die rechte Vernunft aber ist die, welche dem Wohl der menschlichen Gemeinschaft entspricht, und schlecht ist darum jede Handlung, die diesem abträglich ist"[57]. Der sittliche Maßstab liegt also hier „nicht in der Beziehung der Handlung zu der allgemeinen Weltordnung, sondern in der zur menschlichen Gemeinschaft", und diese wieder ist durch die éine Vernunftseele der Menschheit dargestellt: Man kann im Hinblick auf die Ethik nicht strenger monopsychistisch denken. —

Die übrigen lateinischen Averroisten des 13. Jh., deren Pariser Schule (mit Siger als Haupt) wir schon kennen gelernt haben[58*], kommen auch in ihren bedeutendsten Vertretern, Boëthius von Dazien und Bernier de Nivelles[59], für uns nicht in Betracht: Ihre etwaigen ethischen Sonderlehren entziehen sich bisher der Kenntnis, und aus den Verurteilungen von 1270 und 1277, die ja auch speziell ethische Sätze treffen[60], läßt sich kein ethisches Gesamtsystem dieser Richtung erschließen; begreiflicherweise, da die Averroisten derlei Dinge in der Regel nicht offen zu lehren wagten[61]. Von denen des 14. Jh. aber genügt es, nochmals[62*] Johann von Jan-

Digitized by Google

duno (bis 1328) zu nennen, dessen Determinismus darauf hinausläuft, daß „der freie Wille (liberum arbitrium) das ist, was um seiner selbst willen ist“[63], und daß „daher das freie Wesen hat, was um seiner selbst willen ist, trotzdem es aus Notwendigkeit handelt“. Denn von ihm ist wenigstens einigermaßen die schon von Pietro d'Abano (etwa 1250—1315) heraufreichende Paduaner Averroistenschule beeinflußt, die sich bis ins 17. Jh. hält; außerdem aber zeigt er, der sich selbst den „Affen des Aristoteles und Averroës nennt[64], die schärfste Ausprägung der Lehre von der doppelten Wahrheit und überhaupt den strengsten Averroismus[65]. Dagegen bieten etwa Petrus Aureoli und Johann Baconthorp (bis 1346) sowie Augustinus Niphus (bis 1546)[66] bereits mehr oder minder kirchlich abgeschwächte Lehren, — eine Bemerkung, die übrigens gleicherweise für Pietro d'Abano nebst Alexander Achillini (bis 1518) und Marcus Antonius Zimara (bis 1532) gilt[67]. Sogar der Monopsychismus wird da von Niphus aufgegeben, der außerdem von der Renaissance her geradezu für eine Lebensweisheit des Genusses in deren weltlich-künsterischem Sinne eintritt und, als sein Rivale Pomponatius neben ihm in Padua die Lehrkanzel besteigt, die Autorität des Averroës nicht mehr gegen dessen Angriffe zu verteidigen vermag. All dies aber führt uns schon hinüber in den

2. Alexandrismus,

dessen Begründer, der eben genannte Petrus Pomponatius (Pomponazzi, 1462—1524)[68*], den Aristotelismus des Alexandros von Aphrodisias dem des Averroës entgegenstellt, ihn aber, wenngleich kaum nach Maßgabe von Renaissancemotiven[69], weiterbildet. Den Monopsychismus der Averroisten lehnt er namentlich in seiner Schrift „Über die Unsterblichkeit der Seele“ (1516) als eine „monströse, durchaus willkürliche Hypostasierung eines Allgemeinen“[70] von vornherein ab und behauptet demgegenüber, von Alexandros[71*] ausgehend: Die menschliche Seele ist eine sich sowohl in den sensitiven als in den intellektuellen Funktionen bekundende Einheit des individuellen Selbstbewußtseins; sie in eine teils materielle, teils immaterielle Substanz zu scheiden, geht nicht an. Auch Denken und Wollen sind keine rein immateriellen Tätigkeiten, sondern bedürfen der körperlichen Organe, der sinnlichen Vorstellung und der körperlichen Objekte, um sich betätigen zu können. Die *Seele* ist Form und Entelechie des Leibes und insofern *materiell sowie sterblich*. Nur gewissermaßen läßt sich gleichwohl von Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele reden. Indem nämlich die menschliche Seele wohl wie die tierische auch in ihren höchsten Leistungen auf Sinnliches bezogen bleibt, aber doch außerdem über sich selbst reflektieren, diskursiv denken und echte, unabhängig von ihrem individuellen Anlaß ewig bestehende und geltende Allgemeinbegriffe erfassen kann, ist sie intellektive Seele und steht als solche mitten inne zwischen der Tierseele und den reinen Intelligenzen, deren Erkenntnis gar nicht auf sinnlich Gegenständliches bezogen ist: Sie erhebt sich, so sehr sie

Digitized by Google

immer wieder zum Materiellen zurückkehren muß, doch darüber und kommt dem rein Immateriellen und Unsterblichen näher als die übrigen Dinge: Mit Rücksicht auf diese Ähnlichkeit, aber auch nur insofern kann von ihr wohl behauptet werden, daß sie an der Unsterblichkeit teil hat, nicht aber kann man sagen, daß sie ihrer Substanz nach immateriell und unsterblich sei.

Wird jedoch dagegen, so fragt Pomponatius selbst, nicht mit Recht eingewendet, daß mit der Immaterialität und substantiellen Unsterblichkeit auch die höhere Endbestimmung der Seele verloren gehe? Ist nicht, wenn dergestalt die Menschen keinen gemeinsamen, von jedem einzelnen anzustrebenden Endzweck mehr haben, jeder nur auf Befriedigung seines Egoismus und seiner Sinnlichkeit angewiesen und damit alle Moral vernichtet? Pomponatius erwidert: Keineswegs. Das Menschengeschlecht ist nämlich ein moralischer Organismus, der sich durchaus analog dem physischen Organismus verhält. Im organischen Leibe hat jedes Glied seine ihm eigentümliche Bestimmung; in letzter Instanz aber haben sie dennoch einen einheitlichen Zweck, indem sie insgesamt dazu bestimmt sind, das Dasein, Leben und Wohl des Ganzen zu erhalten und zu fördern. So auch im moralischen Organismus des Menschengeschlechtes: Die Wohlfahrt des Ganzen ist hier dadurch bedingt, daß alle seine Glieder nach Tugend streben und das Laster fliehen, was man Übung der praktischen Vernunft nennt. Dies ist, ungeachtet der Sterblichkeit der Seele, der eine Zweck, den alle anzustreben, die Aufgabe, die alle zu erfüllen haben; und man könnte nur noch fragen, warum denn gerade die Übung der praktischen und nicht auch die der theoretischen (spekulativen) und der poietischen (mechanischen) Vernunft, d. h. das eigentliche Denken und die Kunsttätigkeit, die Gesamtaufgabe aller Menschen sei. Es ist aber klar: Diese Tätigkeiten sind keineswegs so allgemein zum Wohle der menschlichen Gemeinschaft nötig, daß, wenn sich ihnen nicht jeder Mensch widmete, diese nicht bestehen könnte. Im Gegenteil, wenn alle Menschen nur solches täten, müßte sie zugrunde gehen, so notwendig es anderseits ist, daß einige Menschen wissenschaftlich gebildet und kunsttätig seien. — Von da her kann man also füglich kein Argument gegen die Seelensterblichkeit holen. Doch auch gegen die Idee der göttlichen Gerechtigkeit verstößt deren Annahme nicht. Wenn hienieden die Tugend oft nicht belohnt und das Laster häufig nicht bestraft wird, so muß man unterscheiden zwischen wesentlicher und akzidenteller Vergeltung. Die erstere (als Lohn) liegt in der Tugend oder (als Strafe) im Laster selbst, sie fehlt niemals und reicht stets aus; auf die akzidentelle Vergeltung in einem jenseitigen Leben aber kommt es darum gar nicht an, die göttliche Gerechtigkeit ist mit der wesentlichen Vergeltung vollauf gewahrt. Und wie ist es denn schließlich auch mit jener Vergeltung im anderen Leben eigentlich bestellt, um derentwillen die Religionen und Gesetzgebungen die Unsterblichkeit der Seele voraussetzen? Ist es so unbedingt wahr, daß es ein solches Jenseits gebe, oder wird es nicht vielmehr bloß darum vorausgesetzt, weil die meisten

Digitized by Google

Menschen nicht sowohl aus Liebe zur Tugend als aus Furcht vor der Strafe das Gute tun und das Böse meiden? Und weil man sie nicht anders wirksam zum Guten anhalten und vom Bösen abhalten kann, als indem man ihnen die jenseitige Vergeltung in Aussicht stellt? Die Antwort kann nach Pomponatius nicht zweifelhaft sein.

Daß das Gegenteil dieser Behauptungen theologische Wahrheit besitze, will Pomponatius durchaus nicht leugnen[72]; aber die Beweiskraft reiner Vernunftargumente für die Seelenunsterblichkeit und demzufolge gegen die Seelensterblichkeit steht ihm darum noch lange nicht fest. Er hilft sich nämlich in der Lehre von der doppelten Wahrheit mit einem merkwürdigen Kompromiß: „Sobald", dürfen wir ihn sagen lassen, „die Unsterblichkeit der Seele einmal durch den Glauben begründet ist — und das muß sie für jeden gläubigen Christen sein —, dann können auch Vernunftgründe dafür beigebracht werden, und diese besitzen unter jener Voraussetzung volle Gültigkeit. Werden sie dagegen von jener Voraussetzung getrennt, so haben sie, da sie nicht an sich selbst das Licht und die Wahrheit sind, wie der Glaube, keine zwingende Beweiskraft: Sie belassen den menschlichen Geist im Zweifel und werden zuletzt durch die gegenteiligen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele gänzlich überwogen und ausgeschaltet: erzielt doch die Vernunft allein mit ihren Beweisen, wie sich gezeigt hat, nur ein negatives, kein positives Ergebnis in Bezug auf das fragliche Problem." — Aber wer hat denn nun eigentlich recht: der Glaube mit seinen Vernunftkonsequenzen oder die reine Vernunft? Unter so grundverschiedenen Voraussetzungen doch wohl beide, und die doppelte Wahrheit bleibt, auch so gefaßt, bestehen. Daß aber Pomponatius trotz seiner Versicherung, als Christ unterwerfe er sich dem Glauben bedingungslos, innerlich doch der reinen Vernunft näher steht, ist[73] kaum zu bezweifeln: Seine Hauptlehren sind denn auch[74] vom V. Laterankonzil mitverurteilt worden, und seine Stellungnahme zeigt sich auch an dem, was er über die Wunder als im Grunde natürliche Wirkungen, über die Nichtexistenz von Engeln und Dämonen, über den Einfluß der Gestirne auf die Individualität des Menschen, vor allem aber in der Schrift „Über das Schicksal, den freien Willen, die Prädestination und die göttliche Vorsehung" (1520) von dem Verhältnis dieser Dinge zu einander sagt. Nachdem er nämlich die verschiedenen philosophischen Versuche, dieses Verhältnis zu klären, kritisch beleuchtet hat, gibt er dem Lösungsversuch der Stoa den Vorzug: Die stoische Ansicht sei die konsequenteste, weil sie den nicht zu lösenden Widerspruch zwischen Freiheit und Schicksal (fatum) durch Leugnung der ersteren von vornherein abschneide. Auch dagegen lasse sich nichts erinnern, daß dann doch Gott wie zum Urheber des Guten so zu dem des Üblen werde: „Wenn nicht so viel Übles wäre, gäbe es nicht so viel Gutes; nimmst du das Üble weg, so entfernst du auch das Gute"[75]. Und dabei bleibt es für ihn, denn der von ihm gemachte Versuch, auf Grund des Glaubens das Gegenteil zu beweisen und auch die doppelte Prädestination

Digitized by Google

(zum Heil oder Verderben) mit der Freiheit zu vereinigen, endet mit dem Zweifel[76]. —

Von den übrigen Alexandristen jener Zeit, Simon Porta (bis 1555) und Gasparo Contarini (bis 1542) ist nur zu berichten, daß der letztere dem Pomponatius mit Bezug auf die Seelensterblichkeit scharf entgegentrat; dagegen gewinnt für uns wieder die höchste Bedeutung der vom Scotismus und Terminismus ausgehende

γ) Dualismus von Wissen und Glauben.

Schon Duns Scotus betritt diesen Weg, indem er[77]*, von der Erkenntniskritik ausholend, die Theologie nicht, wie noch Thomas von Aquino, als eine strenge, auf dem Wege des syllogistischen, von selbstevidenten Prinzipien als Obersätzen zu mehr oder minder mittelbaren Folgesätzen fortschreitenden Beweises vorgehende Wissenschaft ansieht. Wilhelm von Ockham aber behauptet vollends: „Die Glaubensartikel sind nicht Prinzipien des Beweises noch des Schlußverfahrens, noch auch sind sie wahrscheinlich . . für die Weltweisen und die, welche sich vorzüglich auf die natürliche Vernunft stützen“[78]; er fordert für die Philosophie, soweit sie die Theologie nicht berührt, Denkfreiheit und wendet sich heftig gegen Robert Kilwardby, der 1277 grammatikalische, logische und naturphilosophische Thesen, darunter solche des Thomas über die Einheit der Wesensform im Menschen, als Erzbischof von Canterbury verurteilt hatte[79]. Darf man sich wundern, wenn Robert Holkot (bis 1349)[80], ein unmittelbarer Schüler Ockhams, eine „natürliche Logik“ und eine „Glaubenslogik“ unterscheidet und sagt, die Regeln der ersteren oder aristotelischen Logik hätten keine Geltung für die Glaubenssphäre, insbesondere für die Trinität: hier verliere der Widerspruchssatz seine Gültigkeit? Jedenfalls ist es da aus mit der Übereinstimmung von Philosophie und Theologie; an Stelle dieser Übereinstimmung schiebt sich ihr Widerstreit, und was schon Petrus Damiani (1007—1072) begonnen hatte, die skeptische Bestreitung der absoluten Geltung des Widerspruchsgesetzes, das wird nun zum Fundament eines neuen Verhältnisses jener beiden Disziplinen: das „credo quia absurdum“ gewinnt sein logisches Recht. Nur geht jetzt freilich immer stärker die Tendenz keineswegs mehr, wie noch bei Damiani, auf die Skepsis bezüglich der „weltlichen Wissenschaft“ und demzufolge deren Unterordnung unter die Theologie, sondern im Gegenteil auf die *Verselbständigung der Wissenschaft gegenüber der Glaubenslehre.*

So finden wir jetzt, ähnlich wie damals die rationalistische Dialektik eines Berengar von Tours usw. sich der Theologie gegenüber selbständig zu machen und sich sogar über sie zu setzen trachtete[81]*, im Gefolge nicht sowohl des Scotismus als des Terminismus eine ganze Reihe von Vertretern der *Naturwissenschaft* im Sinne einer Sonderwissenschaft: „Der Pariser Ockhamistenkreis war [woneben man übrigens billigerweise die früheren, mit Roger Bacon zusammenhängenden naturwissenschaftlich ge-

Digitized by Google

richteten Denker[82*] keineswegs außer acht lassen darf] der Ausgangspunkt der modernen Dynamik (Trägheitsgesetz, Kraftbegriff, Fallgesetz), der Himmelsmechanik, des Kopernikanismus und der analytischen Geometrie"[83], überhaupt „des naturwissenschaftlichen Fortschrittes, der die Überwindung der aristotelischen Physik und Astronomie und speziell der aristotelisch-arabischen Lehre von den Intelligenzen als kosmischen Bewegern zum Ziele hatte". Holkot kommt hier in Betracht, der aber auch „Über den Ursprung, den Begriff und die Heilung der Sünden" und „Moralische Betrachtungen der Geschichte" geschrieben hat; ferner[84] Johann Buridan (bis nach 1358) mit seiner Impetustheorie, Albert von Sachsen[85*], Nikolaus von Oresme (bis 1382), der außerdem der bedeutendste Nationalökonom des 14. Jh. war; Heinrich von Hainbuch oder Langenstein (bis 1397), der sich auch durch volkswirtschaftliche und sozialethische Traktate sowie asketische Schriften „Über die Verachtung der Welt" und „Spiegel der Seele oder über deren Beschaffenheiten" hervorgetan hat; Pierre d'Ailli[86*]; vor allen aber Nikolaus von Autrecourt (bis nach 1350)[87*], gegen den sowie gegen Johannes von Mirecourt hauptsächlich die Verurteilungen und Verbote ockhamistischer Lehren gehen, die von 1339 bis 1347 wiederholt durch die artistische Fakultät zu Paris und durch Papst Clemens VI erfolgten. Begreiflicherweise, da Nikolaus zwar positive Entdeckungen in der Naturwissenschaft kaum gemacht hat, aber wohl mit Bezug auf seine erkenntnistheoretischen Leistungen nicht zu Unrecht „*der mittelalterliche Hume* und der *erste abendländische Kritiker des Kausal- und Substanzbegriffs*"[88] genannt worden ist.

Nichts Geringeres behauptet er nämlich als folgendes: „Außer der Glaubensgewißheit gibt es keine andere Gewißheit als die des ersten Prinzipes oder die, welche sich auf dieses zurückführen läßt . . Das erste Prinzip ist: Widersprechendes kann nicht zugleich wahr sein . . Die Zurückführung auf dieses erste Prinzip ist aber nur möglich für den Fall, daß das Folgende (consequens) ganz oder teilweise mit dem Vorausgehenden (antecedens) realiter identisch ist."[89] Verhält sich dies aber so, dann kann Verschiedenes nicht gelten, was man sonst als gültig anzusehen gewohnt ist, nämlich vor allem das Kausalgesetz: „Daraus, daß man weiß, ein Ding existiere, kann man nicht evidenterweise [d. h. mit der Gewißheit des ersten Prinzips] folgern, es existiere ein anderes Ding [von dem jenes herrühre]. . Zu erkennen vermögen wir immer nur, daß ein Ding existiere und vorher nicht existiert habe"[90], also nur die zeitliche Folge des Seins nach dem Nichtsein, sowie daß die Regelmäßigkeit in der Aufeinanderfolge zweier Dinge lediglich wahrscheinlich sei (so „ist es mir z. B., wenn ich meine Hand ans Feuer brachte und warm wurde, wahrscheinlich, daß ich, wenn ich sie wieder dahin brächte, abermals warm würde"[91]). Ebenso kann man auch „aus den Erscheinungen nicht evident erschließen, daß ihnen eine Substanz zugrunde liege . . , da aus einer Sache nicht geschlossen werden kann, daß eine andere Sache sei . .: Zeigt man mir

Digitized by Google

ein Brot, so kann nicht evident erwiesen werden, daß etwas außer [der Summe der] Akzidentien [dieses Brotes] da sei."[92] Nur die Erscheinungen (apparentia) sind erkennbar: „Evident gewiß bin ich nur über die Objekte der fünf Sinne und über meine eigenen Akte"[93]. Aber ich darf auch da nicht sagen, die Sinnesobjekte seien Dinge einer Außenwelt: „Es kann nicht [einmal] evident dargetan werden, daß alles, was erscheint, wahr ist"[94], und selbst in der inneren Erfahrung sind wohl die Vorgänge und Tätigkeiten des Bewußtseins evident gewiß, von den Tätigkeiten jedoch auf die entsprechenden Seelenvermögen läßt sich nicht mit Evidenz schließen: „Es ist kein evidenter Schluß: der Verstandesakt ist, also ist der Verstand, oder: der Willensakt ist, also ist der Wille"[95]. Endlich[96]: Zufolge dem Satze, daß aus einem Dinge nicht auf ein anderes von ihm verschiedenes geschlossen werden kann, darf man auch nicht von einem Dinge behaupten, es sei vollkommener als das andere: Einen Wertunterschied zwischen ihnen zu wissen ist unmöglich, oder, was dasselbe ist: Alle Dinge der Welt sind gleich gut und vollkommen, die Welt ist hinsichtlich aller ihrer Teile die beste, und jedes Ding ist zur Weltharmonie notwendig. — Ist nun aber auf diese Weise insbesondere auch das evidente Wissen davon unmöglich, ob die von Gott verschiedenen Dinge Ursachen irgend einer Wirkung sein können, was blieb dem Manne, der solches lehrte, übrig, als sich betreffs der Kausalität auf die „Glaubensgewißheit" zurückzuziehen? Und so nimmt er denn auch mit Bradwardine[97]* ohne weiteres an, alles Geschehen sei (was ihm natürlich[98] ebenfalls ein Argument für die Vollkommenheit der Welt sein konnte) von der unmittelbaren Tätigkeit der ersten Ursache [d. h. Gottes] abhängig[99]; er schreitet von da weiter zu der Behauptung, die Gegenwärtigmachung der an sich daseienden Realitäten der Seele gegenüber, also die Schaffung der Erkenntnismöglichkeit geschehe „gemäß der Gnade"[1], und die Erkenntnisakte seien ewig, indem sie bald diesem bald jenem Subjekte zuteil würden[2]; und er endet mit der nicht minder averroistischen These, eine heilige und unüberwindbare Notwendigkeit zwinge Gott von Ewigkeit zur Verwirklichung[3] der Weltordnung, und nicht ohne daraus die kühnsten Folgerungen bezüglich der menschlichen Handlungen und der Sünde zu ziehen: Gott könne dem Menschen auch befehlen, ihn zu hassen, und es sei verdienstlicher, demgemäß zu handeln als Gott zu lieben, weil ersteres mehr gegen die Neigung des Gehorchenden gehe; ein Irrtum des Menschen falle nicht diesem, sondern Gott zur Last, u. dgl. m.[4] Nur die traditionellen Beweise für das Dasein Gottes bleiben ihm als auf dem Kausalgesetz beruhend auch unter diesen Umständen wertlos, und wir sehen ihn also doch im ganzen den von Duns Scotus, Durandus von St. Pourçain, Petrus Aureoli[5]*, Ockham mit immer wachsender Konsequenz eingeschlagenen Weg zu Ende gehen: Einschränkung, ja Vernichtung des von Thomas angenommenen Kreises der durch bloße Vernunft erweisbaren theologischen Sätze; Dasein, Einheit und Unendlichkeit Gottes

Digitized by Google

als bloße Glaubensartikel; Anerkennung nur des Individuellen als real und Leugnung der realen Existenz des Allgemeinen; Betonung der das Einzelne erfassenden äußeren und inneren Erfahrung nebst Einschränkung der Abstraktion; Tendenz auf induktive Erforschung der äußeren Natur und der psychischen Erscheinungen aber auch des konkreten Lebens insbesondere mit Rücksicht auf Ethik und Politik[6]. Daß er dabei in der Psychologie einen „Geist (spiritus)" unterscheidet, der intellectus, und einen, der sensus genannt wird; daß er ferner in Konsequenz der Leugnung substantieller Wandlungen und in Verfolgung der These, es gebe nur Individuen, den Atomismus erneuert, ihn aber mit einer Art Seelenwanderungslehre verquickt: der Geist gehe ins Unendliche mit wechselnden Atomkomplexen (Leibern) Verbindungen ein und es sei so auch die Möglichkeit des Lohnes für ein gutes Leben durch bessere Leibeszusammensetzung nach dem Tode gegeben[7]; daß er endlich die antike Lehre von der ewigen Wiederkunft aller Dinge[8*] von neuem verkündet[9]; — wer will darob angesichts seiner Zeit mit ihm rechten?

b) Monismus

und zwar zunächst, soweit es sich um seine Ausgestaltung als

α) metaphysischer Monismus

handelt. Hier findet die in ihren wesentlichen Vertretern schon früher von uns besprochene heterodoxe Mystik mit ihrem Pantheismus und Panentheismus abermals ihre Stelle, obwohl dabei[10*] keineswegs immer geradezu von Ketzerei die Rede sein kann: Amalrich von Bène und die Amalrikaner[11*] gehören hierher, ferner: David von Dinant[12*], die Beginen und Begarden, soweit sie heterodox sind (einschließlich Margarete Porete und Marie von Valenciennes[13*]), die Brüder und Schwestern des freien Geistes nebst Schwester Kathrei[14*], gewisse Gottesfreude[15*], Ulrich von Straßburg[16*], Dietrich von Freiberg[17*], Meister Eckehart[18*], theosophische Mystiker wie Ramon von Sibiude[19*], als Quelle vieler von ihnen schon Johannes Scottus (Eriugena)[20*], von dem auch Bernhard Silvester (von Tours, um 1150) mit seinem wenig an das Christentum erinnernden System der Naturphilosophie abhängt[21], während die mathematisch-naturwissenschaftlichen Schriften des Witelo (etwa 1220 bis nach 1277)[22] sich im Gedankenkreise des Liber de causis und der Lichtmetaphysik[23*] bewegen und Guido (Ägidius von Medonta, um 1354)[24] mit seinem Pantheismus von Thomas Bradwardine (etwa 1290—1349)[25] ausgeht, dessen *theologischer Determinismus* mit seinen Konsequenzen für die Willensfreiheit seinerzeit in beträchtlichem Ansehen gestanden hat. „Der göttliche Wille," so sagt er nämlich, „ist die wirkende Ursache jedwedes gewirkten (facta) Dinges, der Beweger jedweder Bewegung"[26], „er ist allgemein wirksam, unüberwindlich und notwendig bei der Verursachung, unverhinderbar und auf keine Weise fehlschlagend (frustrabilis)"[27]; es

Digitized by Google

muß also auch der menschliche Wille bei all seiner Freiheit durch Gott genötigt (nezessitiert) sein: „Gott kann irgendwie jeden geschaffenen Willen zu seinem freien, ja freiesten Akte nötigen (necessitare)“[28], und „es muß dem Menschen genügen, frei zu sein hinsichtlich alles dessen, was [als sekundäre, nicht primäre Ursache] diesseits von Gott liegt, und lediglich ein Diener Gottes zu sein, allerdings, sage ich, ein freiwilliger (spontaneus), nicht [durch jene sekundären Ursachen] gezwungener Diener“[29]: Gott, „in dem kein Grund oder notwendiges Gesetz ist, das seinem Willen vorginge, sondern dessen Wille selbst notwendigerweise höchstes Gesetz und höchste Gerechtigkeit ist“[30*] — in dieser Hinsicht geht Bradwardine über seinen Lehrer Duns Scotus hinaus[31*] —, Gott wird es als Urgrund aller Moralität schon zum Guten lenken.

Bradwardines auch in Hinsicht auf die Gnadenlehre stark augustinisch beeinflußte[32] Ideen von der Gotteskausalität haben außer auf Nikolaus von Autrecourt[33*] insbesondere auf Johannes von Mirecourt (um 1347) gewirkt, der aus seiner Lehre die letzten ethischen Folgerungen zieht: „Gott wirkt, daß jemand sündigt und Sünder ist, und will nach seinem Wohlgefallen (beneplacitum), daß er Sünder sei . . Die Sünde ist mehr ein Gut als ein Übel . . Wenn einer den Gebrauch des freien Willens (liberum arbitrium) hat, und er wird, indem er in eine unwiderstehliche Versuchung fällt, zur Verführung der Gattin eines andern bewogen, so begeht er keinen Ehebruch, und so auch bezüglich der anderen Sünden“[34], woneben noch steht, daß „Gott von sich allein wirken kann, daß die Seele nicht ohne Verdienst den Nächsten und Gott hasse“. Auf Wyclifs Beziehungen zu Bradwardine kommen wir noch[35*] zurück.

β) Wissenschaftsmonismus

Roger Bacon, der franziskanische „doctor mirabilis“ (etwa 1210 bis 1294)[36*], der hier die erste Rolle spielt, steht zunächst auf den Schultern der *Naturwissenschaft* seiner Zeit, wie sie von Alfredus Anglicus (von Sareshel, vor 1217)[37] bis auf ihn heraufragt. Denn nachdem Alexander Neckham (bis 1217)[38] „Über die Naturen der Dinge“ geschrieben und jener Alfredus mit seiner physiologischen Psychologie den ersten Schritt zur Einführung aristotelisch-galenischer Lehren in dieses Gebiet mittelalterlichen Wissens getan hatte, war es möglich, daß Bartholomäus Anglicus[39] in seinem gegen 1240 vollendeten Werke „Über die Eigenschaften der Dinge“ eine Realenzyklopädie zum Verständnis der heiligen Schrift darbot und Vinzenz von Beauvais[40*] in seinem „Naturspiegel“ eine noch größere naturwissenschaftliche Zusammenfassung gab; Johannes von Rupella und Albert d. Gr. konnten[41] ihre sieben Definitionen der Seele aus Bartholomäus schöpfen, wie überhaupt „die ‚Summe über die Seele‘ des Albertus lediglich den Eindruck einer weiteren Ausgestaltung des psychologischen Abrisses von Bartholomäus Anglicus macht“; Petrus Peregrinus de Maricourt (um 1261)[42] fordert die Ergänzung der Naturphilosophie und der Mathematik

Digitized by Google

durch die „Arbeit der Hände“[43] d. h. die experimentelle Methode, so daß er von Bacon als der „einzige Kenner der Experimentalwissenschaft bei den Lateinern“[44] und als der „treue Experimentator“ bezeichnet wird; Robert Grosseteste (bis 1253)[45] und Adam von Marsh (bis 1258)[46] endlich waren Lehrer Roger Bacons in Oxford, und er charakterisiert deren und „vieler anderer“[47] vorwiegend naturwissenschaftlich-mathematische Schriftstellerei, indem er sagt: „Sie haben kraft der Mathematik die Ursachen von allem entwickeln und sowohl die menschlichen als die göttlichen Dinge zur Genüge auseinandersetzen können“, eine gegenüber der konsequenten Lichtmetaphysik des Grosseteste[48*] wenigstens für jene Zeit wohlangemessene Kennzeichnung.

Indes sie alle überragt doch schließlich Roger Bacon selbst mit seiner *Begründung einer einheitlichen Erfahrungswissenschaft* (scientia experimentalis), in der alles Wissen auf den[49] augustinisch gedachten, aristotelisch benannten göttlichen „tätigen Intellekt“ zurückgeschoben wird. Dies zeigt sich schon in der erkenntnistheoretischen Lehre Bacons, die sich in folgende Sätze verdichtet:

„Es gibt zwei Arten des Erkennens: durch Beweis (argumentum) und durch Erfahrung (experimentum). Der Beweis schließt und bewirkt, daß wir den Schlußsatz zugeben, aber er vergewissert (certificat) nicht und behebt nicht den Zweifel, so daß der Geist nicht im Anblick der Wahrheit ruht, wenn er ihn nicht auf dem Wege der Erfahrung (experientia) gewinnt.“[50] Aber „die Erfahrung ist zwiefach. Die eine geschieht durch die äußeren Sinne, und so erfahren wir, was [in der physischen Natur] am und unter dem Himmel vor sich geht, mittelst dazu angefertigter Instrumente und indem wir diese niederen Dinge so sicher anschaulich machen. Und das, was dort, wo wir uns befinden, nicht gegenwärtig ist, wissen wir durch andere Wissende (sapientes), die es erfahren haben . . und diese Erfahrung ist die menschliche und philosophische, soweit sie der Mensch gemäß der ihm verliehenen [Schöpfungs-]Gnade machen kann. Aber diese Erfahrung genügt dem Menschen nicht, weil sie wegen ihrer Schwierigkeit nicht einmal die Gewißheit bezüglich der körperlichen Dinge vollkommen erlangt, von den geistigen aber gar nichts erreicht. Der Intellekt des Menschen muß also noch anders unterstützt werden, und darum haben die heiligen Patriarchen und Propheten, welche der Welt zuerst die Wissenschaften geschenkt haben, innere Erleuchtungen (illuminationes) empfangen und haben nicht allein auf den Sinnen gestanden. Und ähnlich viele Gläubige nach Christus. Denn die Glaubensgnade (gratia fidei) erleuchtet in hohem Grade (multum), und göttliche Inspirationen gibt es nicht nur in den geistlichen, sondern auch in den Körper- und philosophischen Wissenschaften; wie ja auch Ptolemäus im Centilogium sagt, der Weg, zur Kenntnis der Dinge zu gelangen, sei ein doppelter: einer durch die philosophische Erfahrung, der andere, der, wie er sagt, bei weitem bessere, der durch göttliche Inspiration. Solcher inneren Wissen-

Digitized by Google

schaft (scientia interior) gibt es [aber] sieben Stufen, deren erste durch rein wissenschaftliche Erleuchtungen erklommen wird. Der zweite Grad besteht in den Tugenden, denn der Schlechte ist unwissend, sagt Aristoteles . . [und] die Tugend klärt den Geist so, daß der Mensch nicht nur das Moralische, sondern auch das Wissenschaftliche leichter versteht . . Der dritte Grad ist in den sieben Gaben des heiligen Geistes beschlossen, die Jesaias aufzählt, der vierte in den Seligkeiten, die der Herr in den Evangelien bestimmt. Der fünfte besteht in den geistigen Sinnen (sensus spirituales), der sechste in den Früchten, aus denen der allen Sinn weit übertreffende Friede des Herrn hervorgeht, der siebente in den Entzückungen (raptus) und deren Arten, zufolge denen die Verschiedenen auf verschiedene Weise davon erfaßt werden, so daß sie vieles sehen, was dem Menschen zu sagen nicht gebührt. Und wer in diesen Erfahrungen oder in mehreren davon fleißig geübt ist, der kann sich selbst Gewißheit verschaffen und auch anderen, und zwar nicht bloß bezüglich aller menschlichen Wissenschaften. Und darum ist es auch klar: Da alle Teile der spekulativen Philosophie mit Beweisen vorgehen, teils mit Autoritätsbeweisen (loci ab auctoritate) teils mit anderen Beweisverfahren (loci argumentandi), nur nicht mit dem, welches ich hier im Auge habe, so brauchen wir eine sogenannte Erfahrungswissenschaft (scientia experimentalis)."

Eine solche will Bacon aufbauen, und nichts Minderes soll sie nach dem Plane seines nicht ausgeführten „Hauptwerkes (opus principale)" umfassen als Grammatik (auf Grund der Kenntnis auch „jener fremden Sprachen, aus denen die Weisheit der Lateiner ausgeflossen ist"[51], Griechisch, Hebräisch, Chaldäisch), Logik, Mathematik, Naturphilosophie und Naturwissenschaft (einschließlich der Experimentalwissenschaft i. e. S. und der als Astrologie gefaßten Astronomie, wegen deren Ausführung im „Spiegel der Astronomie" er in Klosterhaft kam), Metaphysik und Moralphilosophie (die den ganzen 7. Teil seines „Größeren Werkes" füllt)[52*]. Aber auch die Zweckbestimmung, die Bacon seiner „Erfahrungswissenschaft" gibt, geht weit über die der Experimentalwissenschaft, wie wir sie heute fassen, hinaus: „Ich will", sagt er, „die *Erfahrungswissenschaft* so darlegen, wie sie nicht nur *für die Philosophie*, sondern auch für die *Gottesweisheit und* für die *Regierung der ganzen Welt nützlich* ist; wie ich auch schon früher die Sprachen und Wissenschaften zu ihrem Zwecke in Beziehung gesetzt habe, der da ist die göttliche Weisheit, durch die alles angeordnet wird."[53]

Diese Wissenschaft bleibt also nach wie vor dazu bestimmt, der Theologie und (theologischen) Ethik zu dienen, und in dieser Hinsicht wäre an ihr von seiten der Orthodoxie nichts zu bemängeln. Die Sache ändert sich aber, sobald wir bei Bacon weiterhin lesen: „Wenn es auch von manchen gewissermaßen heißen kann, daß sie philosophische Wahrheit besitzen, so ist doch, damit sie sie haben, zuvor das göttliche Licht in

Digitized by Google

ihre Geister (animi) eingeflossen und hat sie von oben her erleuchtet (superillustravit): ‚Er erleuchtet jeden Menschen, der in diese Welt kommt', sagt die Schrift, und die Philosophen selbst stimmen dem bei. Denn sie setzen einen tätigen und einen leidenden Intellekt an, die menschliche Seele (anima) aber nennen sie den leidenden, weil er von sich aus nur fähig ist zu den Wissenschaften und sie anderswoher empfängt: vom tätigen Intellekt, der in unsere Seelen einfließt und sie zu Wissenschaft und Tugend erleuchtet."[54] Ohne also im mindesten den averroistischen Begriff des tätigen Intellektes anzunehmen[55*], faßt er ihn doch unter ausdrücklicher Beziehung auf Alfarabi und Avicenna[56] sowie Aristoteles als einen separaten Intellekt, der noch in ganz anderer Weise die individuelle Wissensselbständigkeit auszuschalten geeignet ist als jener. Denn zwar kommt er ja nun in gewissem Betracht mit Augustinus überein[57*], indem er sagt: „Der tätige Intellekt ist hauptsächlich Gott und in zweiter Linie die Engel"[58]. Aber ganz abgesehen davon, daß Alexander von Hales und Bonaventura, vollends Thomas von Aquino darüber anders denken[59*], und selbst Augustinus gewiß den zweiten Teil jener These nicht unterschreiben würde: Es heißt doch die Grenze zwischen dem „natürlichen" und dem „übernatürlichen (supernaturalen)" Licht der menschlichen Vernunft[60*] vollkommen verwischen, wenn angenommen wird, *zur Erringung jeder* auch philosophischen *Wahrheit* sei eine *besondere Erleuchtung durch Gott nötig*. Anderseits aber wird dadurch wie Bacons *inspiratorischer Wissenschaftsmonismus* überhaupt, so insbesondere dies vollauf begreiflich, daß er *auch auf dem Gebiete der* Moral nur einen Grad-, nicht aber einen Artunterschied zwischen (heidnisch-)philosophischer und (christlich-)theologischer *Ethik* kennt:

Diese als „Moralphilosophie"[61] sich nur durch den verschiedenen Standpunkt von der Theologie unterscheidende „vornehmste philosophische Wissenschaft" ist in ihren drei, die Pflichten gegen Gott, den Nächsten und die eigene Person betreffenden wesentlichen Teilen nicht bloß im Alten und Neuen Testament angelegt, sondern die dazu nötigen metaphysischen Grundlagen wachsen ebensowohl aus der antik-heidnischen und der arabischen Philosophie heraus. Platon und Aristoteles haben die Dreieinigkeit Gottes gelehrt; Avicenna hat den heiligen Geist „zu den Wurzeln der Moralphilosophie gerechnet"[62]; bezüglich der Menschwerdung Gottes finden sich Daten „bei allen Philosophen seit Anfang der Welt"; Griechen und Araber haben einige Kenntnis von der Ankunft des Antichrist und dem Jüngsten Gericht; die Schöpfung der Welt und des Menschengeschlechtes, die Lehre von den guten und bösen Engeln ist Aristoteles und Avicenna nicht fremd; über die Unsterblichkeit der Seele steht vieles bei diesen sowie bei Platon, Cicero und Hermes Trismegistos; die Vergeltung im zukünftigen Leben behandeln insbesondere auch Sokrates, Theophrastos und Cicero sowie Porphyrios, der sich außerdem zu manchem von dem Früheren geäußert hat. Kurzum: Was dann im einzelnen von

Digitized by Google

Bacon in seiner „Moralphilosophie“ vorgetragen wird, reduziert sich zum guten Teil auf eine Wiedergabe der stoischen Lehren des Cicero, vor allem aber Seneca, woneben noch Apuleius eine gewisse Rolle spielt, Aristoteles natürlich nicht zu vergessen; selbst Archytas, Xenophon, Diogenes, Demokritos, Herakleitos, Cato werden gelegentlich herangezogen. Bacon geht so weit, zu sagen: „Obwohl wir über die gottgefällig (gratum) machenden Tugenden, Glaube, Hoffnung, Liebe u. dgl., aus dem christlichen Bekenntnis Dinge entnehmen können, welche jene [heidnischen] Philosophen nicht gewußt haben, so sind wir philosophierende Christen ihnen doch hinsichtlich der Tugenden, die gemeinhin zur Rechtschaffenheit des Lebens gebraucht werden, und hinsichtlich des Durchdenkens so großer Moralweisheit ebensowenig gewachsen wie bezüglich deren eindringlicher Darstellung und wirksamer Ausführung“[63]; — wir aber brauchen uns mit diesen Einzelheiten, da in ihnen nichts systematisch Neues beigebracht wird, nicht weiter zu befassen. Und auch von dem, was Bacon im 4. Hauptabschnitt der „Moralphilosophie“ zur apologetischen Vergleichung des Christentums mit den anderen „derzeit in der Welt existierenden Religionen“[64] sagt, berührt uns lediglich dies näher: „Die Sarazenen sind übermäßig tolerant bezüglich der Sinnenlüste; die Tataren irren aus Machtgier, ihre Lebensweise ist roh und grob; die [unzivilisierten] Heiden leben eher nach Gewohnheit als nach Vernunft und nehmen an, ihre gegenwärtigen Vergnügungen würden im künftigen Leben fortgesetzt; die Götzendiener [Buddhisten] gleichen ihnen darin, nur üben ihre Priester Keuschheit und Enthaltsamkeit; die Juden verbinden geistige mit leiblichen Seligkeitshoffnungen, die sich sowohl auf das Diesseits als auf das Jenseits beziehen; die Christen endlich gestatten zeitliche Güter wegen der Schwäche der Menschen, aber nur, auf daß die ewigen schon in diesem Leben gepflegt werden, bis es schließlich zu der ewigen sowohl körperlichen als geistigen Seligkeit im Auferstehungsleib[65*] kommt.“[66]

Gerade dazu aber ist, wie Bacon meint, die „vollkommene (completa)“[67] d. h. mit der christlichen Theologie verquickte Philosophie oder „Spekulation“ nützlich. „Die Philosophie der Ungläubigen ist an sich betrachtet durchaus schädlich und taugt nichts, denn die Philosophie an sich führt zur höllischen Blindheit und ist daher nebelhafte Finsternis.“[68] Freilich müssen wir Christen uns bezüglich der göttlichen Dinge (in divinis) [auch] der Philosophie bedienen, [aber wir müssen] bei den philosophischen Erwägungen (in philosophicis) [außerdem] vieles Theologische hinzunehmen, damit klar werde, daß in beiden [Wissenschaften] nur éine Weisheit widerscheint“[69]. Denn nur so kann eben jene „*éine vollkommene Spekulation* erstehen, deren Anfang die spekulative Philosophie der ungläubigen Philosophen, deren Ergänzung aber das sein wird, was über diese hinaus von der Theologie nach Maßgabe der Eigentümlichkeit des christlichen Gesetzes beigebracht wird“[70].

Den gemeinsamen Anknüpfungspunkt aber findet dies alles — und da-

Digitized by Google

mit rundet sich das System des „doctor mirabilis" erst recht ab — in der heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments: Sogar was wertvoll ist in der antiken nichtchristlichen Philosophie und darum herübergenommen werden kann in die christliche „vollkommene Spekulation", führt er außer auf die Sonderinspirationen jener Philosophen auf die Kenntnis zurück, die sie von den „Patriarchen und Propheten [gehabt haben sollen], den wahren Philosophen, die alles wußten, nicht nur das Gesetz Gottes, sondern alle Teile der Philosophie"[71]. Auf die *Erklärung der heiligen Schrift*, „in der die éine vollkommene Weisheit enthalten ist"[72], will darum auch Bacon die christliche Philosophie reduziert sehen, in scharfem Gegensatz gegen die Gepflogenheit seiner Zeit, immer mehr die „Sentenzen" des Petrus Lombardus als Textbuch in den Vordergrund zu schieben und daneben an der Hand theologischer „Summen" dialektische Übungen zu treiben,[73], von denen wie (ungerechterweise) von Albert und Thomas er nicht viel hält[74*]; und infofern huldigt auch er dem *Biblizismus*. Aber von den Biblizisten i. e. S. unterscheidet er sich doch beträchtlich. Nicht so sehr kommt es ihm nämlich wie diesen auf die rein praktische Nachfolge Christi an als vielmehr darauf, „*die éine göttliche Weisheit auf philosophisch[-theologisch]em Wege durch Lehre und Werk [aus der heiligen Schrift] zu entfalten*"[75]; und dazu muß ihm die gesamte Wissenschaft dienen, so weit er sie überhaupt faßt, nämlich *im Sinne der* von ihm vertretenen *einheitlichen inspiratorischen Erfahrungswissenschaft*, die dann von seinem Oxforder Ordensbruder Roger von Marston (bis nach 1298)[76] in eigentümlicher Weise weiter begründet wird: Dieser gibt mit Bacon der aristotelischen Lehre vom tätigen Intellekt die Deutung, daß darunter eine getrennte Substanz und genauer das ungeschaffene Licht, die Gottheit zu verstehen sei, erkennt aber daneben auch einen tätigen Intellekt in der Seele selbst an, in welchem aus den durch die Sinne dargebotenen Phantasmata durch das göttliche Licht die species entstehen sollen: Es ist ein dem „aktiven Eindruck (impressio)" des den Geist bestrahlenden ewigen Lichtes gegenüber allerdings „passiver Eindruck", der aber dennoch als „Siegel" jenes Lichtes und insofern „formales Prinzip der Erkenntnis" bewirkt, daß sich der geschaffene Geist mit den „unveränderlichen Wahrheiten" berührt. Indem aber Marston im Verfolg Anselms von Canterbury (den er auch sonst oft benutzt) hinzufügt, der Intellekt erkenne direkt das Einzelne, finden wir ihn ebenso wie Matthäus von Aquasparta und Richard von Middletown darin einig mit Duns Scotus und mit diesem auf dem Wege zum Terminismus[77].

B) Biblizismus

Begreifen wir unter diesem Titel alle Bestrebungen und Erwartungen, die vorwiegend auf ein rein biblisch-ursprüngliches, nicht kirchlich-traditionelles christlich-lebendiges Dasein gerichtet sind, so fällt auch hierher zunächst und als

Digitized by Google

a) Vorbereitendes

manches, was wir bereits zum Teil kennen und nur noch zusammenfassend und ergänzend zu betrachten haben.

Bei dem Unternehmen, eine gemeinsame Grundlage orthodoxer und heterodoxer katholisch-mittelalterlicher Reformversuche zu ermitteln, stößt man immer wieder auf die Forderung, die üppige Verweltlichung sei durch Rückkehr zur vollendeten Einfachheit des evangelischen und apostolischen urchristlichen Lebens zu ersetzen; Orthodoxie und Heterodoxie scheiden sich dabei nur danach, ob diese Forderung im Rahmen gleichzeitiger kirchlicher Forderung geschieht oder nicht. So bleibt Bonifatius (Wynfrid, etwa 680—754)[78] in seinem Kampf gegen die „unzüchtigen" iroschottischen Priester in Thüringen und gegen die verrottete Welt- und Klostergeistlichkeit der fränkischen Kirche orthodox; die Cluniacenserbewegung des 10. Jh. gipfelt im 11. Jh. in „Reformpäpsten"[79*]; wir wissen[80*], was Franz von Assisi zum Heiligen, Waldes zum Ketzer gemacht hat.

Hier gehen uns aber selbstverständlich nur die Geister der letzteren Art an, soweit sie zugleich Biblizisten sind, und wir beginnen, indem wir bezüglich der allgemeinen Oppositionsgrundlagen auf früher[81*] Gesagtes verweisen, mit Arnold von Brescia (bis 1155)[82*], dem Anhänger Abälards, der, an dessen Erschütterung des Autoritätsglaubens teilnehmend, auf dem durch die Pataria[83*] bereiteten Boden wirkt: Nicht nur rügt er, selbst streng asketisch lebend, das verweltlichte Leben der Kleriker und Mönche; er stellt bereits den Grundsatz auf, daß die Kirche auf weltliche Macht und weltlichen Besitz überhaupt zu verzichten habe; weltliches Gut gehört den Fürsten und darf nur an Laien verliehen werden, wie anderseits der Kaiser nicht vom Papst einzusetzen oder zu bestätigen, sondern frei vom römischen Volke zu wählen ist; — all diese Lehren wären aber noch nicht eigentlich häretisch, wenn er nicht ferner, darin über die bloß antisimonistische und antinikolaitische[84*] Pataria hinausgehend, behauptete: Priester der Kirche, die kein (im streng arnoldischen Sinne) apostolisches Leben führen, vermögen nicht gültigerweise Sakramente, insbesondere das Altarssakrament, zu spenden, und die Gläubigen sollten sich lieber gegenseitig als solchen Priestern ihre Sünden beichten. Daran halten sich auch seine Anhänger, die *Arnoldisten*, die außerdem in der Gehorsamsverweigerung derartigen Priestern gegenüber mit ihm einig sind, übrigens, in Oberitalien als „Lombarden" heimisch, dort allmählich mit den Waldensern verschmelzen.

Die Waldenser[85*] sind ursprünglich ein asketischer Verein innerhalb der römischen Kirche, entwickeln sich aber seit 1184 zu einer Art Kirche in der Kirche, ja zu einer Art Gegenkirche. Die Errichtung der drei ordines (Bischofs-, Priester- und Diakonenamt), die Inanspruchnahme der Bußgewalt, der Fähigkeit, das Abendmahl zu zelebrieren und den ordo zu übertragen, die schärfere Unterscheidung zwischen den eigentlichen Waldensern („Vollkommenen, Armen, Sandaliaten, Brüdern und Schwestern")

Digitized by Google

und den Novizen sowie den in der „Welt" bleibenden „Freunden" (die mit den Novizen zusammen die „Unvollkommenen, Schüler oder Gläubigen" bilden), der Versuch, die „Freunde" fester zu organisieren, die Verwerfung des Eides, des Lügens, des Kriegsdienstes, der Blutgerichtsbarkeit, ja selbst, wie es scheint, der Gebrauch der Sandalen, das alles sind Neuerungen der Jahre 1184 bis etwa 1230, in denen sich schon deutlich die allmähliche Umwandlung des Vereins in eine Sekte spiegelt. Manches davon, auch die Hochschätzung der Armut, die Beobachtung dreier wöchentlicher Fasttage, die Befolgung der Apostelregel (Matthäus 10), der häufige Gebrauch des Vaterunsers, ja selbst der Name „Arme" findet sich schon bei den Katharern[86*] und wird ihnen von da zugekommen sein. Gleichwohl haben die Armen, die außerdem das Fegefeuer, das Gebet für die Verstorbenen und die Totenmessen sowie überhaupt die Verdienstlichkeit guter Werke für andere verwerfen, sich als Gegner der Katharer gewußt und sie wenigstens in Frankreich bekämpft, sind auch kirchlicherseits sowie von den Polemikern stets von ihnen unterschieden worden. Das eigentlich Neue und Originelle an ihnen war jedenfalls ihr schon von Waldes herrührender strenger *Biblizismus*, der ihre Verkündigung und religiös-ethische Praxis durchaus bestimmt hat. Ihm verdanken sie auch ihre großen Missionserfolge, die sie von Lyon aus über die Verbindung mit den Humiliaten[87*] in Oberitalien als „italischen", sich dem südfranzösischen gegenüber selbständig machenden Zweig nach Piemont, Savoyen, Unteritalien, aber auch nach Süddeutschland, Böhmen, Mähren, Brandenburg, Polen und Ungarn geführt haben. Durch die gelübdemäßige Verpflichtung zu vollkommener Armut, zur strengen Beobachtung der evangelischen Vorschriften, zum Tragen der apostolischen Tracht (einfacher wollener Rock und Sandalen), zur Keuschheit und zum Gehorsam gegen die Oberen ordensartig organisiert, werden sie von den weltlichen Behörden und der kirchlichen Inquisition seit Ende des 12. Jh. scharf, gelegentlich mit Massenhinrichtungen, verfolgt und zum Teil rekatholisiert, während die ihnen entgegengestellte Genossenschaft der „katholischen Armen" nur geringen Erfolg hat. Sie halten sich aber, wenngleich meist ausgerottet, abgesehen von ihrer Verschmelzung mit Hussiten und Böhmischen Brüdern, in größeren Resten namentlich in Südfrankreich und Piemont mit Annahme der kalvinischen Lehre und überhaupt Aufgehen in den Protestantismus, bis 1848 für sie in Piemont die Religionsfreiheit kommt und sich von da an eine neue waldensische Evangelisationstätigkeit in Italien entfaltet.

Doch geht uns dies ja vorläufig nicht an; wichtig bleibt für jetzt, wie schon angedeutet, nur dies[88]: Die Bibel steht den Waldensern von Anfang an so hoch, daß die Lombarden bereits 1218 den Grundsatz aufstellen, jede „Gläubigkeit" und jede „Gewohnheit" müsse „offen durch die heilige Schrift bewiesen" werden, und daß alle Armen, auch die Franzosen, in der Praxis dem Buchstaben der Bibel bis ins einzelnste gerecht zu werden suchen. Ihr Biblizismus ist also unbedingt, wenngleich noch gut katho-

Digitized by Google

lisch-mittelalterlich. Die Bibel gilt ihnen genau so wie ihren kirchlichen Gegnern als Gesetzbuch und wird durchaus als solches von ihnen gebraucht. Immerhin aber: Die Kirche betrachtet die Benutzung der Bibel als ein Reservatrecht der Hierarchie, Waldes der Laie sieht sie als ein Recht und als eine Pflicht aller Christen an. Für die Hierarchie ferner ist die Bibel nie allein maßgebend, für die Waldenser wird sie schon im ersten Menschenalter ihrer Geschichte die „einzige Norm der Lehre und des Lebens". Darum legen sie so großen Wert darauf, die Bibel in der Volkssprache zu besitzen, und Waldes selbst besaß sie wahrscheinlich schon 1177 fast ganz in provenzalischer Übersetzung. Was aber Waldes dadurch an sich erfahren, das erfuhren durch seine Jünger und die von ihnen angefertigten Übersetzungen in die verschiedenen Volkssprachen jetzt zum ersten Male im Mittelalter weite Kreise der Laienwelt: „welch ein unvergleichliches religiöses Denkmal die Christenheit in der Bibel besitzt"[89], und die Wirkungen dieser Tat sind nicht untergegangen. —

Auch der orthodoxe Biblizismus, wie er ursprünglich im Franziskanertum zur Geltung kam[90*], war nicht sicher vor dem Hinübergleiten in den heterodoxen. Und mit gutem Grunde, wenn man bedenkt, wie die kirchliche Hierarchie gegen das Werk des assisiatischen Heiligen verfahren war.

Die älteste Regel der Brüderschaft hatte Franz im Jahre 1209 in schlichtester Form und wesentlich nur in Gestalt der drei Bibelworte abgefaßt: (Matth. 19, 21:) „Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe deine Habe und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komm und folge mir nach"; (Luk. 9, 3:) „nehmt nichts mit auf den Weg, weder Stab noch Tasche noch Brot noch Geld, noch sollt ihr je zwei Kleider haben"; (Matth. 16, 24:) „wenn einer mein Nachfolger sein will, so verleugne er sich selbst und nehme sein Kreuz und folge mir". Bereits in seinem „Testament" muß der Heilige bedauern, daß die Lukasstelle aus der Regel bei Gelegenheit ihrer Umarbeitung durch den Kardinal Hugolin gestrichen sei, und es ist nicht zu verwundern, daß dieses Testament für den observantischen Teil der Jüngerschaft des heiligen Franz die Geltung einer letzten, mehr als die umgestaltete Regel maßgebenden Regel bewahrt, während der laxere Teil sich leichten Herzens darüber hinwegsetzt und so immer mehr das ursprüngliche Brüderschafts- und Ordensideal verwischt. So kamen denn die Franziskanerspiritualen[91*] alsbald auch dahin, sich aufs engste mit den Joachimiten[92*] zu berühren, deren apokalyptisch-schwärmerisches Armuts- und Kirchenreformideal ihnen sympathisch sein mußte; Petrus Olivi (1284—1298) und die Olivisten[93] gehen nach dieser Richtung, wodurch sie sogar[94*] den Amalrikanern nahetreten. Am weitesten in der Unbotmäßigkeit gegen die Kirche treiben es die von Johann XXII. sogenannten Fraticellen[95], die nach den Entscheidungen dieses Papstes über die Armut vom Franziskanerorden und der Kirche abfallen sowie die wahre Kirche, Priester-

Digitized by Google

gewalt und die Sakramente als nur bei ihnen befindlich erklären, und sich bis ins 15. Jh. halten. Einen ihrer gemäßigten Anhänger haben wir bereits als den Verfasser des „Buches von geistlicher Armut" vermuten gelernt[96*]; im übrigen ist der Name vieldeutig und insbesondere auch auf die Apostelbrüder[97] angewendet worden, eine auch unter dem Namen „Apostelorden" oder „Arme Brüder vom armen Leben" von Gerhard Segarelli um 1260 gestiftete Sekte, welche die Armut des heiligen Franz zum Zerrbild machte, jedenfalls nichts von dessen Geist besaß und sich unter Fra Dolcino (bis 1307) sogar dazu verstieg, die joachimistischen Ideen mit grauenvoller Waffengewalt zu verteidigen, bis er mit seiner geistlichen Schwester Margarete auf dem Scheiterhaufen der Inquisition des Feuertodes starb.

Endlich ist hier, ebenfalls im Zusammenhang mit dem „Armutsstreit"[98], noch Wilhelm von Ockham wegen seiner prinzipiellen Erneuerung des Laienbiblizismus zu nennen[99*], die ja gleicherweise auf den Gegensatz von Christi Lehre zur verweltlichten Kirche, der Bibel zum Papst hinausläuft. Am schärfsten aber hat diesen Gegensatz nicht allzulange nachher geltend gemacht der größte unter den Vorreformatoren:

b) Johannes von Wyclif,

der von seinen Jüngern sogenannte „doctor evangelicus" (etwa 1320—1348)[1*], dessen ganze Lehre dem *Schriftprinzip* gilt: „Und wenn es hundert Päpste gäbe und alle Bettelmönche (fratres) zu Kardinälen gemacht würden, so dürfte man ihren Aussprüchen in Glaubenssachen nur so weit trauen, als sie sich auf die Schrift gründen"[2]; „wenn aber jemand, und sei es ein Engel vom Himmel, Gesetze oder Formen der Frömmigkeit (religiones) hinzufügte, die nicht ausdrücklich oder stillschweigend im Evangelium enthalten sind, so würde er sich um ungerechte Gesetze und eitle Frömmigkeitsformen bemühen"[3]; — in diesen und vielen ähnlichen Wendungen sowie vor allem in dem großen Werke „Von der Wahrheit der heiligen Schrift" tritt er immer wieder für den Grundsatz ein: „die Schrift ist die unfehlbare und notwendige Regel der Wahrheit"[4], das „Gesetz Christi und Testament Gottes"[5], „der gehörig genommene objektive Glaube (fides quae creditur)"[6]; und er läßt seine Lehre, soweit er sie hat ausbauen können, sich auf dem biblischen Untergrunde erheben, wobei er freilich den Einfluß auch außerbiblischer Quellen keineswegs völlig los wird.

So findet er z. B. gemäß seiner trotz Ausgang von Ockham jeder Art Nominalismus entgegenstehenden, augustinisch-platonisierenden realistischen Ideenlehre in Joh. 1, 3 f. den Gedanken: „alles, was geschaffen worden, ist ursprünglich und vor seiner zeitlichen Erschaffung in dem uranfänglichen Logos lebendig gewesen, ideal präformiert"[7]; er betrachtet[8] das „natürliche (Vernunft-)Licht" als wesentlich identisch mit dem „übernatürlichen oder Glaubenslicht" und meint nur, es sei seit dem Sündenfall geschwächt, werde aber von Gott durch Erkenntnisverleihung aus Gnaden geheilt; er macht darum selbst[9] den Versuch, die Dreieinigkeitslehre, die Notwendigkeit der Menschwerdung des göttlichen Wortes und andere Glaubenslehren des Evangeliums mit Vernunftgründen zu beweisen; er ist stark beeinflußt von Bradwardines theologischem Determinismus[10*], wenngleich er daneben den größten Wert auf die Freiheit des

Digitized by Google

Willens legt, die den sittlichen Wert der Handlung bedinge[11], und den bradwardinischen Konsequenzen bezüglich der Verursachung des Bösen durch Gott ausweicht, indem er der augustinischen Doktrin von der bloßen Negativität des Bösen folgt; er spricht[12] vom „aristotelischen" tätigen und leidenden Intellekt wie von etwas Feststehenden, entscheidet sich von da aus gegen den averroistischen Monopsychismus und geht auch in der Tugendlehre[13] weithin mit Aristoteles; er lehnt sich an Grosseteste ebenso an wie an Thomas von Aquino[14]; seine politisch-soziale Theorie ist[15] wesentlich die des Erzbischofs Fitzralph von Armagh, welche ihrerseits auf Ockham und die Franziskanerspiritualen zurückgeht; u. dgl. m.

Immer aber ist er dabei überzeugt, durchaus dem (traditionellerweise angenommenen[16]) vierfachen (d. h. buchstäblichen, allegorischen, moralischen, anagogischen) Schriftsinn gerecht zu werden; und es ist nur „bezeichnend für die Besonnenheit und Nüchternheit seines Denkens, daß er [stets] vom buchstäblichen Schriftsinn ausgeht und diesen als die unentbehrliche, niemals geringzuschätzende und bleibende Grundlage alles gründlichen und eingehenden Schriftverständnisses geltend macht".

Und zwar verhält er sich in dieser Beziehung — womit wir gleichzeitig zu seiner *Stellung der Kirche gegenüber* gelangen — abermals grundsätzlich[17] so: Die Kurialisten seiner Zeit pflegten auf Luk. 22, 38 („Herr, sieh, hier sind zwei Schwerter") und auf die Antwort Jesu („es ist genug") einen Schriftbeweis zu gründen dafür, daß dem Petrus, folglich dem Papste als seinem rechtmäßigen Nachfolger, eine doppelte Gewalt, geistliche und weltliche, zustehe, denn diese Doppelgewalt werde durch die zwei Schwerter bildlich (figuraliter) bezeichnet. Hiergegen erinnert nun Wyclif, auf Augustinus' Auslegungsregeln gestützt, daß „ein Sprung vom Wortsinn der Schrift zum bildlichen Sinn nichts gelte, wenn nicht dieser bildliche Sinn irgendwie [sonst in der Schrift] fundiert sei."[18] Nun sei aber dieser mystische Sinn von der doppelten Schlüsselgewalt Petri nirgends fundiert, also sei das Ganze lediglich ein sophistischer Fehlschluß, und die Folgerung ist klar: Der Papst maßt sich die weltliche Herrschaft jedenfalls zu Unrecht an; ja er erscheint, „wenn er von seinem Priestertum entartet, sich verweltlicht und ein hartnäckiger Verteidiger seiner weltlichen Hoheit wird, als ein Erzketzer, der von allen Gläubigen auszutreiben und sowohl seiner weltlichen Herrschaft als seiner geistlichen Würde zu entsetzen ist"[19].

Wie aber steht es nun mit dieser letzteren? Ist wenigstens sie so fundiert, wie es die Vertreter des Papsttums behaupten? Wyclif verneint auch dies. Nicht nur daß „keine Person in der römischen Kirche schlechthin notwendig ist, um die Kirche zu regieren"[20], womit wollte denn der Papst ein solches Regierungsrecht begründen? Die Kirche ist ja gar nicht die hierarchisch gegliederte Gemeinde des römischen Bischofs, wie dessen Anhänger glauben machen wollen, sondern „die heilige katholische apostolische Kirche ist die Gesamtheit der Auserwählten (universitas praedestinatorum)" und zwar „aller Auserwählten der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft"[21], „der mystische Leib Christi"[22]; und niemand, auch der Papst nicht, kann sicher sein, ob er ein Auserwählter oder aber ein „Vorhergewußter (praescitus)" sei, d. h. einer, von dem Gott von vornherein weiß,

Digitized by Google

daß er die Beharrung im Heilsgnadenstande nicht erlangen, sondern wegen seiner Sündenrückstände[28] der ewigen Strafe verfallen werde[24*]. Vollends weiß dies niemand zuverlässig bezüglich eines anderen, „und es ist auch gut für uns, damit wir nicht törichterweise voreilig über die Beschaffenheit derer urteilen, welche mit uns der streitenden Kirche angehören [die, im Unterschied von der jenseitigen, teils ‚schlafenden' d. h. noch im Fegefeuer büßenden, teils schon ‚triumphierenden' Kirche nur erst im Zustande des Erdenpilgers der Seligkeit entgegengeht[25]] . . So darf denn niemand urteilen, daß einer ein Glied der [Auserwählten-]Kirche sei, oder aber ihn verdammen, in den Bann tun, heiligsprechen oder sich eine andere Aussprache über ihn erlauben, es sei denn, daß ihm dies etwa geoffenbart worden. [Da dies aber kaum je der Fall ist, so bleibt uns demgegenüber nur eins:] Wir müssen annehmen, daß die, welche in rechter Weise mit uns leben, Söhne der heiligen Mutter Kirche, und die, welche nicht so leben, Söhne der Synagoge des Satans sind. [Und man sieht, wohin die konsequente Festhaltung dieser Grundsätze führen müßte:] Da es niemand mit seinem Gewissen vereinbaren könnte, die Söhne des Teufels zu füttern, würde augenscheinlich niemand den Prälaten oder anderen, deren Lebenswandel offenkundig in verbrecherischer Bosheit verstrickt ist, die Amtseinkünfte (temporalia) gewähren; und diese Norm würde die Prälaten vernichten, so daß die Priester sich einfach bemühen würden, der heiligen Mutter Kirche zu nützen, wie es die Apostel zur Zeit der Urkirche getan haben; sodann würde sie [aber auch] die menschlichen Gesetze beseitigen, insbesondere die cäsarischen [d. h. von der konstantinischen Schenkung[26*] herkommenden] Zensuren, die jetzt herrschen. Denn wie aus dem über die Beschaffenheit der Kirche Gesagten hervorgeht, irren die Richter gemeinhin in diesen Dingen, als ob sie über Auserwählte und Teufel urteilten; und so würde drittens das Gesetz der Schrift (lex scripturae) als durch sich genügend dastehen und gebührend gepriesen werden, und die äußeren unheiligen (profana) Gesetze, welche nur zur Last und Verwirrung der Kirche da sind, würden gänzlich ausgetilgt werden."[27]

Alles läuft somit einerseits auf die ursprüngliche apostolische Einfachheit, anderseits auf die damit verbundene sittliche Untadelhaftigkeit der Erwählten hinaus. Und es ist demgegenüber von geringem Belang, daß Wyclif im Gegensatz zu seiner gewöhnlichen Lehre, wonach „die Kirche keinen Vorhergewußten in sich hat"[28], die Grenze zwischen Auserwählten und Vorhergewußten nun doch wieder[29] in die streitende, alsdann als „gemischte (mixta)"[30] Kirche erscheinende Kirche hineinverlegt, diese also aus „Gliedern des bösen Feindes" oder „Jüngern des Antichristes" ebensowohl bestehen läßt wie aus „Gliedern der heiligen Mutter Kirche"[31*]. Es kommt vielmehr so eher noch deutlicher heraus, was er meint: Ein Christ hat, was seinen [Heils-]Gnadenstand anlangt, nur an den sittlichen Früchten einen gewissen Maßstab: „Daß einer ein [wirkliches] Glied der heiligen Mutter Kirche sei, kann nur aus dem Augenschein des Werkes

Digitized by Google

erschlossen werden, in dem er dem Herrn Jesus Christus nachfolgt"[32]; und es muß daher der *sittliche Maßstab* angelegt werden überall auch bei der Prüfung des Lebens der Kirche, wie es tatsächlich ist.

Dann ergibt sich aber[33] erstens für den Kultus, daß schon die Predigt zur Zeit Wyclifs viel zu wünschen übrig läßt: Nicht nur daß man weniger Gottes Wort predigt als andere Dinge, auch das Gotteswort wird nicht so dargeboten, daß es als ein „Wort des ewigen Lebens" wirken könnte. Wie sollte es auch, da der übrige Kultus allzu sehr ins Sinnliche hineingewachsen ist: Zeichen und Zeremonien, Äußerlichkeiten, über denen der innere Mensch zu kurz kommt, Bilderverehrung, der sich daran knüpfende Aberglaube an Wunderwirkungen der heiligen Bilder, Einlullung durch Glocken und Orgel, kostbares Schaugepränge in den Kirchen, Heiligendienst mit seinem Anhang von Reliquienverehrung und Wallfahrt: „Das Volk würde besser daran tun, die Gebote Gottes daheim zu erfüllen als auf Wallfahrten zu gehen, die Schwellen der Heiligen heimzusuchen und dort Opfergaben darzubringen"[34]. Ganz abgesehen davon, daß die Heiligsprechungen durch die Kirche durchaus nicht immer einwandfrei sind, und daß auch die Totenmessen mit ihrem Darum und Daran jedenfalls geringeren Wert haben als die guten Werke, die der Verstorbene bei Lebzeiten getan hat.

Und überhaupt: Wie viel ist denn nicht gutzumachen zweitens auch an dem sittlichen Zustand und Charakter der Kirche im allgemeinen! Liegt es nicht am Tage, daß wir Namenchristen Geschöpfe zu unseren Göttern machen? Daß der Stolze oder Ehrgeizige ein Gleichnis dessen verehrt, was im Himmel, der Lüsterne ein Gleichnis dessen, was auf Erden ist? Neigen und beugen wir uns nicht vor den Reichen dieser Welt um zeitlichen Lohnes und weltlicher Ehre willen? Wird nicht alles in allem Geld, Fleisch, Welt, Teufel mehr geliebt als Gott, indem wir deren Gebote eifriger achten als die des Herrn? Und das Werk der abgöttischen eignen Hände höher als Gott den Allmächtigen? „Böse die Leute vom Volk, schlimmer die weltlichen Vorgesetzten, am schlimmsten die geistlichen Vorsteher"[35], damit sind wir wieder bei der Kritik der Prälaten, deren Verweltlichung und Habsucht, aber auch bei dem, was Wyclif

drittens an der Verfassung der Kirche im ganzen zu bemängeln hat. Da ist zunächst der Unterschied zwischen Klerus und Laien, lehrender und hörender, regierender und gehorchender Kirche. Demgegenüber erkennt Wyclif *höchstens* einen *graduellen Unterschied zwischen einfachem Gemeindeglied und Priester an:* „Jeder Katholik muß Theologe sein, der Priester aber in höherem Maße"[36]. Aber doch gilt für beide: „Der Glaube ist die höchste Theologie", ja sogar: *„Jedermann, der selig werden will ist ein wirklicher Priester, von Gott dazu gemacht* (a real preest maad of God), und jedermann ist verbunden, ein solcher wahrer Priester zu sein"[37]. Und außerdem ist es doch so: „[Wenn auch] der Antichrist in seiner Häresie Grammatik, Logik und natürliche Kenntnis zerstört und,

Digitized by Google

was noch mehr zu bedauern ist, den Sinn des Evangeliums vernichtet, so bewahrt doch Gott stets die natürliche Kenntnis in den Laien und den rechtgläubigen Sinn in einigen Klerikern"[38], und erst auf dem Zusammenwirken der beiden beruht das rechte Schriftverständnis. Endlich: Hat denn der Laie, falls der geistliche Vorgesetzte seine Schuldigkeit nicht tut oder gewissen Lastern und Vergehen ergeben ist, etwa nicht das Recht, nein, sogar die Pflicht, dagegen einzuschreiten und ihn zurechtzuweisen? Es ist doch nicht daran zu zweifeln: „Das Gemeindeglied, das einem solchen Vorgesetzten seine Zustimmung gibt, hat keine Entschuldigung: es nimmt an den Sünden teil, denen der Vorgesetzte fröhnt."[39]

Wyclif will also nicht etwa den Klerus ganz beseitigen, obwohl er sich sehr gut denken kann, daß „das Schifflein Petri einmal eine Zeitlang nur in Laien bestehen könnte"[40]. Er achtet, selbst Pfarrer, das richtig ausgeübte Pfarramt sehr hoch, will freilich die Priester gemäß der Schrift eher vom Zölibat befreit als ihm unterworfen sehen und erblickt in dieser „Weltlichkeit" kein Hindernis der „Geistlichkeit"[41]. Aber er ist zugleich der Ansicht, daß das recht verwaltete *Pfarramt*, d. h. das der Seelsorger in den Einzelgemeinden, *das einzige* für die Kirche *unentbehrliche Amt* sei. Die apostolische Kirche, sagt er[42], hat nur Priester und Diakonen gekannt, Priester und Bischof waren in ihr identisch, indem jeder rechtmäßig ordinierte Priester die Vollmacht besaß, alle Sakramente zu spenden; die Erhebung der Bischöfe über die Priesterschaft rührt erst von der konstantinischen Schenkung her, und die „cäsarischen *Bischöfe*", überhaupt der „cäsarische Klerus"[43], sind *vom Übel*.

Vollends aber ist vom Übel die Spitze der so entstandenen hierarchischen Stufenleiter, der *Papst*. Ihn nennt Wyclif, nachdem er von gemäßigter Anerkennung des päpstlichen Primates zu prinzipieller Emanzipation davon und endlich zu dessen entschiedenster Bekämpfung fortgeschritten ist[44], den „Statthalter des Antichrist"[45], ja geradezu den *Antichrist*[46] und den „Teufelsspuk am hellen Mittag (daemonium meridianum)"[47*]: „Was den Gehorsam gegen die Gesetze Gottes betrifft, so setzt dieser Antichrist sie hintan und verachtet sie teils ausdrücklich teils stillschweigend, indem er ihnen *sein dem Gesetze Christi widersprechendes Gesetz voransetzt*"[48] und „seine mit dem Siegel des Teufels gesiegelten Bullen offen und gleichsam am hellen Mittag durch die ganze Christenheit hinsendet, mit dem Gebot, daß es keinem Menschen zustehe, diese noch so luziferische ‚Schrift' nicht gebührend zu achten"[49]. Denn ist es nicht „wahrhaft lächerlich oder gotteslästerlich, daß der römische Priester ohne Begründung sagt: wir wollen, daß es so sei"[50]? Darf das einer, dessen ganze Stellung doch „lediglich auf cäsarischer Verleihung und gewissermaßen Zulassung durch Konstantin beruht"[51]? Ist es angängig, daß er, der „in seinem heimlichen Unglauben[52] so sehr dem Leben Christi zuwider ist, sich unter allen Sterblichen den unmittelbaren Statthalter (vicarius) Christi nenne", ja sogar „sich über den Herrn Jesus Christus er-

Digitized by Google

hebe“[53]? Haben nicht die recht, die glauben, „unter allen Leiden, die Christus durch die Ungerechtigkeiten der Erdenpilger erduldet, sei dies eines der größten, daß er den Antichristen so lange herrschen und das Volk so sehr muß verführen lassen . . von einem Stück Luzifers, das ein abscheulicheres Götzenbild ist als ein bemalter Klotz, da er eine so große Bosheit in sich schließt“?

Die Sprache ist kräftig; aber auch gewisse Kardinäle haben 1378, freilich nur kurz bevor sie einen Gegenpapst gegen ihn wählten, Urban VI. als Antichrist und „Verwüster der Christenheit“ bezeichnet[54], und Wyclifs Polemik geht nicht gegen den einzelnen Papst, sondern gegen das Papsttum als solches. Und zwar nicht zum mindesten auch darum, weil er eng verbrüdert mit ihm sieht auch den letzten Übelstand, den er an der Kirche zu rügen hat, die „neuen Sekten“[55*] oder „Privatreligionen“[56] d. h. die Mönchsorden, insbesondere aber die „*Bettelbrüder* (fratres, mendicantes)“[57], denen er freilich anfangs noch freundlich gegenüberstand[58*], die er aber später „*Kainiten*“[59] nennt, weil „die vier Bettelorden [Carmeliter, Augustiner, Jakobiten d. h. Dominikaner, Minoriten d. h. Franziskaner] im Namen Kain [CAIM] dargestellt werden“[60]. Häresie wirft er ihnen nun vor, nicht bloß in Bezug auf die Abendmahlslehre (da sie auf der von ihm verworfenen Transsubstantiation beharren); sondern er tut dies auch hinsichtlich der apostolischen Armut, die sie[61] mit Bettelei verwechseln, bezüglich der „Fürbittbriefe (literae fraternitatum)“[62*], die auf Simonie, Heuchelei, Betrug, Überhebung und Blasphemie hinauslaufen, endlich wegen des Stolzes, mit dem sie sich rühmen, selbst Christus zu übertreffen, der nur zwölf Apostel hinauszusenden gehabt habe, sie dagegen tausende.

Aber trotzdem sie[63] ihr eigenes Armutsgebot nicht halten und „vielfältigerweise“ der Simonie nachleben, meint Wyclif doch: „Einige Bettelmönche, welche zu unterweisen Gott gefallen wird, werden sich zur ursprünglichen Religion Christi mit aller Andacht bekehren, sie werden von ihrer Untreue lassen und mit erlangter oder erbetener Bewilligung des Antichrists zu der ursprünglichen Religion Christi mit Freiheit zurückkehren und alsdann die Kirche erbauen wie Paulus“[64]. D. h. es wird dann wieder so sein, daß „*Sakrament und christlicher Glaube an sich zum Heil genügen*“[65]: ein[66*] keineswegs leibliches, sondern nur „geistiges Empfangen und Genießen des Leibes Christi mittelst des Glaubens im Abendmahl“[67], und der Empfang bezw. die Spendung der übrigen *Sakramente, soweit sie* überhaupt *in der Schrift fundiert sind,* in dem gleichen verinnerlichten Sinne.

Demgemäß ist[68] von der dreifachen Taufe, der Wasser-, Blut- und Geistestaufe, nur die letztere schlechthin heilsnotwendig und auch in der Wassertaufe der Kinder mitenthalten. Und weiter: Die Priesterweihe gilt lediglich als Berufung durch Gott zum Priesteramt, nicht als Aufprägung eines „unvertilgbaren Charakters“ durch den „cäsarischen“ Bischof. Bei der Ehe ist der Trauungsritus vorzuziehen, der die innere Gesinnung mehr

Digitized by Google

hervortreten läßt; die Ehescheidung bei triftigem Grunde ist gestattet. Für die Buße ist das Wesentliche die innere Zerknirschung (contritio); die „Gewinnes halber eingesetzte" Ohrenbeichte wird abgelehnt: die Absolution durch den Priester ist ebenso wie die *Erteilung von Ablässen*, selbst durch den Papst, ein *Eingriff in die göttliche Macht;* der Priester darf auch keine Pönitenzen auferlegen, weil er deren Verhältnis zur Sünde nicht kennt. Die letzte Ölung endlich ist gar nicht in der Schrift begründet und daher zu viel in den „sieben Sakramenten". Anderseits aber sind diese[69] zum Teil durch den Antichrist verdorbenen sieben Sakramente auch wieder zu wenig, und mindestens *„die sieben Werke der geistlichen Barmherzigkeit"*[70*] *sowie die „Predigt des apostolischen Wortes"*[71], die Wyclif selbst als hervorragender Kanzelredner sowohl in lateinischer als in der englischen Volkssprache vorbildlich gepflegt hat, sind „gleichfalls notwendige *Sakramente*"[72].

Wird aber der Kreis der Sakramente so weit ausgedehnt, dann mutet es freilich zunächst sonderbar an, wenn Wyclif ferner behauptet: „Ein Vorhergewußter verwaltet, sogar im augenblicklichen Zustande des Todsünders, die Sakramente zum Nutzen der ihm anvertrauten Gläubigen, obzwar zu seiner eigenen Verdammnis"[73]. Denn wie soll z. B. einer das apostolische Wort heilsam predigen, wenn er selbst nicht daran glaubt? Aber Wyclif antwortet: „Und wenn ich predige [bloß] aus ungebührlichem durch zeitlichen Vorteil motiviertem Drang: wenn mir nur die Aussprüche als einem von Amts wegen Predigenden geglaubt werden, dann ist mein Amt dem Hörenden nützlich, da die Verwaltung des Sakramentes vom Verwaltenden aus nicht vergiftet werden kann (inficitur)"[74]. Es ist also tatsächlich so, daß die Heilswirkung der Sakramente zwar unabhängig ist von dem [Heils-]Gnadenstande des spendenden Priesters, wohl aber abhängig von der Empfänglichkeit (capacitas[75]) oder Gläubigkeit (fidelitas[76]) des Empfangenden. Und die *Heilslehre* Wyclifs: „allein durch Sakrament und christlichen Glauben" rundet sich so völlig *im Sinne seiner Kirchenlehre* ab: Die Gnade Gottes ist (in augustinischer Weise[77*]) unwiderstehlich; kein böser Wille der in der „gemischten (mixta) Kirche"[78*] mit den Auserwählten zusammenlebenden Vorhergewußten vermag die den ersteren bestimmte Heilsgnadenwirkung zunichte zu machen, wie diese ja auch durch gelegentliche Sünden der Auserwählten nicht zerstört werden kann; die wahre vorausbestimmte Kirche ist und bleibt was sie ist, unter dem Haupte Christus der Leib Christi in allen seinen Gliedern, den Auserwählten[79].

Daraus folgt jedoch abermals[80*] bei weitem nicht, daß der Christ dem üblen Treiben der „cäsarischen" Geistlichkeit und der von ihr ordinierten Priester untätig zusehen oder ihr gar nachfolgen dürfe. Keiner weiß ja, ob er ein Auserwählter oder ein Vorhergewußter ist, jeder hat sich seinen Anteil an der ewigen Seligkeit oder aber die Minderung seiner ewigen Strafe[81*] zwar nicht de condigno (das ist unmöglich), wohl aber de congruo zu verdienen[82*]. Jeder hat also ein Motiv, an der *Kirchenreform*

Digitized by Google

mitzuarbeiten. „Jedermann vermag einigermaßen dazu behilflich zu sein; etliche sollen helfen durch Gründe, die aus Gottes Wort genommen sind, andere durch weltliche Macht, wie die irdischen Herren, welche Gott verordnet hat, und alle Menschen durch guten Wandel und gute Gebete zu Gott; denn bei Ihm steht die Hilfe gegen die List des bösen Feindes; und so sollten Päpste, Bischöfe und Bettelmönche hierbei *helfen sich selbst zu reinigen.*“[88]

Offizielle Kirche und Staat ebenso wie Privatleute, alle sollen sich in dieser Hinsicht bemühen, *nicht nur negativ*, indem sie die Sünde bei andern und sich selbst bekämpfen — „jede Sünde, die ‚läßliche‘ wie die Todsünde, muß gemieden werden, da wir wohl ihre Gefahr, aber nicht ihre Schwere kennen“[84], und „die Freiheit von der Sünde ist die größte, da es ohne sie keine wahre Freiheit gibt“[85] —: *auch positiv* soll jeder das Seine dazu tun *durch Nachfolge Christi* in jeder Beziehung, obzwar ja zugleich gesagt werden muß: „Jeder Christ ist schuldig, Gott [immer noch] mehr und vollkommener zu dienen als er in Wirklichkeit tut, denn nicht einer dient Gott in allen Stücken wie er sollte“[86].

Deshalb ist auch „die *Demut* [d. h.[87] die herzliche und tätige Anerkennung, daß wir Gottes Diener sind] die *Grundlage der anderen Tugenden*“[88] wie der Hochmut „der erste Schritt zum Abfall von Gott“[89] und die *Liebe der Gipfel aller Tugenden* ist, der an den Himmel reicht“[90], denn „keine Handlung eines Menschen ist verdienstlich außer die, in welcher Gott über alles geliebt wird“[91]. Aus dieser echten Liebe zu Gott, die um seiner selbst willen und ohne Rücksicht auf die Vergeltung geschieht, entspringt aber auch die Liebe zum Nächsten, die fern von „blinder Liebe oder falschem Mitleid“[92] sich unter Umständen in ernster Rüge äußert, beim Allernächsten zu Hause anfängt und darauf hinausläuft, daß „jedes Glied der Kirche tue was seines Berufes und Standes ist und was, je gewissenhafter es getan wird, natürlicherweise desto mehr irgendeinem anderen Gliede zugute kommt“[93].

Daß dabei — Wyclifs nichts prinzipiell Neues bringende Systematik der Tugenden und Laster[94] dürfen wir billigerweise übergehen — aufs schärfste betont wird nicht nur: „je näher das Leben eines Christen Christo kommt, desto tugendreicher ist es“[95], sondern auch: „jeder Rat Christi verpflichtet einen jeglichen, dem er erteilt wird“[96], ist eine weitere Eigentümlichkeit seiner ethischen Lehre. Den sittlichen Maßstab willkürlich zu verkürzen, indem man vorgibt, nur Christi Vorschriften verpflichten jedermann, nicht aber seine Ratschläge (die „evangelischen Räte“[97*], hält er nämlich für durchaus unstatthaft: „Mit solchen Fuchsschlichen würde man die Religion Christi auslöschen, denn da könnte jeder sämtliche Ratschläge Christi ablehnen und behaupten, sie verpflichteten ihn nicht, da er kein heldenmäßiger Heiliger, sondern ein Schwacher, dadurch nicht Verpflichteter sei“[98]. Wyclif mag also von der katholisch-kirchlichen Doppelmoral nichts wissen, *fordert* vielmehr *von jedem Christen*

Digitized by Google

völlige Hingabe auch an die Ratschläge Christi, zu denen auch das Schwurverbot Matth. 5, 34 gerechnet wird[99], und will außerdem, daß überhaupt „der gliedliche und einheitliche Zusammenhang des sittlichen Lebens anerkannt werde“[1]. Der *sittliche Charakter* ist ihm *ein geschlossenes Ganzes*, dessen Grundzug jedem einzelnen Stücke, jeder Handlung, ihren Wert gibt oder nimmt. „Gleichwie kein Mensch neutral sein kann in Hinsicht der Tugend und des Lasters, so kann auch der Wandel eines Menschen nicht neutral sein“[2]: Der Mensch hebt sich[3] vermöge des durch die Heilsgnade bedingten Tugendgutes von den niedersten oder Glücksgütern sowie von den mittleren oder Naturgütern zum Besitze der Tugend- oder Gnadengüter empor, d. h. „alles dessen, was dem Gerechten nicht auf Grund bürgerlichen Rechts sondern kraft der Gnade zusteht“[4]: „Die Tugend belebt derart, daß man von dem im [Heils-]Gnadenstande Befindlichen sagen kann, er handle verdienstlich und bete selbst im Schlafe und in allem was er tue, während der Lasterhafte tun mag was er will, so handelt er lasterhaft, da sein Laster alle seine Handlungen vergiftet [mögen sie auch äußerlich als gute Handlungen erscheinen]“[5].

Auf die *Gesinnung* kommt es also an: „Gott vergilt nicht das Gute das geschieht, sondern das was in guter Weise geschieht“[6], sagt Wyclif mit Worten des heiligen Bernhard, und: „Jeder Erdenpilger muß eine äußerst sorgfältige *Selbstprüfung* seines Lebens anstellen, inwiefern er sich nicht [bei früheren Handlungen] einer Todsünde [oder überhaupt Sünde] bewußt gewesen sei, denn nur so kann er ohne Furcht glauben, daß er im Stande der heiligmachenden Gnade sei und kann die Hoffnung auf sein Heil haben“[7]. „Er hat [dann] den heiligen Geist zum Führer“; und er darf, wenn er nur auch ferner „dem Gesetze Gottes gemäß lebt, so gut er kann, und beharrlich den Entschluß festhält, bei jenem Gesetze zu bleiben in seinem, dessen Verteidigung und Bezeugung einschließenden Lebenswandel“[8], annehmen (obzwar er es nicht zu wissen vermag), daß er auch die „Gabe der Ausdauer“[9*] besitze, *sein Heil zu verdienen*.

Das heilsverdienstliche Werk ist also für Wyclif ein Stück des Glaubens, und insofern bleibt sein Satz „Sakrament und christlicher Glaube genügen an sich zum Heil“ aufrecht. Aber es muß, damit wir seine Lehre in dieser Hinsicht vollends kennen lernen, doch noch hervorgehoben werden: Von den vier Fragen, ob der Mensch durch gute Werke Sündenvergebung verdienen, ob er durch sittliches Verhalten die zur Bekehrung erforderliche Gnadengabe verdienen, ob er nach der Bekehrung die Seligkeit verdienen könne, und ob es in Wirklichkeit ein Überverdienst gebe, bejaht Wyclif[10] die erste nur bedingt: Ein Mitwirken des Menschen sei da zwar anzunehmen, die entscheidende Leistung aber komme Christus zu. Dagegen verwirft er mit aller Entschiedenheit den Wahn, es werde dem Menschen die Gnadenwirkung zur Bekehrung als ein wenigstens halb und halb verdienter Lohn erteilt, wie es allerdings bezüglich des Heilsverdienstes nach der Bekehrung zutrifft. Was endlich das „Überverdienst

Digitized by Google

(meritum supererogatum)"[11] angeht, so erklärt Wyclif, da es ein eigentliches menschliches (also de condigno-)Verdienst überhaupt nicht gebe, den Gedanken eines unendlichen Schatzes von Überverdienst, worüber zu verfügen der Kirche bezw. dem jeweiligen Papste zustehe, geradehin für eine „lügenhafte Erdichtung"[12].

Wyclif bleibt also auch in dieser Beziehung seiner scharfen Kritik der katholisch-kirchlichen Verhältnisse und seinem Schriftprinzip treu, und wir könnten es bei unserer bisherigen Darstellung belassen, wenn nicht — von seiner organisatorischen Tätigkeit vorläufig abgesehen[13*] — noch seine *politischen und Soziallehren* in Betracht kämen.

Denn durch *kirchenpolitische* Verhältnisse, die hierarchische Herrsch- und Geldsucht, wurde Wyclif, der „dem romanischen kurialistischen Kirchensystem das *Ideal einer nach dem biblischen Recht reformierten und regierten Landeskirche* entgegenstellt"[14], zunächst veranlaßt, die bestehende Kirche an dem „Gesetz Christi" zu messen; und so gelangte er vorerst zu seinen Angriffen auf die reiche Hierarchie und das begüterte Mönchtum.

„Jeder Mensch", sagt er, „soll im Gnadenstande sein, und wenn er dies ist. so ist er der Herr der Welt mit all ihrem Inhalt; jeder Mensch soll also Herr der Welt (universitas) sein, und dies würde sich nicht mit der Menge der Menschen vertragen, wenn nicht alle alles gemeinsam (in communi) haben sollten; mithin soll alles gemeinsam sein . . Daher entfloh die Wahrheit [Christus] mit ihren Jüngern dem Eigentum (proprietas) und hatte die zeitlichen Güter (temporalia) mit ihnen gemeinsam, und auch nach seiner Himmelfahrt war seinen Jüngern alles gemeinsam, ‚es wurde einem jeglichen zugeteilt, je nachdem es einer gerade nötig hatte' (Apostelgesch. 4, 35)".[15] Verhält sich aber die Kirche *im Sinne des* so gebotenen *evangelischen Kommunismus*, der[16] auf der Vorstellung ruht, Gott allein habe die Herrschaft (dominium) und alles sei den Auserwählten, und bloß diesen, nur zum rechten Gebrauch (usus) von ihm überlassen? Keineswegs. Sie, die[17] kein Recht auf irdischen Besitz und irdisches Regiment (dominium), wohl aber die Pflicht hat, wegen der Nachfolge Christi derartiges auszuschlagen und aufzugeben, und für deren Geistlichkeit[18] das „Leben ohne Besitz (vita exproprietaria)" überhaupt das bessere Leben wäre, — sie ist[19] geldgierig geworden und verwendet die ihr zum bloßen zweckmäßigen Gebrauch, durchaus nicht als Eigentum gegebenen „Güter der Armen" für sich d. h. ihre „zuchtlosen vom evangelischen Leben abgefallenen" Priester. Was bleibt also übrig, als daß der Staat, da „alles Kirchengut Almosen der weltlichen Herren [d. h. der gläubigen Laien] zum Zwecke der Stärkung des Amtes nicht durch Weltbesitz gebundener Priester[20] ist, die mißbrauchten Gaben zurückziehe"[21]? Daß er den „Diebstahl oder Raub"[22] wieder gutmache, der darin besteht, daß „einer ungerechterweise, wider Willen oder ohne Wissen des Herrn, fremdes Gut nimmt, . . das insgesamt jedem Gerechten [d. h. Auserwählten] zugehört"?

Digitized by Google

Allerdings würde, um dies zu können, auch „der *Staat* (respublica) *zum evangelischen Staat* (politia evangelica) *zurückkehren* müssen, der alles gemeinsam hat“[23]. An Stelle des bürgerlichen, „anläßlich der Sünde nach Menschenart erfundenen“[24] Rechtes und des kanonischen Rechtes, das „die Natur- und Glücksgüter ebenso dem Klerus zuteilt wie das bürgerliche Recht den Laien“, müßte das göttliche Recht treten, „das von Gott allein eingesetzte Recht, wie es von Christus in Wort und Tat dargestellt worden ist, das evangelische Gesetz“; denn „Christus verlangt nichts von dem Menschen als Liebe (caritas) und die Mittel (media) dazu“[25]. Und zur Regierung der „streitenden Kirche, insofern sie ganz eigentlich die Menge der noch erdenpilgernden Auserwählten, der mystische Leib Christi und ein geistliches Haus ist, das zum Grunde den Glauben Christi, zu Mauern die Hoffnung des ewigen Lebens, zum Dach die Liebe hat“[26], „würde auch das evangelische Gesetz allein ohne das bürgerliche oder das sogenannte kanonische vollauf genügen“[27]: Wer ihm allein folgte, indem er „in rein natürlicher oder evangelischer Weise herrschte“[28], der würde[29] *herrschen indem er dient*, gemäß der Forderung: „Alle Christen sollen zufolge ihrem Bekenntnis einerseits Herren, anderseits Diener sein“, und sie sollen „Gott vor allem lieben und die zeitlichen Güter nur nebenher“[30].

Aber freilich: Eine solche *Ineinssetzung des göttlichen, Natur- und evangelischen Gesetzes und Rechtes* liegt, wie Wyclif wohl weiß[31], praktisch noch im weiten Felde; und solange nicht alle Menschen im (Heils-)Gnadenstande sind, ist die aus bürgerlicher und evangelischer Herrschaft „gemischte Herrschaft (mixtim dominare)“ unvermeidlich. Darum[32] beziehen sich auch seine politisch-sozialen Forderungen zunächst nicht auf die Antastung des Besitzes der weltlichen Herren, sondern durchaus nur darauf, daß[33] *die Theologie* — nicht der Papst! — *in der Welt herrsche*: „Theologen sollen als evangelische Gesetzgeber alles menschliche Gesetz und dessen Anwendung grundsätzlich nach dem Liebesgesetz regeln“[34] sowie[35] demgemäß als Richter tätig sein, unbeschadet dessen, daß es[36] wegen der Sünde doch auch „nach bürgerlichem Gesetz strafende Könige“ geben muß und dies „für die Kirche bequemer“ ist.

Vor allem müssen es aber natürlich wahrhafte „Theologen“ in dem[37*] von Wyclif gemeinten Sinne sein, denen diese biblisch normierte Theokratie zu verdanken sein soll; und diese — damit schließt sich sein Gedankenkreis — glaubt er außer durch das richtig ausgeübte Pfarramt[38*] heranbilden zu können namentlich durch zwei Mittel: Erstens bezweckt er mit der von ihm veranlaßten und zum Teil auch von ihm selbst stammenden *Übersetzung der* lateinischen Vulgata-*Bibel ins Englische*, daß „Christen Tag und Nacht arbeiten [können, wie sie] sollen an den Texten der Heiligen Schrift, zumal des [neutestamentlichen] Evangeliums, in ihrer Muttersprache“[39*]. Sodann aber sendet er „arme Priester (poor priests)“[40] oder „einfache Priester“ aus, arme Wanderprediger, von denen er[41] erwartet, daß sie „in das geistliche Feld der Bettelmönche eintreten und unter

Digitized by Google

freieren Formen eine Lösung der Aufgaben versuchen [sollen], welche von diesen nicht erfüllt worden waren". Und in der Tat, durch kein Gelübde gebunden, weit entfernt, die alten Orden durch einen neuen ersetzen zu wollen, von neuem Geist belebt, von neuen Formen umschlossen, „arm ohne zu betteln, von einem Willen gelenkt und ihm gehorsam, in beständigem Verkehr mit dem Volke und ausgerüstet mit Geist und Glauben, wurden die Armen Priester bald die mächtigsten Vorkämpfer der neuen Lehre", führen uns aber dadurch auch schon hinüber in

c) die Zeit nach Wyclif.

Nichts Geringeres wächst nämlich alsbald aus der Tätigkeit der Armen Priester empor als die erste Gruppe der

α) Anhänger Wyclifs,

die Sekte der Lollarden[42*], wie die englischen Wyclifiten seit 1382 von ihren Gegnern genannt werden. Der Name kommt ursprünglich (etwa seit 1300) den Genossenschaften der „Willigen Armen, Armen Brüder, Zell- oder Blotzbrüder usw."[43*] zu, einer zuerst in den Niederlanden auftretenden eigenartigen Begardengruppe, die von ihren Mitgliedern völlige Armut und Hingabe an ihre Krankenpfleger- und Leichenbestatterpflichten forderte, sich von der Angliederung an den Minoritenorden meist freihielt und erst im 15. Jh. mit dem Anschluß an den Augustinerorden den Namen „Zelliten", später „Alexianer" annahm[44]. Schon von Anfang an der Ketzerei verdächtig, bleiben sie dies auch nach der bedingten Duldung durch Gregor XI (1347), und der Name wird so leicht zum nationalenglischen Spottnamen der Anhänger Wyclifs in England vom 14. bis 16. Jh.

Denn der engere Kreis der „Armen Priester" um Wyclif (Hereford, Aston, Purvey, Smith usw.) erweitert sich von diesen Theologen aus unverweilt durch den Zutritt zahlreicher Laien, die im Verfolg Wyclifscher Ideen das Recht der Wortverkündigung in Anspruch nehmen, von den „Armen Priestern" an andere die Priesterweihe erteilen lassen, und gegen die widerstrebende kirchliche Gewalt kühn und rücksichtslos vorgehen. Die Bibel in der Muttersprache sichert ihrem Vorstoß die Zukunft, und trotz einem erzbischöflichen Gegenschlage schon im Mai 1382 ist es 1395 so weit, daß die Lollarden dem Parlament eine die Durchführung der lollardischen Reform fordernde *Denkschrift* einreichen können, deren zwölf Sätze zum Teil weit über Wyclif hinausgehen: „Als die englische Kirche", heißt es da, „in Weltlichkeit zu rasen begann nach dem Vorbild ihrer Stiefmutter, der großen römischen Kirche, und die Kirchen mit Eigentumsrechten ausgestattet wurden, da begannen verschiedenerorts Glaube, Hoffnung und Liebe aus unserer Kirche zu fliehen . . Unser gewöhnliches in Rom begonnenes und angeblich mit einer mehr als engelgleichen Macht begabtes Priestertum ist nicht das von Christus den Aposteln verliehene Priestertum . . Das dem Priestertum ursprünglich mit Bezug auf die

Digitized by Google

Frauen auferlegte Enthaltsamkeitsgesetz führt die widernatürliche Unzucht in die ganze heilige Kirche ein . . Das angebliche Brot[-Wandlungs]-Wunder im Sakrament [des Altars] verführt fast alle Menschen zum Götzendienst . . Die über Wein, Wasser, Öl usw. ausgesprochenen Beschwörungen und Segnungen sind eher Zauberkünste als Akte der heiligen Theologie . . König und Bischof in einer Person, Prälat und Richter in weltlichen Sachen, Pfarrer und weltlicher Beamter üben eine über die gute Verwaltung hinausgehende Verwaltung aus . . Die in unserer Kirche für die Seelen Verstorbener angestellten besonderen Gebete, bei denen der eine namentlich dem andern vorgezogen wird, bedeuten ein falsches Almosenprinzip . . und sind nicht weit von Simonie entfernt . . Die Wallfahrten, Gebete und Opfergaben, die blinden Kreuzen . . und tauben Holz- und Steinbildern dargebracht werden, sind dem Götzendienst nahe verwandt und weit ab vom Almosen . . Die Ohrenbeichte, die man für so heilsnotwendig erklärt, erhöht mit ihrer angeblichen Lossprechungsgewalt nur den Stolz der Priester und gibt ihnen Gelegenheit . . zu geheimer Vereinbarung von Lüsternheits- und anderen Todsünden . . Der Mord durch Krieg oder eine vorgebliche Rechtssatzung, die aus weltlicher Ursache, ohne geistliche Offenbarung erfolgt, ist ausdrücklich dem Neuen Testament entgegen, welches doch das Gesetz der Gnade und voll Erbarmen ist . . Das Enthaltsamkeitsgelübde, das in unserer Kirche von schwachen und in ihrer Natur unvollkommenen Frauen abgelegt wird, führt die größtmöglichen furchtbaren Sünden der Menschennatur herbei: Tötung abgetriebener Kinder vor der Taufe, . . gleichgeschlechtlichen Verkehr oder solchen mit Tieren und Leichen . . Eine Menge in unserem Lande gebräuchlicher unnützer Künste [der Gold-, Waffenschmiede usw.] nähren viel Sünde in Form von Verschwendung, Vorwitz und Verstellung . . Wir bitten Gott um seiner höchsten Güte willen, daß er unsere Kirche gänzlich aus ihrer Verjochung (junctura) heraus zurückbilde (reformet) zur Vollendung ihres ersten Anfanges"[45], — so schließt diese „Botschaft (ambascata)", die aber nur der Anfang zu einem mehr als hundertjährigen *Martyrium* ist.

Es erfolgt durch den mit Hilfe hierarchisch-aristokratischer Verschwörer zur Herrschaft gelangten König Heinrich IV. im Januar 1400 die berüchtigte Akte „Über die Verbrennung der Ketzer". Wer in den nächsten zehn Jahren in Süd- und Mittelengland als Lollarde nicht dem Scheiterhaufen verfällt, wird durch die Folter zum Widerruf gebracht oder endet im Kerker. Die Universität Oxford wird aus der Hochburg der Wyclifie zur Hauptvorkämpferin der römischen Rechtgläubigkeit gemacht. Galgen, Beil, Holzscheit tun auch fernerhin unter den kleinen Leuten in Stadt und Land ihr Werk. Sir John Oldcastle, Lord von Cobham, stirbt 1417 als „rechtloser Hochverräter und überführter Ketzer" den Märtyrertod. Von da an und nachdem kurz vorher das Konstanzer Konzil dem Papstschisma ein Ende gemacht hat und die kirchlichen Gewalten aus der wiederhergestellten Einheit Kraft und Hoffnung auf rasches Niederbrechen

Digitized by Google

ketzerischer Gemeindebildungen gewonnen haben, verliert die Lollardie ihren öffentlichen Zug. „Sie flieht aus den Straßen und Feldern in abgelegene Dorfwinkel, in Gaden und Scheune, Sandgrube und Felshöhle; an die Stelle der Straßenpredigt treten die Hauskonventikel, wo die Bibel gelesen wird und die verschüchterten Seelen erhebt."[46] Nur unter der Asche der Verborgenheit glüht das Feuer weiter, das dann und wann in Flammen wilder, fanatischer Ausbrüche sich den Gegnern verrät. Noch 1476 muß sogar die „gereinigte" Universität Oxford abermals einige ihrer Glieder wyclifitischer Ketzerei anklagen. 1485 und 1494 haben englische Bischöfe gegen „Bibelleute" vorzugehen. 1517 werden solche, die sich einmal „Brüder in Christo", das andere Mal die „Erkannten" nennen, von den Gerichten in Anspruch genommen. Die vom Kontinent kommenden Boten der großen Reformation finden eine ununterbrochene Tradition altenglischer Bibelkenntnis und wyclifitischer Gesinnung vor.

Auch an literarischen Gegnern hat es den Lollarden jener Zeit nicht gefehlt, zum Glück für uns. Denn abgesehen von Prozeßakten gegen sie und der Denkschrift von 1395 verdanken wir, da die spärliche Lollardenliteratur selbst nirgends Spuren eines Systems aufweist, die Kenntnis fast alles Grundsätzlichen der Lollardenlehre diesen Gegenschriften. Nur Walter Brute und „Des Ackermanns Glaube" sowie „Des Ackermanns Erzählung (oder Klage)" machen nebst der „Laterne des Lichts" und „Des Ackermanns Gebet" eine erwähnenswerte Ausnahme:

Walter Brute[47], ein Laie aus der ersten Armen-Priester-Zeit, faßt (über Wyclif hinaus) die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl sakramental d. h. als symbolische Gegenwart und weist den Meßopferbegriff als schriftwidrig zurück. Auch tritt der Satz, daß Christus sein Gesetz in die Herzen der Gläubigen geschrieben habe und durch Gnade das durchs Gesetz Unerfüllbare erfüllte sowie die Gläubigen aus Gnade, nicht aus den Werken rechtfertige, bei ihm viel plastischer hervor als bei Wyclif. „(Peters) des Ackermanns Glaube" (vor 1394) ist wie die folgende Schrift eine Nachahmung der noch[48*] zu besprechenden „Gesichte Peters des Ackermanns": Ein die Wahrheit suchender Mann findet bei den vier Bettelorden nur Üppigkeit und Sittenlosigkeit, ein Ackersmann aber führt ihn in die evangelische Wahrheit ein. „(Peters) des Ackermanns Erzählung (oder Klage)" (etwa 1397) stellt den Gegensatz zwischen den römisch Gesinnten und den Lollarden in Form einer Tierfabel dar, die darauf hinausläuft: Ein mächtiger Greif führt gegen einen demütigen Pelikan die Sache des Papstes, der als stolzer mächtiger Räuber unter der Maske des Freundes dem Pelikan Gewalt antut, welcher, wie Christus für die Seinen am Kreuze starb, seine Jungen mit dem eigenen Blute nährt. Auch Bischöfe und Mönche sowie Weltgeistliche werden dabei herb getadelt, alles nach dem Maße des Evangeliums, der Gebote und Einsetzungen Christi: Nur die geistlich Armen und Demütigen preist Christus selig; Arme hat er ausgesandt zu predigen, die königlichen Reichen nicht; jetzt darf kein Armer die Leute lehren, der Antichrist ist ihnen feind. Und endlich: Jesus hat dem Petrus befohlen, seine Schafe zu weiden, das Schwert ist kein Werkzeug zum Weiden, aber — Gottes Wort wird ja dem Gebot des Papstes nachgesetzt, „Gottes Gesetz verachten sie, und Gottes Wort drehen und verstecken sie"[49], wie kann da das Heil kommen? Die „Laterne des Lichts" (gegen 1415) hat[50] den Zweck, in der Verfolgungszeit die Gläubigen zur Beständigkeit in Geduld und Gottesfurcht zu ermuntern und ist ganz von apokalyptischem Geist erfüllt: „Dein Wort ist meines Fußes Leuchte, und ein Licht auf meinem Wege", sowie „das Gebot ist eine Leuchte, und das Gesetz ein Licht", diese Aussprüche aus Psalm 119, 105 und Sprüche Salom. 6, 23 leiten

Digitized by Google

den Verfasser, der Walter Brute sein könnte. Dagegen trägt „Des Ackermanns Gebet“[51] als eine Art Strafpredigt für den römisch-katholischen Klerus, vom Papst an bis zu den Priestern und Mönchen, wieder einen stark polemischen Zug an sich, zeigt aber außerdem viele herrliche Gebetsstellen, die sämtlich das Verlangen nach Gotteserkenntnis für *alle* Menschen ausdrücken. Nehmen wir dazu noch das Glaubensbekenntnis des Thomas Bagley[52] (vor 1431), der in das Apostolikum die Wyclifsche Kirchendefinition einschiebt, und den gleichzeitigen Aufsatz von Wilhelm Tailor über das Gebet, worin gesagt wird, jedes Gebet sei als Bitte um ein übernatürliches Gnadengut ein Anbetungsakt und gebühre darum nur Gott, nicht einmal Jesus Christus, dem Gottmenschen, so ist damit wohl alles Wichtige von eigenen Kundgebungen der Lollarden erschöpft. Und es bleibt uns nur noch aus den Gegenschriften das für die Lollardenlehre Erhebliche auszuziehen.

Als solche *literarische Gegner* der Lollardie, die dafür in Betracht kommen, sind aber namentlich nur Wilhelm von Woodford, Thomas Netter von Walden und Reginald Pecock zu nennen.

Der Minorit Wilhelm von Woodford[53] schreibt um 1399 auf Veranlassung des Erzbischofs Arundel von Canterbury einen „Traktat über die Irrtümer Wyclifs im Trialogus“. Er begründet darin den Beschluß der Provinzialsynode von Canterbury (1397), auf welcher 18 Artikel aus Wyclifs „Trialogus“ und dem Supplement dazu verurteilt worden waren, und erkennt richtig das Schriftprinzip Wyclifs als die Hauptthese auch der Lollarden. Aber er hat kaum ein andres Argument dagegen, als daß — das Gegenteil davon durch die Kirche gutgeheißen worden sei, und führt also nur Zirkelbeweise. Tiefer greift und weiter blickt jedenfalls Thomas Netter von Walden (Waldensis)[54], in dessen „Fasciculi zizaniorum (Unkrautbündel Wyclifs unter dem Weizen)“ u. a. die lollardische Denkschrift von 1395 enthalten ist, und der um 1428 sein großes „Lehrbuch der Altertümer des Glaubens der katholischen Kirche“ vollendet hat. Es ist ein gewaltiges Werk, in dem er sich bemüht, gegen Wyclif und die Lollarden ebenfalls von der Schrift auszugehen, sie aber nach der Auslegung der älteren Kirchenväter zu verstehen. Will man, so sagt er, nur Christi Autorität anerkennen, so wird Christus, das Haupt, von seinem Leibe, der Kirche, abgeschnitten: Wycliff „halbiert den christlichen Glauben“[55], das Haupt *mit* seinem Leibe aber ist Autorität. Und wenn sich nur Wyclif auch wirklich an sein Prinzip hielte! Aber er lehrt doch etwas ganz Neues und seine Anhänger folgen ihm darin! Seine Prädestinationslehre führt Pantheismus und Determinismus ein, läßt Gott „als einen grausamen Henker erscheinen, der den Menschen wie Vieh zur Schlachtbank nötigt“[56], und hebt Freiheit und Verdienst auf. Auch seine Kirchendefinition ist falsch, sofern die Kirche nur die Gesamtheit der Auserwählten sein soll; ebenso falsch wie das, was er über Papst, Bischöfe, Priester, die zwei Schwerter, den Zehnten, die Armut lehrt. Auch Christus hat gebettelt und es den Aposteln geraten. Wyclif ist ferner der „moderne Feind der Sakramente“, der schlimmer als alle Häretiker vor ihm wider die Sakramente wütet[57], indem er sie in Symbole verflüchtigt, ein „Unglaube schlimmer als der der Heiden“[58]. Auch die Ohrenbeichte ist biblisch begründet, desgleichen der Unterschied der läßlichen und Todsünden; die Priesterweihe und damit die hierarchische Abstufung nicht minder als der „unvertilgbare Charakter“ des geweihten Priesters. Endlich wird eingehend von den Sakramentalien wie Gebet, Messe, Fürbitte, Heiligenverehrung, Heiligsprechung, Wallfahrt, Sonntagsheiligung, Bilderverehrung gehandelt, alles in dem Sinne, daß dabei[59] dem Wyclifitismus gegenüber der katholisch-kirchliche theologische und praktische Gesichtspunkt zeitgemäß d. h. nicht scholastisch, sondern biblisch-patristisch beweisend festgelegt wird: „Nicht um spekulative Dogmen, sondern um die Feststellung der Autorität der Kirche, um den Erweis des Rechtes der sakramentalen Praxis mit allen ihren Anhängseln, um die Lebensleitung und Lebenshaltung handelt es sich bei Netter.“ — Ganz besonders beschäftigt sich mit den Lollarden endlich Reginald Pecock[60*] in seinem Werke „Der Bekämpfer (Repressor) übertriebenen Tadels wider die Geistlichkeit“ (um 1450):

Digitized by Google

Fast alle Irrtümer der „Laienpartei", führt er da[61] aus, gehen auf die drei irrigen *Grundansichten der Lollarden* zurück: Erstens: Es ist keine Einrichtung von Christen als Gottes Dienst oder Gesetz anzuerkennen, sie gründe sich denn auf die heilige Schrift Neuen oder durch das Neue nicht widerrufenen Alten Testaments; weshalb sie auch immer wieder fragen: worauf gründest du das im N. T. oder inwiefern ist es dort nicht widerrufen? Zweitens: Jeder Christ, Mann oder Weib, der demütig und willig ist die Schrift zu verstehen, vermag unfehlbar zu ihrem rechten Verständnis zu gelangen, wäre es selbst in der Apokalypse. Drittens: Hat jemand so die Einsicht in den Sinn der Schrift gewonnen, dann soll er auf keinen etwa von einem Kleriker dagegen vorgebrachten Einwand hören, seien es Schrift- oder Vernunftgründe, besonders aber die letzteren.

Demgegenüber kann es uns gar nicht verwundern, daß Pecock selbst nicht bloß diese Grundsätze mit rationalistischen Argumenten zu widerlegen sucht, sondern geradezu behauptet, bei Widersprüchen mit der „äußeren" Schrift gelte die „innere" Schrift, die dem Menschen in Seele und Herz geschrieben sei, oder „das Urteil der Vernunft (resoun)"[62]. Denn Pecock, dessen Rationalismus übrigens von dem Augustinereremiten Johann Bury in seinem „Schwert Salomonis", einer Gegenschrift gegen den „Bekämpfer", scharf gekennzeichnet worden ist[63], meint[64] überhaupt: Der ganze Zweck der Schrift besteht darin, als Fundament für die Glaubensartikel zu dienen sowie jene moralischen Wahrheiten zu bezeugen, die *ohnedies* im „Naturgesetz (lawe of kinde)" d. h. im „Urteil der Vernunft" begründet sind. Daß er von hier aus dazu gelangt, das reine Schriftprinzip der Lollarden zu bekämpfen, und sich schlechthin dazu versteigt, zu behaupten, bei weitem der größere Teil des von Gott dem Menschen gegebenen Gesetzes sei nicht in der heiligen Schrift, sondern „im inwendigen Buche des Naturgesetzes und der Moralphilosophie gegründet"[65], ist wohl begreiflich; ebenso ist es dies, daß er nun den „gelehrten Klerikern"[66] das höhere Verständnis auch des „moralischen Naturgesetzes" und der „auf Vernunft und Schrift gegründeten Sakramentenlehre" beimißt. Mochten sich die Lollarden dagegen immer auf die angebliche Schriftlehre berufen:

„Ich bezeuge allen, die da hören, die Worte der Weissagung dieses Buches: so jemand [ihm etwas] zusetzt, so wird Gott zusetzen auf ihn die Plagen" (Offenb. Joh. 22, 18), was die Lollarden von der ganzen Bibel verstanden und darum meinten: Man darf der heiligen Schrift keine Auslegungen oder Erklärungen beifügen, sondern muß bei dem reinen, jedem Auserwählten verständlichen Bibelwort bleiben, dieses aber auch wirklich zu verstehen suchen: „Ist jemand unwissend, so wird er unerkannt sein" (Kor. I 14, 38), was sie so deuten: Wenn jemand die Bibel nicht kennt oder sich nicht alle Mühe gibt, sie kennen zu lernen, so wird er von Gott nicht als einer der Seinen erkannt werden; Grund genug, daß sie sich selbst „erkannte Leute (knowun men)"[67] nennen. Und wie sollte man sie auch nicht kennen zu lernen suchen, die Schrift, da doch das Lesen in ihr „sehr ergötzlich und süß ist, die Leser zur Andacht und Liebe Gottes hin-, von der Liebe und Zuneigung zur Welt abzieht! Hat doch Gott die Bibel zum Nutzen des Menschen gemacht, nach seinem äußersten Vermögen und Verstehen, um sein Leben zu ordnen, so daß sie (oder das Neue Testament) alles enthält, was von Christen in Gesetz und Dienst Gottes getan werden soll, ohne daß es einer anderen Lehre dazu be-

Digitized by Google

dürfte“[68]! Zumal da „nie ein Mann geirrt hat beim Lesen und Studieren in der Bibel, noch irgend jemand irren kann beim Lesen in ihr, und zwar aus dem besagten Grunde“!

Dagegen bemerkt Pecock freilich, es „gebe kein Buch in der Welt, das einem Menschen leichter Veranlassung zum Irren werden kann, als die Bibel“. Außerdem aber sei die Schrift höher zu schätzen als die Vernunft nur mit Bezug auf bloße ausschließlich in der Schrift begründete Glaubenswahrheiten, die (wie die Dreieinigkeit, die Menschwerdung Gottes, die Auferstehung der Toten) keine sittlichen Vorschriften sind; was jedoch die Schriftworte über den sittlichen Wandel des Menschen angehe, so falle ihre authentische Auslegung durchaus den in Logik, Moralphilosophie und Theologie tüchtig bewanderten und reiflich geübten Geistlichen, nicht den Laien zu, die nie mehr in den Schulen gelernt haben als ihre Grammatik. Denn wären diese, also die „Laienpartei“ oder die „Bibelleute“ maßgebend, so würden schließlich[69] die Menschen „hinsichtlich ihres Dienstes gegen Gott nicht besser zusammenstimmen als Hunde auf einem Marktplatze, wenn jeder den andern an der Haut packt, denn der eine würde einen Text so verstehen, ein anderer anders, der dritte auf die dritte Weise. Und wenn alsdann kein Richter vorhanden wäre, um zu entscheiden zwischen denen, welche so verschiedener Meinung sind, so würde ihr Streit kein Ende nehmen, bis es zum Kampf und Krieg und Gefechte käme; dann würde aller Wohlstand und Gnade schwinden, und keine ihrer Meinungen würde dadurch in irgend einem Punkte gestärkt oder bestätigt werden. In der Tat hat auf diese Weise und aus der genannten Ursache die klägliche und beweinenswerte Zerstörung der würdigen Stadt und Universität Prag und des ganzen Königreichs Böhmen sich ereignet, wie ich hinlänglich unterrichtet bin“, — womit wir (die übrigen Ausführungen und Werke Pecocks haben für uns als bloße traditionelle Verteidigungen kirchlicher Einrichtungen und des Mönchtums keine grundsätzliche Bedeutung) unmittelbar hineingeleitet werden in den Kreis der Bestrebungen des böhmischen Vorreformators

Johannes Huß (etwa 1365—1415)[70*] und der Hussiten. Doch ist über Huß selbst hier nur wenig zu sagen. „Der sogenannte Hussitismus ist in den ersten anderthalb Jahrzehnten des 15. Jh. nichts anderes als der auf böhmischen Boden verpflanzte Wyclifismus“.[71] Huß ist Wyclif gegenüber, abgesehen davon, daß er dessen Angriffe auf die sakralen Einrichtungen der Kirche nur in geringem Ausmaß übernimmt, durchaus unselbständig. Sein Hauptwerk, das Buch „Über die Kirche“, ist in seinen ersten 10 Kapiteln ein dürftiger Auszug aus dem gleichnamigen Werke Wyclifs und sonst aus dessen Werk „Von der Gewalt des Papstes“; sehr vieles hat er wortgetreu aus Wyclifs Predigten übernommen, sogar jene drei großen Reden „Über die Hinlänglichkeit des Gesetzes Christi“ usw.[72], mit denen er das Konstanzer Konzil hinreißen wollte, das ihn am 6. Juli 1415 des Feuertodes sterben ließ.

Was ihm aber bleibt, das ist seine geradezu unvergleichliche pastorale Tätigkeit, die freilich auch dadurch bezeichnet ist, daß Wyclifs lateinische Predigten seinerzeit in Böhmen als die des Huß gegolten haben, und die Fähigkeit, die Volksmassen in nicht selten ans Demagogische streifender Kanzelwirksamkeit zu begeistern. Und dieser mit tschechischem Nationalismus gepaarte Zug der Leidenschaft ist es schließlich auch, der alsbald nach Hussens Märtyrertod die gemäßigten hussitischen „Utraquisten“ oder „Kalixtiner“ gegen die radikalen „Taboriten“ zurücktreten läßt, die fortan zunächst die eigentliche treibende Kraft des Hussitismus in sich

Digitized by Google

fassen: Das kalixtinische Programm von 1420, das auf Abendmahl „unter beiderlei Gestalt (sub utraque specie)“ oder „mit Kelch (calix)“, freie Predigt, Entweltlichung des Klerus und obrigkeitliches Abtun der öffentlichen gottesgesetzwidrigen Unordnungen abzielt, muß der alttestamentlich-taboritischen Parole weichen: Die Feinde des Gesetzes Gottes d. h. der Bibel sind mit dem Schwerte auszutilgen und das Reich Gottes auszubreiten, ersteres durch blutigen Krieg, letzteres durch ebenso strenge und blutige, nicht bloß gegen Mord, Totschlag, Unzucht, sondern auch gegen Meineid und Wucher gerichtete Strafrechtspflege nebst Anwendung der im Gesetze Gottes geforderten Zustände auf die gesellschaftlichen Verhältnisse der Welt. Die nächste Folge sind die Hussitenkriege bis 1436, in denen seit den Basler Kompaktaten (1433) auch die Kalixtiner gegen die Taboriten kämpfen: Die Duldung des Utraquismus mit der Einschränkung, es müsse bei der Kommunion gesagt werden, Christus sei unter jeder Gestalt ganz gegenwärtig; die Bestimmung, Todsünden dürften jedenfalls nicht von Privatpersonen bestraft werden; die verklausulierte Gestattung der freien Predigt und die Wahrung der geistlichen Obergewalt bei Approbation und Aussendung der Priester; die weitgehende Zubilligung weltlicher Herrschaft an den Klerus; — den Widerstand gegen alle diese „Vereinbarungen“ bezahlen die Taboriten mit dem Untergang ihrer Bedeutung. Aber selbst die „Kompaktaten“, mit denen sich die Utraquisten zufrieden gegeben haben, werden von Pius II. im Jahre 1462 aufgehoben und erst 1485 wiederhergestellt. Von nun an freilich bleiben sie in Geltung, bis 1512 die volle Gleichberechtigung für Utraquismus und Katholizismus vom böhmischen Landtage ausgesprochen wird, — der offizielle Hussitismus hat sich endgültig in bescheidenen Utraquismus verlaufen.

Indes auch dieser findet, während sich die Taboriten[73] in zum Teil visionär und chiliastisch sowie antinomistisch gerichtete Sekten aufspalten, allmählich (bis nach 1620) sein Ende; vor allem auch dadurch, daß sich aus dem taboritisch-waldensisch-adamitischen und utraquistischen Sektengewirr schon längst (seit etwa 1457) auf Grund früherer kleinerer Vereinigungen die Böhmischen Brüder[74*] herauszuheben beginnen.

„Unser Wandel“, so schreiben sie selbst 1471, „ist in Prag bekannter als in anderen Städten, wie wir ein bußfertiges Leben führten als Zuhörer des Magisters Rokyzana und anderer, die sich ihm anschlossen; namentlich ließen wir uns auch beraten und verkehrten mit dem Priester Martin Lupatsch, dem Priester Johann Opotschna, auch in Wilemow, in Diwischau, einige auch in Cheltschiz, denn aus diesen Gemeinschaften ist unsere Verbindung entstanden.“[75] Aber auch Waldenser und (antinomistische) Adamiten[76*], letztere „nach geziemender Buße“, traten der etwa 1457 in dem Dorfe Kunwald bei Senftenberg durch Rokyzanas Neffen Gregor gegründeten ersten Brüderansiedlung bei; und es war sicher insbesondere das christliche Lebensideal des Peter Cheltschizky, welches den Neffen des utraquistischen Erzbischofs zu dem Versuche seiner Verwirklichung

Digitized by Google

angeregt hat. Peter, schon 1419 zu Prag in regem Verkehr mit den Führern der hussitischen Bewegung, spricht nämlich in seinem Hauptwerk, dem „Netz des Glaubens", mehr mit den Taboriten (aber nicht deren Abendmahlslehre und kriegerischem Geist) als mit den Utraquisten sympathisierend, sich aber keiner Partei anschließend, folgende, starken Einfluß auch der Waldenser verratende Ansichten aus, die ihn sicherlich als einen der eifrigsten friedlichen Vertreter des Wortes Gottes erscheinen lassen:

„Viele", so hebt er an, „sind von Jesus Christus weggelaufen zu andern Göttern, die sie sich zu Fundamenten gemacht haben, heuchlerisch verleugnend ihn, den Gottessohn"[77]: „Verdammte, Ketzer und Ärgerniserreger, die zunächst einigermaßen dem Glauben nachgebend in das [von Sankt Petrus auf Befehl Jesu ausgeworfene] Netz des Glaubens eingehen, zur Zeit der Versuchung jedoch Ärgernis nehmen oder zum Ketzertum sich kehren. Solche sind es, die das Glaubensnetz zerreißen, und je mehr solchen Gelichters in das Netz des Glaubens eingeht, um so mehr zerreißen sie es, so daß unter ihnen der mit Gottes Wort verbundene Gottesglaube verkümmert, und daß sie Gott und den Herrn Jesus Christus bloß mit den Lippen bekennen und die geheiligten Symbole ihnen äußerlich bleiben." Und was geht da nicht alles von solchem „Gelichter" in das Netz des Glaubens ein! Voran „die beiden großen Walfische d. h. der oberste Priester mit der königlichen Herrschaft und mehr als kaiserlichen Ehren, und zu zweit der Kaiser mit seiner Herrschaft, mit den Ämtern und der heidnischen Herrschaft"[78]; ihnen nach „die Herren, Könige, Fürsten, die erste Gruppe, welche wehrt, zuschlägt und schützt; sodann die zweite Gruppe, die geistliche Priesterschaft, welche betet", alles[79] „Rotten: Adels-, Bürger-, Mönchs-, Universitäts-, Pfarrersrotten", alle[80] im Dienste des Antichrist, der sich ihrer bemächtigt hat und sie „mittelst seiner heuchlerischen und todbringenden Lüge" zusammenschließt gegen die „dritte Gruppe der römischen Kirche, die fronenden Arbeiter, die zu bestreiten haben die leiblichen Bedürfnisse jener zwei. Und wenn der geistige Leib Christi solcherart zerteilt ist, welch eine Ungleichheit ist dann in ihm! Zwei Parteien ist sie schmackhaft, sintemal beide faul, gefräßig und verschwenderisch sind; liegen sie doch auf der dritten Partei, diese sich unterwerfend; und diese trägt mit ihren Schmerzen die Üppigkeit jener zwiefachen Fresser, deren es eine so sehr große Menge gibt!"[81] Kein Wunder, denn „gab es zunächst unter Gottes Gesetz ein gläubig Volk, so haben nachher die Gesetze, die aufkamen [mit der Beschenkung des Silvester durch Konstantin[82]], jene vielgestaltigen Rotten erzeugt unter dem einen Glauben, mit Meinungen und der Kunst vielfältigen Sinnes und Besonderheiten und von einander verschiedenen Befolgungen, damit aus diesen Verschiedenheiten und Meinungen mannigfache Unwahrheiten erwachsen könnten, gleichwie aus bösem Samen verschiedenerlei Bündel Unkraut erwachsen und alle beflecken". Aber gemach! „Gottes Gesetz ist makellos und wendet die Seelen. Darum ist es von solcher Vollkommenheit, daß es die Menschen, welche Makel oder Sünden es auch an ihnen finde, wofern sie nur zu ihm sich flüchten und daran glauben, von jeglicher Sünde reinigt und in Unschuld sündlos bewahrt und sie schützt, daß die Sünden sie nicht zu überwinden vermögen. Und was an zerteilten Ketzerrotten es auch finden mag, es kann sie bessern und in Ordnung bringen: wofern sie nur dem Gesetze Gottes glauben, so macht es sie fest im wahren Glauben und vereinigt sie zu einem Volke, in einem Glauben, in einem Sinne des Glaubens, in einer Liebe, in einer Hoffnung, auf daß alle das gleiche wählen, wie auch der Herr darum gebeten hat, ‚daß alle eines wären wie wir', wie der Vater und der Sohn eins sind". „Es mag ja wohl sein, daß diese römische Kirche in derjenigen Gerechtigkeit, welche sie eben im Besitze großer Herrschaft ausübt, nicht bestehen könnte; nicht würde diese letztere in ihren Händen bleiben, wenn die irdischen Könige sie nicht mit dem Schwerte beschirmten; darum ist ihr die Macht eine eigentliche Notwendigkeit."[83] Aber muß sie denn bestehen bleiben, diese Kirche? Es ist doch klar: „Wenn irgend wo rechte Christen wären, welche Gott lieben und ihre Nächsten wie sich selbst, sie täten nichts Böses aus Gottes Gnaden; die haben den

Digitized by Google

Zwang zur Güte durch Macht nicht nötig, denn sie selber ersinnen gute Werke besser, als wenn die Macht ihnen beföhle oder sie dazu nötigte; haben sie doch die Erkenntnis Gottes in sich, die Erkenntnis seiner Gebote und haben die Liebe Gottes in sich und halten Gerechtigkeit gegenüber den Menschen den göttlichen Geboten nach, auf daß die Macht, welche die Welt regiert, nicht leicht an ihnen ein Unrecht fände. Geht aber der Glaube zugrunde und die Gnade in den Menschen, als welche durch Liebe rechte Dinge in ihnen zu wirken und an ihnen solche Ehrbarkeit zu schaffen vermag, daß sie Gott und den Menschen gefallen, — nach Verlust solcher Gaben werden die Menschen in solchem Lottertum sich befinden, daß kaum eine grausame Macht genügen wird, sie in einer gewissen Wohlanständigkeit zu erhalten, und nicht so böse zu sein, wie sie es auf der Welt den Menschen gegenüber sein möchten. Also ist der Glaube von Gott gegeben zum Tun guter, Gott wohlgefälliger und aller Welt nützlicher Werke. Und wenn die Menschen vom Glauben abweichen, gleich erfaßt sie die Bosheit dieser Welt und gleich muß das Schwert ihre Wege lenken."[84] Es bleibt mithin dabei:

Schwert und Gewalt jeder Art sind vom Übel und eine Strafe Gottes für den Abfall vom Glauben[85]; alle Rechtsordnung mit „Gerichten auf Rathäusern, die in Sünden geschehen"[86], ist[87] nur eine Notordnung bis wieder, wie es in der apostolischen und nachapostolischen Zeit vor Silvester war, die Christenheit „ohne das bürgerliche Recht und ohne das Gesetz des obersten Priesters geordnet ist lediglich durch das Gesetz Christi"[88] mit seinem Doppelgebot der Liebe Matth. 22, 37 ff. und Gal. 6, 2: „Christi Gesetz ist genügend zur Ordnung der Menschen Christi samt allen seinen Jüngern ohne Beimischung menschlicher Satzungen."

Dieses Ideal wollen, wie gesagt, die Böhmischen Brüder wesentlich von Cheltschizky aus verwirklichen. Aber sind sie, die sich seit 1467 unbeschadet der Sondernamen „Kunwalder, Bunzlauer usw. Brüder" als die „Gemeinschaft der Brüder (jednota bratrská)" bezeichnen, ihm nicht verhältnismäßig bald untreu geworden? Haben nicht schon 1494 ihre Konservativen unter Amos Veranlassung, sich von ihnen zu trennen und ihnen als „Amositen" bis tief ins 16. Jh. hinein entgegenzutreten — wegen eines Kompromisses, der darauf hinauslief: sollte jemand durch Befehl der weltlichen Macht zum Richteramt, Kriegsdienst u. dgl. berufen werden, so solle er im äußersten Falle der Gewalt sich fügen, er könne auch darin mit Gottes Hilfe treu zu ihm halten usw.?[89] Will nicht eine Synode des Jahres 1495 sich nur noch bedingt zu den Schriften Gregors bekennen; erscheint nicht Peter bald als der Urheber mancher Irrlehren; wird nicht Huß jetzt häufiger zitiert, den die alten Brüder als den Anstifter blutiger Kämpfe getadelt hatten? Vollziehen sie nicht in eben jenem Jahre 1467 ihren Bruch mit der römischen Kirche dadurch, daß sie einen eigenen von ihr unabhängigen Priesterstand schaffen? Und gleiten sie nicht dadurch sowie durch Einsetzung des Priesters Matthias zum Bischof von dem gleichzeitig vertretenen Grundsatz des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen ab?[90] Kommen nicht endlich in der abschließenden Organisation, welche der Bakkalaureus Lukas (bis 1528) von etwa 1496 an den von ihren Gegnern „Waldenser" und „Pickarden" (für „Begarden") genannten, aber von waldensischen Traditionen nun vollkommen gelösten

Digitized by Google

Brüdern gibt, Dinge vor wie eigentumsbesitzende Priester als Gemeindeleiter, deren Ehelosigkeit bis nach 1550 die Regel war?

Aber gerade diese letzteren Dinge öffnen uns doch die Augen dafür, daß das Ganze nur die konsequente Entwicklung einer Gemeinschaft ist, die[91] nach wie vor auf den Grundlagen der bürgerlichen Ordnung, Familie, Sondereigentum, bürgerlichem Beruf, ruhen, diese aber streng verchristlichen sollte. Dann war es doch[92] nur folgerichtig, daß von den (waldensisch-)anfänglichen drei Gruppen der „Anfangenden, Fortschreitenden und Vollkommenen" zuerst die der „Vollkommenen" preisgegeben wurde, deren Vollkommenheit in freiwilliger Armut beruhte, und daß nur die, nach Beseitigung der Wanderprediger, fest stationierten Priester besitzlos bleiben sollten, ihnen aber schließlich ebenfalls Sondereigentum gestattet wurde. Warum sollte ferner angesichts der Beibehaltung weltlicher Berufe nicht auch der geistliche eine Sonderstellung behalten, wenn nur diese, wie wir noch sehen werden, im Geiste der Gemeinde ausgestaltet war? Und verlangte dieser Beruf nicht Weihe und legte die Unabhängigkeit durch eheloses Leben nahe? Besonders in der stets unsicheren und auch von scharfen Verfolgungen nicht verschonten Lage des Brüdertums? Weshalb sollten weiterhin Eidesleistung und Eintritt in Heeresfolge, Häscher- oder Richterdienst ein Hindernis bilden, wenn sie, erzwungen, durch Gottes Hilfe doch wieder zum Guten dienen konnten? Die Brüder haben wenigstens geglaubt, ihre Nachgiebigkeit in diesen Punkten so rechtfertigen zu können; sie haben von hier aus auch die Stellung eines Grundherren mit der Eigenschaft als Bruder vereinbar gefunden; und tatsächlich hat dies alles ja auch ihre Gemeinschaft erhalten geholfen

Endlich: Auch ihr Priestertum fügt sich ganz in ihre Lehre ein. Anfangs sämtlich Laien mit nur wenigen theologisch nicht hochgebildeten Landpfarrern, die sich ihnen anschlossen, glauben sie, was für Lehre und Leben nötig ist, durchaus in der Schrift zu besitzen. Die daraus geschöpfte Lehre aber besteht ihnen[93] aus zwei Hauptstücken: der Lehre von Glaube, Liebe, Hoffnung, und der Lehre von den Sakramenten, der Kirche, dem Wort Gottes. Die beiden hängen so zusammen, daß auf der Grundlage der ersteren, „grundlegenden oder wesentlichen" Stücke sich die dem Menschen zur Erlangung des Heils praktisch „dienlichen" Stücke erheben. Der Glaube ist zunächst Ausdruck für das Apostolikum als Glaubensregel, und weiter Bezeichnung des zustimmenden Verhaltens dieser Glaubensregel gegenüber. Er soll lebendiger Glaube im Sinne des Jakobus sein und erhebt sich von der Zustimmung zur Glaubensregel durch die willige Gesinnung, alles anzunehmen, was Gott geglaubt haben will, zum Sichhalten an Gott mit der Liebe des Herzens und dem sehnsüchtigen Verlangen nach seiner Gnade und nach der Erfüllung seiner Verheißungen. Hier finden sich also zuletzt die drei christlichen Kardinaltugenden vereinigt, die Hoffnung nicht nur als Erwartung der zukünf-

Digitized by Google

tigen Vollendung, sondern als Verlangen nach und Aneignung der göttlichen Gnade gefaßt: die drei Tugenden als einheitliche Stimmung in dauerndem Zustand. Der Gedanke, als könne sich der Mensch die Sündenvergebung und Seligkeit verdienen und rechtlichen Anspruch darauf erheben, wird streng abgewiesen. Beides wird ihm aus freier Gnade zuteil, weil Gott durch die ebenfalls aus freier Gnade erfolgte Hingabe Christi die Möglichkeit geschaffen hat, daß der Mensch den in Christo geoffenbarten Willen Gottes erkenne und befolge. Ohne also der Prädestinationslehre zu huldigen, machen mithin die Brüder die Gesinnung, den guten Willen auf Grund des Glaubens zu dem, was in Gottes Augen entscheidet; und der eng mit der Gottesliebe und Hoffnung auf die Gnade Gottes verbunden gedachte Glaube drückt ihnen ein persönliches und wirklich religiöses Verhältnis zu Gott aus, das durch keine Vermittlung von Heiligen und Sakramenten getrübt wird.

Demgemäß fällt auch ihre Stellung zu den Sakramenten aus. Als gute althergebrachte kirchliche Gebräuche, deren äußere Form modifiziert werden kann, sind sie ihnen zur Seligkeit wohl nützlich, aber keineswegs notwendig. Vollends ist eine dynamische Wirksamkeit der Sakramente rein durch den Akt der Spendung (ex opere operato) ausgeschlossen; das eigentlich Wirksame ist das Gebet, der Ungläubige empfängt nichts. Darum beginnt die Besprechung der Sakramente bei den Brüdern gewöhnlich mit der Priesterweihe, weil die Beschaffenheit des Priesters für die Wirksamkeit der Sakramente von Bedeutung ist. Seine Mittlerstellung zwischen Gott und dem Glauben muß sich auf seine persönliche Würdigkeit stützen, und diese ist zugleich der Grund, daß ihn die Gemeinde zu ihrem Beauftragten macht. Der Gedanke der Mitverantwortlichkeit der Gemeinde an den Akten des Priesters tritt hier herein und wirkt so: „Die Gebete einer Gemeinde, die ein mit Todsünde behafteter Priester darbringt und die Sakramente, die ein solcher verwaltet, sind nur dann unwirksam, wenn die Gemeinde um seinen Zustand weiß und ihn dennoch nicht absetzt, denn dann macht sie sich seiner Sünde teilhaft. Weiß sie aber nicht darum, so tritt sie zwar nicht ordnungsgemäß aber wirksam, sozusagen in direkten Verkehr mit Gott, der sündige Priester wird gleichsam ausgeschaltet; um des Glaubens der Gemeinde willen sind die von ihm dargebrachten und gespendeten Sakramente wirksam. Der *Priester* ist vor allem *der Mund der Gemeinde*“[94], und dazu wird er geweiht, zu nichts anderem: Auch der Bischof ist nur der höchste Gemeindebeauftragte, der die gewählten Priester ordiniert, und auch der „Enge Rat“, der von der „Synode“ gewählt wird und dessen Vorsitz er als „Richter“ führt, besteht nur aus solchen Beauftragten[95].

Der Gemeindegedanke tritt als die beherrschende Anschauung nicht minder bei den übrigen Sakramenten hervor: Die Taufe ist die feierliche Aufnahme in die Gemeinde, die an Kindern und vom Katholizismus Übertretenden (nach Brüderanschauung noch nicht gültig Getauften) voll-

Digitized by Google

zogen wird. Die Konfirmation bedeutet die Aufnahme unter die Vollmitglieder der Gemeinde und hat ihr Gegenstück in der „Entlassung in die Welt" derer, an denen die christliche Erziehung in der Gemeinde nicht gefruchtet hat. Das Abendmahl, bei dem sie auf die taboritisch-symbolische Deutung hinauskommen[96*], ist die Gemeindefeier, an der nur die Konfirmierten teilhaben. Bei der Buße müssen öffentliche Sünden öffentlich vor der Gemeinde bekannt werden, geheime nur dem Priester, dessen Absolution aber von öffentlicher Demütigung des Beichtenden vor der Gemeinde abhängig ist. Die Ehe erscheint als Schutz gegen Unkeuschheit der Gemeindeglieder, die letzte Ölung höchstens als gutes Werk bei Krankenbesuch.

Alle diese Lehren sind im wesentlichen ebenso wie die Verfassung der Gemeinschaft, die u. a. auch „Anweisungen für den Dienst des Priesteramtes und für die verschiedenen Stände, Altersklassen, Rangklassen und Charaktere" enthält, durch Lukas endgültig festgelegt worden; nach ihm haben dann alsbald Luther und die Reformierten maßgebenden Einfluß auf die Darstellung der Brüderlehre in den offiziellen Konfessionen gewonnen.

β) Die letzten „Vorreformatoren"

Von den drei in gewissem Sinne so zu bezeichnenden Männern bedarf Johann Pupper (Capupper) von Goch (bis etwa 1475)[97], Fraterherr und Gründer sowie Leiter des Augustinerkanonissenkonvents Thabor bei Mecheln, nur einer ganz kurzen Betrachtung. Sein freilich stark mit Petrus Lombardus und Thomas von Aquino versetzter Augustinismus kommt hauptsächlich in seinem „Dialog über die vier Irrtümer bezüglich des evangelischen Gesetzes" zum Ausdruck[98]: Die Behauptung, außer dem evangelischen Gesetz Christi sei auch die Knechtschaft des mosaischen Gesetzes zum Heile nötig; die Lehre, die Vollendung des christlichen Lebens bestehe nur im Glauben und Werke des Glaubens seien nicht notwendig; die Meinung, die natürlichen Kräfte des freien Willens oder die natürliche Fähigkeit des Menschen reiche ohne die Hilfe der göttlichen Gnade zum vollkommenen Christenleben aus; die Ansicht, zur Erfüllung der vollkommeneren Werke des evangelischen Gesetzes genüge nicht die Freiheit des Geistes gemäß dem inneren Glaubensantrieb, sondern dazu brauche es eine Verpflichtung durch ein Gelübde; — diese vier Irrtümer will Goch bekämpfen und geht demnach gegen das „in der Schrift nicht begründete Mönchtum", überhaupt die katholische Doppelmoral, die pelagianische Herabsetzung der (Heils-)Gnade und die Überschätzung des beschaulichen Lebens vor: Das Gelübde läßt er höchstens als den Fahrigen und Schwachen heilsdienliche „Erbietung des Willens zum Tun des Guten gelten; die von Gottes- und Nächstenliebe beseelte gewöhnliche Berufsarbeit stellt er wenigstens gelegentlich als Gott ebenfalls wohlgefällig hin, alles mit Gründen, die seinem Schriftprinzip entsprechen: Der „kanonischen Schrift" schreibt er zwar allein unzweifelhafte

Digitized by Google

und unverbrüchliche Autorität zu, geht aber zugleich wie Ockham von der naiven Voraussetzung aus, Kirchen- und Schriftlehre müßten übereinstimmen, und setzt nun beide als „übernatürliche Schrift" der „natürlichen Schrift" der Philosophen einschließlich der Scholastiker, die „Brüder des Lebens" den „Brüdern des Todes" entgegen. In seiner Rechtfertigungs- und Verdienstlehre steht er durchaus auf augustinisch-traditionellem Boden[99*].

Auch Johann Rucherat von Wesel (bis etwa 1481)[1] erfordert nur wenige Worte. Seine Lehre von Sünde und Gnade, Vergebung und Buße ist zunächst die augustinisch-thomistische. Der eigentliche Urheber der Vergebung ist ihm Gott, der im Bußsakrament unter Hilfsleistung des Priesters gnadenweise Schuld und Höllenstrafe erläßt, Abbüßung der zeitlichen Strafe hienieden und im Fegefeuer aber fordert. Davon aber kann — hier biegt Wessel von der Kirchenlehre ab — auch der Ablaß nicht befreien. Zu behaupten, daß er dies könne, ist frommer Betrug oder Selbstbetrug: Nur die Kirchenstrafen können so erlassen werden, und bestenfalls solche Ablaßwerke, die in der Liebe Gottes verrichtet sind, darf man als gewissermaßen verdienstlich ansehen. Als schriftwidrig verwirft Wesel aber nicht bloß die Ablaßlehre, sondern auch die Erbsünde, die Transsubstantiation, den Ausgang des Geistes von Vater und Sohn, die Feste und Fasten, langen Gebete und Meßzeremonien, das heilige Öl, das Weihwasser u. dgl. Er sieht ferner[2] die Kirche Christi im Unterschied von der auch Böse enthaltenden allgemeinen oder katholischen Kirche als die heilige und unbefleckte nicht irrsame „nur von Gott gewußte Gemeinschaft aller durch die Liebe (caritas) verbundenen Gläubigen" an, und demgemäß ist es zu verstehen, wenn er sagt: „Ich verachte den Papst, die Kirche und die Konzilien [die allesamt dem irrsamen Teile der ‚katholischen' Kirche angehören]; ich liebe Christus; das Wort Christi wohne vollauf in uns"[3]. Ebenso erklärt sich daraus sein Schriftprinzip: „Es ist weder den Heiligen Augustinus, Ambrosius, Hieronymus, noch den andern Heiligen noch den allgemeinen Konzilien, sondern allein der heiligen Schrift, dem Kanon der Bibel zu glauben", und daß er überhaupt sagt: „Wer unter den Menschen wollte den Gedanken Christi, den er in seinen Worten darstellt, [richtig] aussprechen außer ihm allein? Darum bringen auch die erleuchteten Ausleger bei der Auslegung die Texte zusammen, indem sie einen durch den andern auslegen"[4]. Übrigens alles Dinge, die er in dem gegen ihn geführten Ketzerprozeß schließlich widerrufen hat.

Etwas ausführlicher haben wir uns nur noch mit Johann Wessel Harmenß Gansfort (bis 1489)[5*] zu befassen, von dem Luther sagt: „Wenn ich ihn zuvor gelesen hätte, so konnte es meinen Widersachern scheinen, als habe Luther alles aus Wessel geschöpft, so sehr stimmt unser beider Geist zusammen"[6]. Denn wenn man auch wohl sagen darf, daß dieses Urteil mehr „aus subjektiven Stimmungszuständen"[7] zu erklären sei als aus einer so weitgehenden objektiven Übereinstimmung der beiderlei Lehren, so ist doch die Leistung Wessels immerhin bedeutend genug.

Digitized by Google

Zu Zwolle erzogen[8*] und durch Thomas von Kempen mystisch angeregt, in Köln thomistisch-realistisch und humanistisch (in Griechisch und Hebräisch ebensowohl wie im Latein) ausgebildet, geht er in Paris über den Formalismus zum Nominalismus über und wird nicht nur zum „Licht der Welt", sondern auch zum „Meister des Widerspruchs" d. h. der Dialektik.

In seiner Theologie wird er jedoch die realistischen Erinnerungen an Augustinus und Platon nicht los; seine Spekulationen über Gott, Dreieinigkeit, Welt, Menschenseele, Sünde, Menschwerdung, Erlösung sind durchaus von jenen beiden, dem Areiopagiten und Bernhard abhängig. Und auch die Dialektik tritt ihm immer mehr[9] gegen den „Eifer" zurück, mit dem er die „Glaubenswahrheit" sucht und „stets bereit ist, sobald er sie gefunden, sich nicht bloß durch die gelehrtesten und erprobtesten Männer, sondern durch jedermann, auch den jüngsten Neuling, und auch durch sich selbst verbessern zu lassen und sich für überwunden zu erklären". In seiner Zurückgezogenheit im Kloster zu Gröningen hat er doch Gelegenheit, mit älteren und jüngeren Verehrern, unter den letzteren auch mit Humanisten wie Agricola, seinen religiös vertieften und theologisch gewendeten Humanismus zu betätigen, und er endet in der frommen Luft des Agnetenberges nach schweren Zweifeln doch mit dem Bekenntnis: „Ich kenne niemand als Jesum den Gekreuzigten"[10].

Das religiös-ethische Ziel des Menschen ist für Wessel damit bestimmt, daß[11] Gott allein die erste und notwendige Ursache, alle anderen nur zufällige Ursachen sind. Der höchste Grad der Vollendung (terminatio) ist darum „die Anheimgebung (permissio) d. h. die vollkommene Ergebung des eigenen Willens in den Willen Gottes; er bringt ein Brandopfer dar, indem er sich verleugnet und dem Geber anheimgibt"[12]. Nur so und indem auch Gedächtnis (memoria) und Intelligenz des Menschen, die mit dem Willen zusammen (nach augustinischer Theorie) das trinitarische Ebenbild Gottes im Menschen ausmachen, durch Gottes Engel gereinigt und vollendet werden, ist es möglich, daß der Urstand als ein Zustand der Unvollkommenheit beseitigt wird: „Das Gedächtnis ist durch die weisheitsmäßige Erkenntnis Gottes zu reinigen, die Intelligenz durch die erhabene Verherrlichung Gottes zu erleuchten, der Wille durch den seligen Genuß (fruitio) Gottes zu vollenden"[13*], wobei „mit den reinigenden Engeln der Vater, mit den erleuchtenden der Sohn, mit den vollendenden der heilige Geist mitwirkt". Außerdem aber kommt es bei aller Prädestination doch noch auf den Willen des Menschen selbst an, da Gott diesen „regelmäßigerweise in der Hand seines eigenen Ratschlusses gelassen und nicht gewollt hat, daß alle Regungen des menschlichen Willens gänzlich auf ihn als die Gesamtursache zurückgeführt werden"[14].

So kann es denn freilich geschehen, daß „der Geist nach seiner natürlichen Fähigkeit und Ordnung natürlicherweise auf alle Leidenschaften der Seele einwirkt (potest), weil er seiner Fähigkeit frei überlassen wird"[15]. Aber wenn das Ergebnis dann Sünde ist, so wie bei der Erbsünde der

Digitized by Google

Geist der gefallenen Engel, namentlich Luzifers, auf die Menschenseele einwirkt, so ist diese „Eigenliebe (amor sui)“[16], in welcher das Wesen der (Erb-)Sünde besteht, doch wieder nur der Gegensatz der vollen, unbedingten Hingabe an Gott; und der anfängliche Unvollkommenheitszustand des Menschen ist nach dem Sündenfalle kein wesentlich anderer als vordem. Nur insofern ist es nun anders, als die in Form der Synteresis noch immer vorhandene „Tür des Gottesreiches [jetzt] geschlossen ist, solange die Wahrheit des Evangeliums nicht angenommen wird“[17], und daß die Öffnung der Tür also nur durch Vermittlung von Christi Erlösungswerk geschehen kann, das zu diesem Zwecke als Menschwerdung von Ewigkeit her bestimmt und vorbereitet ist.

Nur in ihm, Christus (der übrigens[18] auch ohne den Sündenfall Mensch geworden wäre) und um seinetwillen ist aber auch die Kirche und Gemeinde, Menschen und Engel, vorherbestimmt. Der Geist, der die Gemeinschaft der Menschheit mit Gott vermittelt, ist in erster Linie Christus, und erst durch ihn bekommen die andern Geister Anteil an Gott; es ist göttliche Selbstmitteilung in Christo, durch die das Heil erreicht wird. Die „Verkürzung (abbreviatio)“[19], die das ewige Wort durch die Absicht der Menschwerdung schon in der Schöpfung erleidet, wird der Menschheit zum Segen: In der „vernünftigen Kreatur“ liegt so von vornherein eine Nachahmung und Vergegenwärtigung des ewigen Wortes, durch das sie subsistiert, und das Heilsleben des Einzelnen leitet sich so von einem göttlichen Gnadenakt absoluter Art ab.

Christus der erste Auserwählte, alle Glieder der Gemeinde Christi Auserwählte, auch in dieser Hinsicht hält Wessel die Tradition Augustins inne. Und: „Daß wir mit dem Heil gekrönt werden, das geschieht nicht aus unserem Bemühen, sondern durch deine vorkämpfende Gnade, damit du deine Gaben in uns krönest, nicht unsere Verdienste“[20], auch aus diesen Worten spricht Augustinus[21*]. Aber es ist darum nach Wessel doch längst nicht der Glaube allein, der selig macht. Der Glaube ist nur das „Band (vinculum) des Lebens“[22], „Christus allein und der Geist macht uns lebendig, das Opfer Christi heiligt uns, und durch das stärkere Band des Glaubens hängen wir stärker mit diesem Leben zusammen. Nichts aber stärkt dieses Band mehr als die Liebe (dilectio), denn die Liebe ist stark wie der Tod. Wenn durch sie der Glaube wirkt, ist er stark, und ist das Prinzip unseres Wesens stark. Das stärkste Prinzip aber ist das Prinzip des Wesens Christi [und es ist in denen] in welchen die Liebe allein wirkt“. Das Ziel ist also, echt paulinisch[23], der Übergang des Glaubens in reine Liebe; „der Gerechte lebt durch den Glauben“ nur in diesem Sinne, und „die Rechtfertigung ist [für Wessel] die innerlich wirksame Verbindung mit Christo, die erst wachsen und durch die Liebe erst vervollkommnet werden muß“[24].

Dabei ist aber noch wohl zu beachten: „Wie in einer Stufenfolge der Lebensalter ist die fides [der Glaube] des Glaubenden (credens) zunächst

Digitized by Google

ein kleines Kind, dann eine junge Frau, wenn sie mit der Hoffnung gegürtet angefangen hat zu vertrauen, in die Liebe (amor) aber geht der Glaube über, sobald er alle anderweitige Liebe verachtet“[25]. Denn damit ist erst der mystisch-asketische Lebensnerv der Wesselschen Lehre bloßgelegt, in der „die Liebe allerdings nicht sowohl als die Energie guter Werke eines neuen sittlichen Lebenswandels gefaßt wird, sondern als die liebende Umarmung (complexus) Gottes, als das Hungern, Dursten, Schmachten nach dem dreieinigen Gott, das dann unmittelbar das Genießen desselben in sich schließt . . Der Sieg über die Welt, der auch nach Wessel der Glaube ist, bedeutet nicht die tatsächliche sittliche Überwindung und Umgestaltung der Welt und des eigenen Lebens, wie sie die Sache der gerechtfertigten Person ist, sondern die mystische Geringschätzung der Welt in ihrer Äußerlichkeit gegenüber der Erkenntnis und dem Schauen Gottes“[26].

Doch hat ihn dies keineswegs davon abgehalten, scharfe Kritik an dem kirchlichen Leben seiner Zeit zu üben, und zwar unter dem Gesichtspunkte, daß dessen Äußerlichkeit und mechanistische Zersplitterung ihm als Hindernis jener Verinnerlichung und dynamischen Konzentration erschien, die er für das Heilsleben so sehr wünschte.

So hat ihm die Kirche als bloße Heilsanstalt, die dem Menschen die Seligkeit äußerlich antun will, keinen Sinn. Die Kirche ist ihm auch nicht wie Wyclif die Gemeinschaft der Auserwählten, sondern die „Gemeinschaft der Heiligen, so viele ihrer durch einen Glauben, eine Hoffnung, eine Liebe mit Christus zusammenhängen“[27], wozu er aber bedeutsam hinzufügt: „mögen sie unter was immer für Prälaten leben, die ehrsüchtig streben oder widerstreben oder irren, auch unter häretischen Prälaten; mögen sie noch so weit räumlich, durch noch so vieler Jahre Zwischenzeit getrennt sein“. Die „Einheit der Kirche unter einem Papst ist [ihm daher] nur zufällig“[28], die Beziehung des Wortes „außerhalb der Kirche kein Heil“ auf die empirische Papst- und Priesterkirche gilt ihm nicht mehr. Die Verbindung mit Christus ist überhaupt nicht durch die Gemeinde vermittelt; „Gott allein kann dieser Gemeinschaft teilhaftig machen, Gott allein auch davon ausschließen“[29]. Die Förderung, die der Einzelne durch die Gemeinschaft erfährt, beschränkt sich darauf, daß der Heilsbesitz, der durch Glieder der Gemeinschaft dargestellt wird, in anderen das Begehren nach den gleichen Gütern hervorruft; eine Anregung, die aber auch (ähnlich wie mit Bezug auf Christus) rein durch Gedenken an die Vorbilder geschehen kann, ohne daß diese (wie die Eremiten) sich am äußerlich-kirchlichen Leben beteiligen.

Höchstens Fürbitte und treuer Dienst am Wort wird[30] daneben noch als Heiligungsmittel der Gemeinschaft zugelassen; die Autorität in Glaubenssachen sowie die Fähigkeit, das Heil unbedingt sicher mitzuteilen, spricht hingegen Wessel der Kirche schlechthin ab. Die Kirche ist nicht unfehlbar und vor allem der Papst nicht. Glaubt er das Rechte, so haben

Digitized by Google

es die andern mit ihm zu glauben; glaubt ein anderer besser als er, so hat der Papst mit ihm zu glauben, und wäre es ein Laie oder ein Weib. Sehr viele Päpste haben „pestilenzialisch geirrt“[31]; auch die Konzilien sind nicht unfehlbare Organe des Geistes und müssen sich die Kritik der Laien gefallen lassen: „An Gott glauben wir, nicht an die katholische Kirche; nicht an das lateinische Konzil, nicht an den Papst“[32]; „die zu weidende Herde hat Vernunft und freien Willen und ist nicht gänzlich in die Gewalt des Hirten gegeben, so daß nichts von ihr verlangt würde als Gehorsam gegen den Hirten. Denn das Schaf muß selbst unterscheiden, von wem es geweidet wird, von wem und wie es angesteckt wird, und muß auch die vom Hirten dargebotene pestbringende Ansteckung vermeiden“[33].

Auch hier gibt es ein „Höchstens“: den „Vertrag (pactum)“[34], den der selbst an die Autorität der Schrift und der apostolischen Tradition[35*] gebundene Gläubige mit der Kirche eingeht, ihr so weit zu gehorsamen, als sie sich ihrerseits daran, insbesondere an die Autorität der Schrift hält, die „ein in allen ihren Teilen vom heiligen Geist inspiriertes und wahres, unteilbares Ganzes (una copulativa) ist“[36] und „von der kein Tüpfelchen, kein Jota fehlen darf“. Und demgemäß kennt Wessel auch keine besondere Wirksamkeit des Priestertums, die sich prinzipiell unterscheiden ließe von der Geisteswirksamkeit, die jedem Christen ebenfalls auszuüben möglich ist.

Daß davon vor allem die Sakramentenlehre betroffen wird, ist selbstverständlich.[37] Die Auffassung, daß die Sakramente das Heil bewirken, aber ohne Priesterweihe nicht gespendet werden können, tastet er dadurch an, daß er die Geistesmitteilung an die mystische Versenkung, das Gedenken (commemoratio) an das fleischgewordene Wort anknüpft, an die Liebe zu „dem, der die Herzen der Herzunahenden kennt und bei dem die Wirkung der Sakramente ist“[38], d. h. an die Liebe zu Gott; weshalb er die Priesterweihe ebenso wie die letzte Ölung gar nicht erwähnt. Das Evangelium genügt ihm zur Nachahmung, das Gesetz zum Gehorsam, die Taufe hat für ihn nur so weit Wert, als die Gottesliebe im Menschen vorhanden ist, und dies gilt ihm auch für das Abendmahl; vor allem nimmt er hier Anstoß an den gestifteten Messen und meint überhaupt[39], der Glaube bedürfe eigentlich gar nicht der äußeren Darbringung. Am einschneidendsten aber wird seine Kritik bei der Lehre von der Buße und der damit verbundenen Lehre vom Ablaß. Die innere Zerknirschung (contritio) faßt er nicht als einzelnen Akt, sondern (gleichwie ihm die Vergebung nur ein Moment der eingegossenen Gnade ist) nur als ein Moment an der Liebe und demgemäß nicht als Vorbedingung der Vergebung: Sie entsteht erst aus der Vergleichung der eigenen Sünde mit der erfahrenen Gnade. Auch der Gedanke der Genugtuungen ist ihm unverständlich, ja „enthält [für ihn] streng genommen nicht nur einen Irrtum, sondern auch eine Blasphemie und nährt die Verzweiflung“[40]:

Digitized by Google

Wie sollte jemals ganz genuggetan werden können? Anderseits: Wenn Gott die ewigen Strafen erläßt, warum sollte er nicht auch die zeitlichen erlassen? Besteht die Strafe in der Abscheidung von Gott, so muß sie in dem Maße aufhören, als die richtige (Liebes-)Disposition vorhanden ist. Die wahre Genugtuung kann also nur die Bekehrung sein, und dem Bekehrten kann keine andere Pflicht auferlegt werden, als die, daß er fortan nicht mehr sündige, sondern rein Gott liebe. Auch der Wert der Absolution ist demnach nicht sehr hoch. Wenn die Beichte gleich der Zerknirschung nur Folge, nicht Bedingung der Rechtfertigung ist, vor Gott aber mehr als die Zerknirschung die Liebe gefällig ist, so ist auch mehr als die Beichte das Lob Gottes durch Liebe wert. Der Beichtvater hat keine richterliche Gewalt; der Löseschlüssel ist einzig die Liebe, die durch den heiligen Geist in die Herzen der Kinder des Reiches eingegossen wird, und die Absolution fällt mit der Erweckung der Liebe durch die Heiligen zusammen, die dazu kein besonderes Amt brauchen. Sie sind, wes Standes oder Geschlechtes sie sein mögen, nichts als Werkzeuge der Absolution durch Gott, *ihre* Absolution nichts als die Anerkennung einer in den Gläubigen bereits vollzogenen göttlichen Tat. Der Priester ist Diener am Sakrament wie Diener am Wort. Und was sollen endlich die Ablässe? Mit der Verwerfung der Genugtuungen und des Bußrichteramtes des Klerus sind sie eigentlich schon verurteilt. Höchstens als seelsorgerisch angeratenes pädagogisches Mittel könnten sie Wert haben. Aber der Gläubige würde dabei doch immer wieder an eine Erkaufung der Seligkeit denken. Und wie will der Papst die Aufhebung fernerer Strafen durch Eingießung weiterer Liebe leisten? Nur diese könnte sie ja aufheben, der Papst aber ist nicht Gott. Vollends die zur „Genugtuung" nötigen Werke aus den „über das Verlangte hinausgehenden Werken (opera supererogationis)" der Heiligen zu nehmen, ist unmöglich. Person und Verdienst lassen sich nicht trennen, nur die törichten Jungfrauen verlassen sich auf fremdes Öl, und keiner kann etwas ausrichten, das für sein eigenes Heil überflüssig wäre. Endlich: Wie sollte auch hier der Papst oder ein Abt imstande sein, die Austeilung der Verdienste vorzunehmen? Nicht einmal durch Fürbitte kann er dies tun, denn griffe er so nicht in die Verfügung dessen ein, zu dem er betet? In jeder Hinsicht ist der Ablaß unbegründet und ungereimt. Und was schließlich die Genugtuungen im Fegefeuer betrifft, muß von ihnen nicht das Gleiche gesagt werden? Das Fegefeuer ist Reinigungsfeuer (ignis purgatorius), nicht Genugtuungsfeuer. Es reinigt mehr den Schmutz, der auch dem vom Fleische losgewordenen Menschen noch in Form schlechter Liebe anhaftet, als daß es Qual bereitet, am allerwenigsten als körperliches Feuer. Unvollkommene Weisheit, unvollkommenes Urteil über Gott, unvollkommene Gerechtigkeit werden hier als Mängel des Gedächtnisses, der Intelligenz und des Willens vollends abgetan. Und zwar geschieht es so, daß dies zugleich die Mitteilung des Evangeliums ohne Hülle, des „ewigen Evangeliums"[41] bedeutet,

Digitized by Google

während[42] die Gottesbotschaft im Alten und Neuen Testament immerhin nur erst mehr oder minder „verkürzt" dargeboten wurde. Nicht mehr um Bekehrung handelt es sich da, sondern nur noch um die Ausbrennung der läßlichen Sünden. Die Möglichkeit des Sündenfalls ist nicht mehr vorhanden, es ist nur ein Zwischenzustand, durch den alle Heiligen notwendig hindurchgehen müssen, weil es eben in diesem Zeitleben keine Vollendung der Liebe gibt. Freilich ist damit ein gewisser Schmerz verbunden, der aber mehr eine „gottgemäße Trauer (maeror)"[43] ist, welche die Seele in der Liebe vorwärts treibt, so daß sie „je trauriger desto heiliger und desto erlangender (impetrantior) wird". Denn das Liebesfeuer Christi ist wie eine Naturmacht, welche, allen Widerstand überwindend, die Menschen ihrem Ziele entgegentreibt. Im übrigen aber ist der Ort des Fegefeuers „angemessenerweise das Paradies"[44], indem dort die erste Stufe der Seligkeit, die Befreiung von den irdischen Leiden und Schranken, erreicht wird; und daß es daneben noch eine Hölle mit einem Straffeuer des Teufels und seiner Engel gibt, hat angesichts dieser und der noch in Aussicht stehenden himmlischen Heilsmöglichkeit eigentlich keine Bedeutung mehr: Sind doch wenigstens die, welche „durch jenes wahre, lautere und reine Fegefeuer vollendet sind und glühen"[45], nicht „verbannt von dem höchsten Dienste des Tempels, Thrones und Brautgemaches"!

3. RENAISSANCE UND HUMANISMUS BIS IN DIE ANFÄNGE DER REFORMATION

„Renaissance bedeutet Wiedergeburt. Aber die, die das Wort und das ihm zugrunde liegende Bild zuerst brauchten, meinten damit nicht die Wiedergeburt des römischen Altertums. Nicht die ‚Wiederbelebung' von etwas Totem, einer toten Kultur, nicht die Wiederherstellung einer zerstörten Welt. Vielmehr dachten sie an sich, an ihr eigenes Selbst und ihr eigenes gegenwärtiges Leben, an die eigene menschliche Wiedergeburt, an die Erneuerung ihres Menschentums. Es ist der bekannte christliche Begriff, an den sie anknüpfen, der uns allen aus den Paulinischen Briefen wie aus dem Dogma vom Sakrament der Taufe und der Buße geläufig ist, und dem hier eine freiere, allgemeinere, aus der kirchlichen Sphäre entrückte, menschliche Beziehung gegeben wird. Das [so gefaßte] Bild des neuen Lebens, der Wiedergeburt beherrscht bereits das Zeitalter Bonaventuras, Dantes, Petrarcas, Boccaccios, Rienzos, es bleibt im 15. Jh. wirksam und wird im 16. Jh. zu dauernder Gültigkeit fixiert. Und dieses Bild bezieht sich von Anfang an auf mehr als die Studien: es dient schon bei seinem ersten Aufkommen dem Verlangen der führenden Männer nach einem Umschwung, nach einer Umgestaltung der geistigen Kultur, zunächst der Kirche und des Staats, später überwiegend der Literatur, der Kunst, des sittlichen und sozialen Lebens als Ausdruck. Es ist das Schlagwort für die ersehnte Umwertung der politisch-religiösen,

Digitized by Google

dann mehr und mehr der ethischen und künstlerischen Maßstäbe .. Humanismus und Renaissance[46*] sind [also] für eine wirkliche aus den Quellen schöpfende kulturgeschichtliche Forschung eine Einheit"[47]. Daran müssen wir uns halten, um nicht einer zu engen und darum unbrauchbaren Begriffsbestimmung der großen, bald mehr unter dem Namen der Renaissance, bald mehr unter dem des Humanismus gehenden, unmittelbar an die Reformation heran- und in sie hineinreichenden Doppelbewegung zu verfallen.

Wir brauchten ja nicht gleich die Charakteristik „des" Renaissancemenschen anzunehmen, wonach er „letztlich immer wieder die durch eine raffinierte intellektuelle und ästhetische Kultur verfeinerte Bestie"[48] wäre; auch nicht die „der" Humanisten als „Jammergestalten". Schon die Behauptung, die „bezeichnenden Züge der Renaissancekultur" seien „Paganismus" [Heidentum] und Machiavellismus, Aristokratismus und individualistischer Anarchismus"[49], würde uns nötigen, auch Dante, Petrarca und ähnlich gestimmte Geister aus diesem Kulturkreise auszuschließen. Dazu können wir uns aber unmöglich verstehen. Zu deutlich ist bei ihnen der Wiedergeburtsgedanke in seiner ursprünglichen religiösen Form vorhanden. Zu deutlich vertreten sie von da aus einen „Humanismus", der ebenfalls durch die Formel „Erneuerung des römisch-griechischen Altertums" zu eng umschrieben ist. Wir glauben zutreffender zu urteilen, wenn wir *die geistig-wiedergeburtsmäßige Erneuung des Menschentums unter Verwertung christlich- und heidnisch-antiker Elemente* als das Grundwesen der Renaissance und des Humanismus i. e. S. ansprechen. Dabei können natürlich Einseitigkeiten nach der Richtung eines „paganistisch-individualistischen Anarchismus" vorkommen. Das ist angesichts der mit unterlaufenden „langsamen Säkularisierung [Verweltlichung] des Gedankens der Wiedergeburt"[50] nicht wundersam. Ebenso wird man Rückschläge nach der extrem christlichen Seite erwarten dürfen (man denke nur an Savonarola), sofern nicht schon von Anfang an rein christliche Wiedergeburtsbestrebungen vorhanden sind. Aber wer wird schließlich, stellt er sich nur einmal auf diesen Boden, einen gewissen Ausgleich der beiderlei Elemente auch in der Kirchenreformation des 16. Jh. verkennen?

Sehr vieles von der kulturellen hier ins Auge gefaßten Doppelbewegung steht also unter dem Zeichen des auch im christlich-antiken Sinne ausgeprägten Wiedergeburtsgedankens, und wir haben nur noch gewisse Einzelheiten hinzuzufügen, um dies vollauf bestätigt zu sehen. Dabei werden wir aber zweckmäßigerweise weder von Dante noch von Petrarca oder Franz von Assisi, noch gar von Friedrich II. (1194—1250) als „erstem Renaissancemenschen" ausgehen (wenn es überhaupt einen solchen „Ersten" gibt). Sondern wir werden unsern Blick besser einerseits auf die allerdings auch schon bei Friedrich II. eine Rolle spielende mittelalterliche Adamsspekulation richten, anderseits auf den „römischen Tribunen" Cola di Rienzo.

Zuerst also jene *Adamsspekulation* oder, wie man auch sagen kann,

Digitized by Google

Adamsmystik: Das Wichtigste aus ihrer Geschichte wird hier schon darum wohl am Platze sei, weil sie in der berühmten Rede des Pico della Mirandola „Über die Würde des Menschen" gipfelt, der man gewiß nicht Unberührtheit auch von christlichen Elementen nachsagen kann. Vor allem aber darum, weil von diesem Gedankenkreis mit Recht behauptet worden ist: „Die Humanitätsidee der Renaissance, der Kultus des primitiven Menschen und des goldenen Zeitalters in der idyllisch-elegischen Poesie und Geschichtsphilosophie der Humanisten, das neue Ideal der natürlichen Schönheit des menschlichen Körpers, die Darstellung des nackten Menschen in der bildenden Kunst der Renaissance — alles dies reift wohl heran unter [heidnisch-]antiken Einflüssen, aber es wurzelt in dem Erdreich mittelalterlicher[51*] christlicher, kirchlicher und außerkirchlicher Spekulation, die sich um die *Idee des Adam als des Urtypus der menschlichen*, jedoch nach Gottes Bild geformten *Natur* bewegt und mancherlei uralte, mythische und mystische Traditionen aufgesaugt hat."[52]

So geht, wie schon angedeutet, bereits Friedrich II., dessen Staatstheorie sonst[53] allerdings ganz und gar nicht renaissancemäßig anmutet, insbesondere in der philosophischen Einleitung zu seinen Konstitutionen für das Königreich Sizilien von jener idealen Urform des ersten Menschen aus: „Adam der Urmensch", lesen wir da, „trug im Stande der Natur und der Freiheit das ihm von Gott verliehene Diadem der Ehre und des Ruhms. Adam war also der erste König. Das wahre Königtum ist ein Abglanz des idealen Menschen, des *Urmenschen nach dem Bilde Gottes.*"[54] Und auch die Gedanken sind ihm nicht fremd, die bereits um 1102 Hugo von Fleury in seinem Traktat „Über die königliche Gewalt und die priesterliche Würde" geäußert hat: Gott habe den Menschen erschaffen als Herrn der Welt, durch seinen Ungehorsam aber gegen das Imperium Gottes habe er seine Vorzüge verloren: seinen inneren Frieden wie die sittlich-religiöse Harmonie seiner Natur, die Herrschaft des vernünftigen Willens über Begierde und Leidenschaft. So sei sein legitimes Königtum zugleich in die Herrschaft eines Tyrannen übergegangen, die ihm unterworfenen Geschöpfe, die Fische des Meeres usw. seien darum von ihm abgefallen, und er müsse sich nun bemühen, durch seine Vernunft und seine Künste sie in ewigem Kampfe um die Herrschaft sich wieder zu unterwerfen und zu seinem Gebrauche zu gewinnen. Denn von hier geht es in gerader Linie zu Friedrichs Beweisführung weiter: „Die notwendige Folge der seit der Erbsünde eintretenden Zügellosigkeit waren dann die Herrschaft der Fürsten, die Oberhoheit des Imperiums. Sie verbürgen als Vollstrecker der göttlichen Vorsehung den Völkern den Frieden und die Gerechtigkeit. Das Imperium hat danach die Aufgabe, die Menschen in den verlorenen Zustand der Natur und der Freiheit zurückzuversetzen. Es ist Reflex und Gegenwartserfüllung eines urzeitlichen Vorbildes. Es ist die *Wiederherstellung der Natur.*"[55]

Ganz allgemein renaissancemäßig aber kommt dieser offenbar auch

Digitized by Google

augustinisch beeinflußte Gedanke doch erst beispielsweise in der pseudo-augustinischen in jenen Zeiten umlaufenden Untersuchung (quaestio) über Adam und Eva zum Ausdruck: Dort wird die Wiedergeburt des Menschen als die „Wiedereinsetzung in den einstigen Zustand Adams" definiert; dort werden auch die *Schlagworte der werdenden Renaissance*, das „Wiedergeboren-, Erneuert-, Umgeformtwerden (renasci, renovari, reformari)", die „Wiedergeburtsfähigkeit (renascibilitas)", das mystische „Läuterungsbad (ablui)" des Menschen, wirkungsvoll durchgearbeitet. Der „freie, weise, adelige Adam", wie er[56] etwa auch bei dem Spruchdichter Reinmar von Zweter vorkommt, der *geistige* (*spirituale*) *Mensch*, der nach Kor. I 2, 15 „alles richtet und selbst von niemandem gerichtet wird", und der auch den „geistlichen Übermenschen" in den Papsttheorien Bonifatius' VIII. und seiner Anhänger inspiriert: Er verquickt sich von da an mit allem, was sonst noch den *neuen Menschen der Renaissance* begrifflich bestimmen mag: Die mystische Idee des göttlichen Urmenschen, des ersten und zweiten Adam (besonders Christus), wie sie aus neuplatonischen und hermetischen, sich[57] auch bei Gregor von Nyssa und Scottus Eriugena findenden Elementen miterwächst; das Ideal des stoischen, zum besten König, Richter, Politiker, Feldherrn, Redner prädestinierten Weisen, des *Übermenschen* überhaupt samt seiner Ausartung zum Tyrannen und Condottiere; nicht zuletzt die Idee des *Prometheus*, der Menschen aus Ton geformt hat und als das Urbild des gleich Gott im Einklang mit der Natur unschuldiges Leben schaffenden Künstlers gilt: eine Idee, die[58], von Poseidonios über Ovid, die Hermetik und Lactantius heraufragend, die gesamte Kunstauffassung der Renaissance wesentlich mitbestimmt hat.

Aus solcher Stimmung wachsen dann aber auch jene literarischen Werke heraus, die wie das bereits erwähnte von Pico della Mirandola in besonderer Beziehung zur Adamsmystik stehen, und von denen außer jenem hier nur noch zwei in näheren Betracht kommen, „Die Gesichte Peters des Ackermanns" von William Langland und „Der Ackermann aus Böhmen" des Johann Pflug von Rabenstein.

In dem ersteren, etwa 1362—1393 in England entstandenen Gedicht, dessen Nachahmung „(Peters) des Ackermanns Glaube" wir bereits kennen[59*], erscheint[60] der Typus des pflügenden Ackermanns als eine Einheit von wechselnder allegorischer Bedeutung. Die Wurzel seines Wesens ist der göttliche Urmensch Adam, der infolge des Sündenfalles von Gott verflucht wird, in Mühe und Schweiß sein Brot zu erwerben. Demgemäß ist Peter in erster Linie überall der reine natürliche Mensch der schaffenden Arbeit. Zugleich aber ist er der liebende Mensch als Gärtner des Baumes der Liebe, weiterhin der zweite Adam, Christus, sowie von Kor. I 10, 4, Matth. 16, 18 und Joh.-ev. 1, 42 aus der „geistliche Fels", einerseits Christus, anderseits Petrus, der Gründer der Papstkirche, der Vikar Christi. Endlich jedoch trägt dieser so in kirchliches Gewand gehüllte Pflüger doch auch die Züge freier Menschlichkeit an sich als „eine Gestalt, die fordernd in die Zukunft ruft, als ein neuer Typus der vorwärts drängenden Zeitbewegung, die den idealen Menschen wieder erzeugen will". Mit einer zuweilen erstaunlichen plastischen Kraft wird dieses Thema von dem Dichter behandelt, indem er dabei den Zweck verfolgt, einerseits der Gesellschaft seiner Zeit ein satirisch-humoristisch be-

Digitized by Google

leuchtetes Bild ihres korrupten Treibens, anderseits aber auch das Urbild ihrer preisgegebenen göttlichen Natur zu zeigen und sie zu ermutigen, daß sie zu diesem in der Kraft Christi zurückstrebe: „Tu-gut" ist die Rechtlichkeit des arbeitenden Durchschnittsmenschen, der Gott fürchtet, aber dabei doch allen Sünden erliegt; „tu-besser" ist das Wirken in der Liebe, die den Tod überwindet; „tu-am-besten" ist das Leben im Dienste der göttlichen Gnade, indem man das Haus der menschlichen Einheit, der Kirche erbaut und durch die Welt zieht, Wahrheit zu säen. Mag dann der Antichrist kommen, mit Prälaten, Mönchen und Pilgern die Wahrheitssaat auszurotten und Unkraut zu pflanzen, schließlich tritt doch das Gewissen auf den Plan, will seinerseits ein Pilger werden und sich durch „Natur" rächen und beglücken lassen und nicht ruhen, bis es Peter den Ackermann findet, der den Stolz vernichte; — mit dieser Vision schließt das Gedicht, und man kann begreifen, daß es seinerzeit eine gewaltige Wirkung auch im Rahmen der Wyclifschen Reformbestrebungen ausgeübt hat.

Aber nicht nur dies. Es hat im Zusammenhange damit und mit dem Hussitismus ferner hinübergewirkt auch nach Böhmen, wo „Karl IV. [1316—1378], seiner Zeit vorauseilend, durch moderne Realpolitik und unbefangene Förderung der künstlerisch-literarischen Triebe des Humanismus auf jungfräulichem Kolonialboden die neue Grundlage schuf für Deutschlands künftige Kultur"[61]. Bald nach 1400 hat dort jener Johann Pflug von Rabenstein, ein Schüler Johanns von Neumarkt, des Kanzlers Karls IV., seinen „Ackermann aus Böhmen"[62] nach dem Vorbilde des vielgelesenen englischen Werkes geschrieben, einen Prosadialog, der in freier Prozeßform den Streit darstellt zwischen Johann dem Ackermann, dem sein junges Weib im Kindbett starb, und dem Tod, der von ihm des sinnlos wütigen, blinden, ungerechten Mordes angeklagt wird. Auch hier, in diesem „größten dichterischen Kunstwerk, das die ganze Epoche in Deutschland hervorgebracht hat, der ersten und zugleich köstlichsten literarischen Frucht des deutschen Humanismus"[63], begegnen wir in dem Ackermann zunächst dem „hoffenden, vertrauenden, in Arbeit sich mühenden natürlichen Menschen, dem Adamssohn, der gut pelagianisch an die Freiheit zum Guten glaubt, der überzeugt ist, Gott könne die Welt und die Menschen, zumal die Frauen, nicht so schön und lieblich geschaffen haben, wenn sie wirklich nur verdienten, zugrunde zu gehen und zu verwesen, wenn sie wirklich nur das ‚Kotfaß' wären, als das der Tod sie hinstellt", — der Tod, der seinerseits als „kalter Verächter der Welt, als Stoiker mit wörtlichen Zitaten aus Seneca, als Pessimist, als Leugner alles Menschenglücks und aller Menschengröße, als schroffster Vertreter der augustinischen Lehre von der durch die Erbsünde bedingten grundschlechten Natur des Menschen" auftritt. Aber außerdem ist es doch auch ein „leidvolles und zorniges Ringen mit dem Grundproblem der Epoche: mit dem Mysterium von Leben und Tod, mit der Frage eines neuen Lebens und einer Wiedergeburt des Erstorbenen"[64], womit wir es hier zu tun haben. Aus seiner Einheit mit dem Göttlichen will der Ackermann den ewigen Wert des Lebens erhärten, den körperlichen Tod will er geistig überwinden, mit „Platon und anderen Philosophen" erklärt er dem Tod, „daß in allen Dingen eines Dinges Zerrüttung des anderen Gebärung sei und wie alle Dinge auf Auferstehen (urkunfte, Wiedergeburt) gegründet und ewig seien"[65]. Er ist, wie ihm der Tod mit Satansspott vorhält, der ringende Mensch und als solcher immerdar der „kluge Esel"[66], der vom Sündenfall an durch die Welt geht: Von der Sibylle und Salomos Weisheit nippt er; in der Akademie zu Athen will er göttliche Geheimnisse ergründen; dem Kaiser Nero glaubt er die Tugend zu lehren; in Paris und anderswo treibt er Wissenschaft und die schwarze Kunst; als Weber wirkt er edle Gewänder aus dem Regenbogen; die Sterne, die Sandkörner des Meeres und die Regentropfen zählt er; — er, der rastlos sich mühende, nie zu beugende Adam selbst. Aber freilich (darauf kommt der Richterspruch des Höchsten ihm gegenüber hinaus), eine Wiedergeburt der geliebten jungen Gattin, des verlorenen Liebesglückes hat er nicht in dieser Welt zu erhoffen, sondern nur in der Heimkehr zu Gott, in der einstigen himmlischen Wiedervereinigung: Der Tod wird überwunden „durch die Liebe: die eigene menschliche Liebe, die das Leben überdauert, und die göttliche Liebe Christi, die den Witwer und sein Weib vom ewigen Tod erlöst und ihnen eine künftige Erneuerung ihres Bundes in einer besseren Welt verbürgt hat"[67].

Digitized by Google

„Die beiden Streitenden, der Ackermann [aus Böhmen] und der Tod, kämpfen um die Lösung eines Rätsels, das zwar im Mittelpunkt der christlichen Dogmatik steht, aber doch eine allgemeine, rein menschliche Bedeutung hat. Und sie fechten mit *philosophischen Waffen*, mit Gründen menschlicher Erfahrung und führen *weltliche Autoritäten*, auch Kunstwerke an, wie das im gleichzeitigen jungen Humanismus gebräuchlich war. Der Tod beruft sich auf die ‚Römer und die Poeten', die sein Wesen richtig verstanden, . . auf den ‚Weissager', der im Bade sterben wollte, und dessen Bücher: Seneca. Er führt Sätze aus dem Hermes d. h. aus den hermetischen Schriften, und den Namen des Aristoteles an. Auch Gedanken aus Petrarcas zwiespältiger Moralphilosophie klingen in seinen Reden nach. Anderseits stützt ebenso der Gegner, der Ackermann, seinen Optimismus, seine *Lebensbejahung* auf die ‚Römer', die ihre Kinder gelehrt haben, die Freude zu ehren und ihr Leben in Wettkämpfen und Tanzen auszukosten, ferner auf den tröstlichen Römer Boëthius und, metaphysisch tiefsinnig über das irdische Leben hinausweisend, auf Platon."

Erst recht des Pico della Mirandola Rede „Über die Würde des Menschen" (1486) aber ist ganz durchsetzt von Berufungen nicht nur auf die Bibel Alten und Neuen Testaments, Augustinus und andere Väter einschließlich des Areiopagiten, Albert, Thomas, Ägidius von Rom usw., sondern auch auf die „Alten" im weitesten Umfange: von Herakleitos und Orpheus bis zu Hermes Trismegistos, Plotinos und Seneca, die „Chaldäer und Pythagoreer und die dunklen Mysterien der Hebräer"[68], die Kabbala und Zarathustra, von den „Neueren" Scottus Eriugena, Avicenna, Averroës, Mohammed nicht zu vergessen, — alles jedoch „in der Absicht, unseren heiligen katholischen Glauben zu unterstützen und zu kräftigen". Vor allem indes schöpft er[69] mit aus den hermetischen Gedanken des „Asclepius" von Apuleius, wahrscheinlich auch des Poimandres, wenn er den *„großen Wert des Menschen"*[70] so zu zeigen sucht:

„Schon hatte der höchste Baumeister der Welt das Weltenhaus, das sich vor unseren Blicken ausbreitet, als den erhabensten Tempel seiner Gottheit nach den Gesetzen seiner unergründlich-heiligen Weisheit errichtet, — da wies er die überhimmlische Region den reinen Geistern zum Aufenthalt an, in die ätherischen Sphären setzte er die ewigen Seelen, und in die unflätigen und unreinen Teile der Welt eine mannigfaltige Schar von Lebewesen [niederer Art]. Als dies alles vollendet war, da ward in dem Baumeister der Wunsch rege, ein Wesen zu bilden, welches dieses so große Werk vernünftig zu betrachten, seine Schönheit zu lieben und seine Größe zu bewundern vermöchte. Deshalb dachte der Herr, wie Moses und [Platons] Timaios bezeugen, zuletzt an die Erschaffung des Menschen. Aber es fehlte an einem Typus und Vorbild, das er der Schöpfung des neuen Sprosses hätte zugrundelegen können. Auch standen keine Sonderschätze zur Verfügung, die er dem neuen Sohne als Erbgut spenden konnte. Endlich war kein Platz im ganzen Erdenrund vorhanden, wo jener, dem das Universum als Gegenstand der Betrachtung zugewiesen war, hätte wohnen können. Denn schon war alles vollbesetzt, alles den höchsten, mittleren und niedersten Wesensgattungen zuerteilt. Aber es kam doch der Macht des Vaters nicht zu, bei der letzten Hervorbringung gleichsam kraftlos zu versagen. Auch seiner Weisheit entsprach es nicht, aus Mangel an Ratschluß in einer notwendigen Sache im Zweifel zu bleiben. Endlich paßte es nicht zu seiner wohltätigen Liebe, daß das Wesen, welches mit Bezug auf die anderen Wesen die göttliche Freigebigkeit

Digitized by Google

preisen sollte, sie mit Bezug auf sich selbst mißbilligen müßte. So beschloß denn der höchste Meister aller Künste, daß das Geschöpf, dem nichts Besonderes mehr verliehen werden konnte, alles das mit den andern Geschöpfen gemein haben sollte, was jenen als Sondergut zugesprochen war. Er machte also den Menschen zu seinem unterschiedslos alles in sich vereinigenden Spiegelbilde, setzte ihn in die Mitte der Welt und sprach zu ihm: Keinen bestimmten Sitz, keine eigentliche Gestalt, kein besonderes Erbe haben wir dir, o Adam verliehen, damit du nach deinem Wunsch und Willen habest und besitzest, was immer als Wohnung, als Gestalt, als Wesensausstattung für dich in Betracht kommt. Alle anderen Wesen in der Schöpfung haben wir bestimmten Gesetzen unterworfen. Du allein bist nirgends beengt und kannst nach deinem freien Willen, in dessen Hand wir dich gegeben haben, selber in allem Maß und Ziel setzen. In die Mitte der Welt haben wir dich gestellt, damit du von da aus leichtere Umschau nach allem hast, was in der Welt ist. Nicht himmlisch, nicht irdisch, nicht sterblich und auch nicht unsterblich haben wir dich erschaffen, damit du gleichsam nach deinem eigenen Willen und zu deiner eigenen Ehre dein eigener Bildner und Schöpfer seiest und dich selbst in die Form gießest, die dir gefällt. So wirst du einerseits zu den niederen Wesen d. h. den Tieren herabsinken, anderseits aber auch zu den höheren d. h. den göttlichen Wesen dich wiedergebären können, ganz aus dem Willen deines eigenen Geistes. — O über die Freigebigkeit Gottes! O über das höchste, bewundernswerte Glück, das dem Menschen gespendet ward! Ihm ward das Geschenk, das er ersehnt! Er vermag zu sein, was er begehrt. Die Tiere bringen, wie Lucilius sagt, von Geburt, aus dem Mutterleibe alles mit, was sie besitzen sollen. Die höchsten Geister sind von Uranfang an oder doch wenigstens gleich nach dem Tage der Schöpfung dasjenige gewesen, was sie bis in alle Ewigkeit bleiben werden. In den Menschen allein streute der Vater bei der Geburt mannigfache Samen und Keime von allerlei Leben. Wie ihrer ein jeglicher wartet, so werden sie erblühen und in ihm Früchte tragen. Pflegt er die Pflanzenkeime, so wird er zur Pflanze werden; hegt er die Triebe der Sinnlichkeit, so wird er zum Tiere werden; hütet er die Vernunftkeime, so wird ein himmlisches Lebewesen aus ihm werden; entwickelt er die intellektuellen Anlagen, so wird er ein Engel und Gottessohn sein. Und wenn er endlich, mit keinem Lose der Geschöpfe zufrieden, sich in den Mittelpunkt seiner Einheit zurückzieht, dann wird er, ein Geist mit Gott geworden, im einsamen Dunkel des Vaters, der über alles gesetzt ist, vor allem andern den Vorrang haben. Wer sollte diese unsere Chamäleonsnatur nicht bewundern? Oder gibt es überhaupt etwas anderes, das man mehr bewundern könnte? Nicht mit Unrecht hat der Athener Asklepios gesagt, dieses Vermögen, die Gestalt zu wechseln und sich zu verwandeln werde in den Mysterien durch Proteus dargestellt, und darum werden auch bei den Hebräern und Pythagoreern jene Metamorphosen gefeiert."[71]

Indem wir diesen Hymnus auf Adam lesen, erkennen wir darin leicht eine philosophische Konstruktion „des" Menschen, die diesen ganz auf seinen freien Willen stellt, zugleich aber auf eine *innere Wandlungsfähigkeit sondergleichen*, die *Wiedergeburtsmöglichkeiten nach allen Richtungen* in sich birgt. Und darauf wollten wir hinaus. Denn wir erkennen jetzt auch leicht, welches unsere Aufgabe gegenüber dem „römischen Tribunen" ist, zu dem wir nun zurückkehren: Wir werden ihn aufzufassen haben abermals nicht als „den" ersten Renaissancemenschen oder gar „den" Renaissancemenschen überhaupt, sondern durchaus nur nach Maßgabe seiner besonderen historischen Leistung in den Anfängen der Renaissance.

Diese Leistung ist aber allerdings beträchtlich genug. Ist doch von Cola di Rienzo (1313–1354)[72] an der Gedanke, die *Wiedergeburt Roms* bedeute zugleich *die Wiedergeburt der Menschheit*, auf lange hinaus nicht wieder zur Ruhe gekommen. Hat doch er zuerst diesen *römisch- und* weiterhin *italienisch-nationalistischen und -imperialistischen Gedanken* in

Digitized by Google

freilich unzulänglicher, weil *politischer* Form mit einer Wucht vertreten, die selbst die seines übrigens[73] von ihm wie von seinen Zeitgenossen niemals genannten Vorgängers Arnold von Brescia hinter sich läßt. Und sagt doch schon Machiavelli in seiner Florentinischen Geschichte von ihm: „Er hat den römischen Staat in die antike Form zurückgeführt mit einem so mächtigen Eindruck von Gerechtigkeit und Tugend, daß nicht nur die benachbarten Orte, sondern ganz Italien Gesandte an ihn schickten, dergestalt, daß die alten Provinzen [die übrigen europäischen Länder], als sie sahen, daß Rom wiedergeboren (rinata) sei, mit den Köpfen auffuhren und einige durch Furcht bestimmt, andere aus Hoffnung, ihm Ehre erwiesen."[74]

Nun muß ja davon einiges abgezogen werden. Der politische Erfolg war vorübergehend, und die „Gerechtigkeit" ließ zumal bei seiner zweiten Herrschaft in Rom (1354) manches zu wünschen übrig. Aber seine erste Tat von 1347 bleibt darum doch groß zufolge den damit verbundenen Ansprüchen und vor allem zufolge den diesen zugrundeliegenden Ideen. Nicht bloß um die Befreiung der Stadt Rom von den „Tyrannen", den römischen Baronen, handelt es sich ihm ja. Alsbald greift angesichts des gewaltigen Eindrucks, den er gemacht, seine Hand weiter nach der Selbständigkeit von ganz Italien, nach einer Neuordnung des Imperiums mit Rom als Hauptstadt der Welt: Er erhebt seinen Tribunustitel durch den Zusatz „Augustus" zu imperialem Rang. Dabei ist es jedoch von ausschlaggebender Bedeutung, daß er sich in alledem keineswegs bloß als Beauftragter des souveränen römischen Volkes als einer weltlichen Größe fühlt. Sondern er „bezeichnet diese große Revolution, die eine neue Epoche einleiten, die eine Erneuerung alter Blütezustände, eine Auffrischung abgestorbenen Lebens sein soll, durchaus als Werk der göttlichen Gnade und des heiligen Geistes"[75]. Und er wendet, wie schon gesagt, darauf „das alte religiöse Bild von der Wiedergeburt" an.

Er legt seinen Staatsstreich auf das Pfingstfest, den Tag der Ausgießung des heiligen Geistes. Er betrachtet sein Werk als die von Gott gewollte Erfüllung der in der Pfingstmesse ertönenden Psalmworte. Er glaubt das römische Volk selbst durch den heiligen Geist, der ihn zu seiner politischen Tat getrieben, gleichfalls neugeboren. Ja, er sieht seine Revolution zugleich als eine Erneuerung der Kirche an: „Durch das Wirken des heiligen Geistes ist an seinem Tage [zu Pfingsten] das Antlitz der Erde wiederhergestellt, ja die Römische Kirche selbst erneut worden"[76]. Er glaubt überhaupt an „die beständige Herabkunft des heiligen Geistes und die fortwährende Erneuerung der menschlichen Seelen durch ihn"[77], die „nicht nur der Christenheit, sondern auch den Ungläubigen in dem katholischen Glauben und Geist zuteil werden soll": Bedürfen wir doch „so oft der Erneuerung des Geistes, als wir alt und greis werden in Sündenschuld, und ist uns doch so oft die Entzündung des Feuers der Liebe zuträglich, als diese Liebe in den Seelen unter der

Digitized by Google

Übermacht unserer Ungerechtigkeit erkaltet. Und da ja heute mehr denn jemals in der vor Sünden alt und grau werdenden Welt die Wärme der Liebe nachließ, wie der Lebensgeist in einem Kranken, deshalb erscheint die neue Entzündung des spiritualen Feuers und die spirituale Erneuerung in uns wie eine Erleuchtung im Dunklen um so notwendiger" — für jeden einzelnen, nicht zuletzt für Rienzo selbst: Er hofft auch für sich auf eine zweite, innere Wiedergeburt, in der gemäß Psalm 103, 5 „Adlern gleich seine Jugend sich erneuen soll", weil in den Tagen seiner Überhebung während des Tribunates ein ihm wohlgesinnter Mönch ihm strafend und zürnend das Wunder vorgehalten hat, das Gott durch ihn an jenem Pfingstfeste vollbrachte, indem er „das widerspenstige und zerrissene Volk durch den heiligen Geist einigte und so das Antlitz der Erde erneute"[78].

Das alles ist offenbar durchaus christlich gedacht, und auch die heidnisch-antiken Zeremonien, mit denen der „Tribun" seine Staatsaktionen begleitet, erscheinen zum Teil noch in christlichem Gewande und im Gefolge von christlichen Erinnerungen: Wenn er in der Taufwanne Kaiser Konstantins im Lateran sich das reinigende Bad bereiten läßt, das seine und des römischen Volkes Wiedergeburt bedeuten soll, so ist dies für ihn auch die Weihe zum „Kandidaten und Ritter des heiligen Geistes". In seinem nächtlichen Ruhen auf einem Prunkbett unter inbrünstigem Gebet zu Gott kreuzt sich[79] die Vorstellung der mystischen Brautnacht, in der, Mysteriengebräuchen entsprechend, die Vermählung des Geweihten mit der göttlichen Kraft stattfindet, mit der vom Hohen Lied Salomos ausgehenden Gedankenreihe, die in der christlich-kirchlichen Deutung auf die „Seele des Gerechten, die in Gott ruht", gipfelt. Die antike Vorstellung von der regelmäßigen Wiederkehr fünfhundertjähriger Phönixperioden[80*] wirkt auf ihn nicht nur durch das Moment der damit angeblich verbundenen dynastisch-politisch-sozialen Blütezustände, sondern namentlich auch dadurch, daß nach dem Volksglauben eine solche Phönixwiedergeburt mit Kaiser Konstantin und dessen christlicher Regeneration verbunden ist: Er fühlt sich nicht nur als Erbe Octavians, nach dem er sich Augustus nennt, sondern auch als solcher jenes Konstantin, was wieder zu dem Taufbad im Lateran hinüberführt.

Bliebe somit als ein rein heidnisch-antikisches Moment in Rienzos Bestrebungen anscheinend außer seinem brennenden Ehrdurst und dem stolzen Bewußtsein seines „unsterblichen Nachruhms" nur noch seine eifrige Beschäftigung mit Livius, Vergil, anderen alten Autoren, antiken Ruinen, Inschriften u. dgl. übrig. Aber wer will entscheiden, inwiefern wir es in diesen Interessen mit einem Selbstzweck oder aber bloß mit einem Mittel zum Zweck des tiefen christlich-religiösen und -mystisch-gläubigen Dranges zu tun haben, der in dem ganzen Auftreten des „Tribunen" unverkennbar vorhanden ist? Auf alle Fälle gehört solcher *synkretistischer Eklektizismus* schon mit zu den charakteristischen Zügen dessen, was wir

Digitized by Google

A) die normale Richtung

der Renaissance und des Humanismus nennen dürfen. Und auch deren „beide Grundvorgänge, einerseits die Wandlung des imperialen Begriffs, des Begriffs der Menschheitsgemeinde und der Weltkultur, anderseits die Wandlung des Persönlichkeitsbegriffs“[81], sehen wir bei Rienzo bereits klar genug angedeutet, so daß uns nur übrigbleibt, die Eigenart dieser Wandlungen noch genauer zu bestimmen. Berücksichtigen wir aber endlich, daß „Rienzo als Schüler Dantes unter dem Jubel Petrarcas die Reformation und Regeneration der Stadt Rom und damit ein neues Imperium Romanum proklamiert“[82] hat, so wird es zu diesem Zwecke vielleicht am besten sein, zunächst der Trias

a) Dante, Rienzo, Petrarca

eine abschließende Charakteristik angedeihen zu lassen.

Dante tritt in diesen Zusammenhang mit seiner Kulturlehre, die er außer in der „Göttlichen Komödie“ hauptsächlich in der „Monarchie“ dargelegt hat.[83] Und zwar vorläufig weniger mit seiner erst in dem „heiligen Gedicht“ vollentwickelten und von uns bereits[84*] (aber noch ohne ausführliche Beziehung auf Renaissance und Humanismus) dargestellten Lehre als mit der „politischen Ethik“[85] der „Monarchie“ und deren Keim in seinem „Gastmahl (Convivio)“. Hier ist nämlich „der Punkt, wo Dante durchaus der verborgenen Strömung seines Zeitalters vorarbeitet. Hier regt sich in ihm ein Trieb, der hindrängt auf eine Emanzipation und Humanisierung der sittlichen Idee des Staates und auf eine Befreiung des Menschheitsbegriffes von kirchlicher wie von politischer Fessel: das dritte Kapitel der Monarchie statuiert einen Begriff der Menschengesamtheit (universitas hominum), wonach das Endziel ihres Vermögens die Kraft oder das Können (virtus) des Intellektes ist, und es schließt seine auf Averroës sich berufende Betrachtung mit dem Satz, daß im Staate die durch den Intellekt Hervorragenden von Natur die übrigen beherrschen. Dieser Intellekt, welchen Dante der Gesamtheit der Menschen als ein gemeinsames Ziel und einen gemeinsamen Besitz zuschreibt, den aufs höchste zu entwickeln Pflicht sei, ist [aber] eine unmittelbar von Gott empfangene [vom heiligen Geist eingegossene[86*]] Universalkraft des Menschen. Es erhebt sich so ein mystischer Begriff des idealen Menschen: der geistige Mensch. Der Kaiser aber als ‚Reiter des menschlichen Willens‘[87] [jedoch nur mit Bezug auf die weltlichen Dinge, für die geistlichen untersteht er dem Papst wie dieser ihm für die weltlichen[88*]] wird nicht nur [[89]gemäß seinem aus dem Altertum heraufragenden Idealbilde kraft seines göttlichen Könnens (virtus)] zum Schützer des Friedens und der Gerechtigkeit auf Erden, er wird auch der sichtbare Verkörperer des organisierten Universalintellekts der Menschheit. Der erträumte Träger des idealen Weltimperiums, der Erretter und Heiler der Menschheit ist zugleich der höchste Typus eines neuen Menschenbegriffs. Und indem die Idee des

Digitized by Google

Menschheitherrschers in transzendenter Erhabenheit sich verklärt, steigert sich auch die Idee des Menschen überhaupt. Auch die Idee der Persönlichkeit zieht etwas an sich von jener Lichtfülle, die über den Herrscherbegriff sich ergießt."[90]

Nebenher „bleibt [ja] die Idee einer geistigen Weltgemeinschaft noch eingekapselt in die überlieferte Idee der Weltkirche"[91]. Insbesondere der „Papstimperator"[92] Bonifatius VIII. prägt den Begriff des geistigen Menschen zu dem des „dämonischen Hierarchen, des geistlichen Übermenschen" aus, dem das wahre Imperium der Welt gebühre. Er, der das erste „Jubeljahr" (1300) als ein „Weltbad" eingerichtet hat, „darin alle Sünden der Menschheit durch vollkommenen Ablaß abgespült werden sollen"[93], schmückt sich in phantastischem Aufzug mit Krone und Mantel des Weltherrschers. Aber die Stoßkraft der Idee, daß sich kaiserliche und päpstliche Universalgewalt in einer höheren Einheit einträchtig zusammenfinden müßten — denn dies war eigentlich Dantes Idee —, sie konnte dadurch nicht beeinträchtigt werden. Die Zeit für die Durchsetzung absolutistischer Papstansprüche war vorbei[94*]. Rom konnte, in der Idee wenigstens, eine andere Rolle spielen als nur die der Hauptstadt des Papstes oder aber des Kaisers. Es konnte dem Kaiser geben, was des Kaisers ist, und dem Papst, was des Papstes ist, jedem sein relatives, sich selbst aber das absolute Imperium, „das *unpolitische Imperium*, das Imperium der Idee, *der neuen werdenden geistigen Kultur*"[95]. „Die beiden politischen Weltmächte, die in Rom ihren Ursprung und ihren Sitz hatten, [konnten sich nun wandeln und] haben sich in der Anschauung Dantes und Petrarcas und ihrer Gesinnungsverwandten [auch] gewandelt in zwei Lichtquellen sittlicher, geistiger Menschheitsleitung und Menschheitserhebung", — ohne daß ihnen dabei freilich die Eierschalen noch politischen Denkens sofort abgestreift worden wären. Denn noch Rienzo macht ja „den zwar begreiflichen, auch von Petrarca ersehnten und für ausführbar gehaltenen, jedoch unmöglichen Versuch, das neue Imperium, *dessen Kraft nur die Bezirke der Phantasie und des Geistes umfassen konnte*, mittelst der überkommenen politischen Formen zu verwirklichen"[96].

Aber auch dieser Versuch behält seinen Wert als ein Symptom dafür, daß es Rom d. h. der römische und weiterhin der italienische Geist sein sollte, dem auf jene Weise die neue, geistige Herrschaft über die Welt beschieden wäre in einem „neuen Reich, einem Reich neuen Lebens und neuer Schönheit"[97]: Ein über Papst- und Kaiserreich erhöhtes *„drittes Imperium* [sollte es sein], das geistige Imperium *der* durch national-italienische Impulse *erneuerten, aus dem Altertum wiedergeborenen lateinischen Bildung*"[98] mit seiner *„Gemeinde der Weltkultur"* und seiner *„apollinischen Kirche*, die zwar Jupiter für Gott zu sagen und Apollo, die Musen und Nymphen des Parnaß und Helikon zu beschwören, aber doch christlich und von paganischen Tendenzen völlig rein zu bleiben vermag".

Ganz konsequent denken dieses schon in Vergils berühmter vierter Ek-

Digitized by Google

loge im Zusammenhang mit Weltheilands- und römischen Weltherrschaftsgedanken vorgedeutete „Universalreich verjüngter Kultur“[99] allerdings auch Dante und Petrarca nicht. Allzu sehr wird dieser Gedanke auch bei ihnen noch von dem Roms als einer politischen Universalmacht durchkreuzt. Aber daß sie es „fühlen in tiefster Seele, das Aufgehen eines neuen Reiches von heiliger Größe“, dem jene politischen Ansprüche als abgestorbene Triebe einer versinkenden Zeit fern bleiben, das ist sicher. Und nicht minder sicher ist, daß Rienzo dies Gefühl hegt und daß er ihm „in Tausenden, in seinem ganzen Zeitalter Leben und fortzeugende Kraft geschaffen hat durch seine Worte und Taten, die weder Petrarca noch Karl IV. noch Johann von Neumarkt[1*] verlachten und die auch wir mit Rührung und Ehrfurcht betrachten müssen“.

Dante, Rienzo, Petrarca stehen also, jeder in seiner Art, am Anfang der Normalrichtung von Renaissance und Humanismus. Dante ist unter ihnen sicher der umfassendste Geist. „Die noch in diesem Leben Stehenden aus dem Zustande des Elends heraus und in den Zustand der Glückseligkeit zu führen“[2*], ist das Ziel seines Strebens. Es zu erreichen, scheint ihm möglich, da „eines jeden Dinges höchstes, ihm von Anbeginn durch die Natur eingepflanztes Verlangen ist, zu seinem Urgrunde zurückzukehren“[3]. Im besondern aber will er zu diesem Zwecke „die christliche Religion seiner Zeit, ihre Ethik, ihre Kirche, ihren Staat, ihre Kunst, ihre Wissenschaft durch die Kraft seines Wortes hinaufläutern, steigern, verjüngen, erneuern in der Wiedergeburt ihrer echten Menschlichkeit durch einen Ausgleich zwischen Christentum und dem nationalen römischen Altertum. Der Gipfel der Menschheitsgeschichte, das in der Geschichte offenbarte irdische Paradies ist ihm die Zeit, da Augustus ein Jahrhundert der Bürgerkriege beendete mit dem Weltkaisertum des Friedens, und zugleich durch die Geburt Christi die neue Weltkirche erstand.“[4] Hier wurzelt, im Einklang mit Vergil, dem ersten Lobsinger dieser Zeit, Dantes ethisch-politisches Ideal. Ausgestaltet aber wird es im Rahmen der abendländischen Kaisermystik mit ihren Weltherrscher-, Gottesgnadentums-, Erretterheilands-, Priesterkönigsgedanken und ihrer Berührung mit der orientalischen Adams- und Heilandsmystik[5] zu einem Zukunftsbilde, in dessen Mittelpunkt Italien mit Rom als der ewigen Herrin des Erdkreises und als der „Garten des Imperiums“ steht. „Ein messianischer Traumkaiser als Personifikation der entsagungsvollsten Uneigennützigkeit“[6], die reinste Verkörperung altrömischer Tüchtigkeit (virtus), die Frieden und Gerechtigkeit im Gefolge hat, soll „die selbstsüchtige, gierige Wölfin aus dem Garten des Reiches scheuchen und die Wiedergeburt der Welt ermöglichen“. Aber Dantes Gerechtigkeitsgedanke greift höher. „Gerecht sein heißt Einklang erstreben mit Gottes Willen, der die Güte an sich ist“[7], so spricht der Kaiseradler im Paradiese. Gerechtigkeit in diesem Sinne und Friede „erheben das tätige Leben zu dem Beruf des wahren Bürgers, wie das unter der Obhut der Kirche stehende beschauliche Leben die Brücke

Digitized by Google

schlägt von der irdischen Liebesgemeinschaft zum Gottesstaate des Jenseits"[9]. Und hinter dem national-politischen Wiedergeburtsgedanken steht, getragen von einer grandiosen, sich insbesondere auch in der Auffassung der Fortuna als Schaffnerin Gottes"[9*] aussprechenden Zusammenfassung sozusagen alles dessen, was Heiden- und Christentum bis dahin darüber gedacht, gefühlt, ersehnt, das erhabene Ziel einer idealen Erneuerung jedes einzelnen Menschen und einer Umgestaltung des irdischen Kosmos nach dem Vorbilde des himmlischen: „Ein Vergangenheitskultus edelster Art"[10], der in eine Zukunftserwartung und einen Zukunftswillen sondergleichen übergeht. Denn auch, wie gesagt, die geistig-künstlerische Erhöhung des einzelnen und der Gesamtheit soll außer der politisch-sozialen und der religiös-sittlichen erzielt werden:

„Gebt, daß die tote Poesie ersteh',
O heil'ge Musen, da ich euch mich weihte,
Und etwas höher steig, Kalliope"[11],

so ruft Dante am Eingang des Fegeberges, und:

„So muß es wohl dich freuen und beglücken,
O heitre Gottheit Delphis, siehst du *einen*
Doch von Penëisch Laub mit Eifer pflücken"[12],

darin spricht sich auch schon das Selbstgefühl eines aus, der, die Nachwelt sagt: wie kaum einer, teilhaft geworden ist dieses Lorbeers.

Rienzo hat ihn nicht erlangt, obwohl man ihn aus der avignonischen Gefangenschaft entließ, weil er „ein hochberühmter Dichter sei und weil es verbrecherisch scheine, einen Mann, der so heiligen Studien ergeben sei, zu verletzen"[13]. Seine Eigenart lag, wie wir wissen, auf einem anderen Felde, und Petrarca hat geurteilt, er „lese alle Dichter, aber deswegen dürfe er ebensowenig ein Dichter genannt werden, als etwa ein Schneider, aus dem Grunde, weil er das von einem Schneider verfertigte Gewand trage".

Wohl aber ist Francesco Petrarca (1304—1374)[14*] tatsächlich in Rom mit dem Lorbeer gekrönt worden; zu früh nach seiner eigenen Meinung[15], verdientermaßen für uns, auch wenn wir nicht glauben können, daß er „in erster Linie Künstler" war, „gänzlich von dem ästhetischen Interesse beherrscht", und daß „ihm das Leben vor allem als ein Kunstwerk galt, als ein einziges großes Sonett". Im Gegenteil: „In Petrarca war niemals ein beherrschender Gedanke, ein gefühlsmäßiger Eindruck, der ihn ganz in Anspruch genommen hätte. Insbesondere der letzteren waren viele: Gott und Laura [der er in idealistisch-schwärmerischer Liebe ergeben ist], sein eigener Ruhm und Italien, das Altertum und die Freunde, die Studien und die Kinder, Rom und Vaucluse; und alle diese Eindrücke sind [mindestens zeitweise] heftig, reißen ihn hin, machen ihn zu einem Menschen, der beständig vor Ermüdung und Schmerz stirbt und unaufhörlich in Rüstigkeit und Tatkraft wiederauflebt. Er scheint in den letzten Zügen zu liegen und ist lebendiger denn je; er scheint ein Asket und [zeugt uneheliche Kinder oder] träumt von Laura, wie sie nackt in die

Digitized by Google

Wellen taucht; man glaubt einen Redekünstler vor sich zu haben, der nur auf seine Zitate achtet, und man sieht ihn eine Epistel gegen die päpstliche Kurie schleudern, die einem Blitzstrahl gleicht"[16]. Auf solche und andere Unstimmigkeiten und Widersprüche, von denen nur[17] noch seine natürliche Weichheit und Mildherzigkeit sowie allgemein menschliche Liebefähigkeit nebst seinem Mangel an charitativ-humanitärem Sinn und ernstlicher Opferfähigkeit erwähnt sei, stößt man zunächst, wenn man den Charakter Petrarcas studiert. Und man begreift: Um in seine Tiefe zu dringen, „genügt nicht seine Biographie, auch nicht die Analyse seiner Schriften"[18] allein. Man muß hier mehr denn irgendwo Erlebnis und Schrifttum zusammenhalten, ihn „von allen Seiten betrachten". Erst dann wird man ihn sehen als das, was er ist: der *mehr als zwiespältige und außerordentlich komplizierte Mensch*, dessen geistige Eigenart alles im Keime enthält, was sich nachher in der Normalrichtung der Renaissance und des Humanismus mehr oder minder entfaltet zeigt.

So (um damit zu beginnen) eine gewisse *Eitelkeit*, die ihn in dem „Brief an die Nachwelt" etwa sagen läßt: „Vielleicht hast du schon etwas von mir vernommen, obwohl es zweifelhaft ist, daß mein geringgeachteter und unbekannter Name durch lange Zeiträume und weite Länderstrecken zu dir gedrungen ist, und wünschest daher genauer zu wissen, was für ein Mensch ich war, und wie beschaffen meine Werke, von denen du wenigstens gehört hast, daß sie vorhanden waren .. [Werke eines, der] ein sterbliches Menschlein (homuncio) war gerade wie ihr auch."[19] Er weiß in seinen letzten Lebensjahren, da er dies schreibt, genau, wie berühmt er ist, er spricht sonst gelegentlich recht stolz von sich[20]; — welchem der beiden Petrarca soll man glauben? Wir müssen wohl sagen: beiden, oder vielmehr: Es ist ein eitler Petrarca, der aus alledem zu uns redet und sich in seinem *Ruhmeshunger* nicht scheut, den Dankbrief für einen Homerkodex mit der Bitte zu schließen, der Spender möge seinen im Abendlande bereits genügend bekannten Namen auch „unter den Großen des östlichen Hofes bekannt machen"[21], damit er dem Kaiser von Konstantinopel nicht minder angenehm ins Ohr klinge wie schon dem römischen Kaiser".

Bis zur *Maßlosigkeit* läßt er sich in seinem Zorn gegen die hinreißen, die seine Verse zu tadeln wagen[22], und seine Polemik ist keineswegs immer vornehm: Hunde nennt er seine Gegner, Köter, die bellen und beißen, Faulpelze, wollüstige Prasser, die nicht wissen, daß König Robert von Neapel über seinen Werken Mahlzeit und Schlaf vergißt[23]. Verträgt sich dies mit der stoischen Ruhe, die er[24] seinen Freunden predigt? Oder zeugt es außer von *nervöser Reizbarkeit* nicht ebenso von einem gewissen *Mangel an Seelenstärke*, wie er auch aus seinen fortwährenden Klagen über sein Geschick hervorgeht? Wie sagt er doch in einer an sich selbst gerichteten Epistel?: „Keinen freudigen Tag hast du gehabt, an dem dein lechzender Geist den unzähligen Beschwerden ein Ende hätte setzen

Digitized by Google

können“[25]. Und wie stimmt es damit, daß er den Freunden einreden will, weder Alter noch Armut noch Gicht seien Übel[26]?

Wir können abermals nur sagen: Die *Unrast*, die *stete Unzufriedenheit* mit dem, was er hat, ist einer der Charakterzüge Petrarcas. In der Einsamkeit, in die er immer wieder, in seine stille Vaucluse und sonst, zurückkehrt, voll Sehnen nach dem Lärm, der Sorge, dem Kampf, den Ehren und Mühen der Welt, aus der er sich zurücksehnt in die Einsamkeit; hin- und hergeworfen zwischen dem Streben nach Paradiesesseligkeit und dem Herausstreben aus der doch immer wieder nur gefundenen Unseligkeit der Hölle; sich aussprechend in unsterblichen Versen von Liebe und Leid und in Streitschriften bissigster Art; müde seiner selbst, seines Trachtens und seiner Leidenschaften, müde auch der Welt in einem Weltschmerz[27*], der ihn anderseits an seinen Leiden sich „mit einer gewissen Wollust weiden und sich von ihnen nur wider Willen losreißen“[28] läßt; nicht genug Christ, aber auch nicht genug Heide, um aus der einen oder der anderen Religion vollen Trost zu schöpfen, er, der „vom Gipfel des Parnassos heimkehrend, Gott viele fromme Gedichte mitbringen“[29] und „wenn Gott die Gedichte nicht gefallen, zu seinen Füßen eine Flut von Tränen vergießen will“; die Schäden des Papsttums sehend und scharf bekämpfend, und doch bis zu einem gewissen Grade sein Diener; zerknirscht in Reue und weltlicher Liebe ergeben, wohl wissend, daß „treu zu erglühen für ein irdisch Wesen mit Flammen, die nur Gott allein gebühren, ziemt denen nimmer, die um Bess'res minnen“[30]; — es ist ein Bild der *Zerrissenheit*, dem nur noch eingefügt zu werden braucht, daß er es am Ende sogar seinem Dichterlorbeer schuld gibt, wenn er „sich seines Lebens nicht in dem Zustande erfreuen konnte, der der beste von allen ist, nämlich unbekannt und ruhig zu sein“[31], und daß daneben Äußerungen stehen wie diese: „Ich habe alles, wovon man zu sagen pflegt, es genüge zum Leben . . Es fehlt mir nicht an Stätten für langen und kurzen Aufenthalt; ich habe zu essen und zu trinken, kann mich beschuhen und kleiden, habe Diener, Gefährten, Reittiere; ich habe einen gesunden Körper, Bücher in Fülle, Freunde, ich erfreue mich allgemeinen Wohlwollens, . . ich bin immer in heiterster Stimmung“[32], was doch auch auf eine Art „*Lebenskünstler und Genießer*“[33] und einen sehr „gesunden Instinkt für das Reale“ weist.

Wohl das für Petrarca am meisten Charakteristische ist dabei jener *Weltschmerz* (accidia), über den er sich selbst in den „Gesprächen über die Weltverachtung“ so vernehmen läßt: „Hat mir das Schicksal eine Wunde geschlagen, so stehe ich unerschüttert und denke daran, daß ich schon oft, vom Schicksal schwer getroffen, Sieger blieb. Doch schlägt mir das Schicksal bald eine zweite Wunde, so fange ich schon an zu wanken, und wenn den beiden ersten eine dritte und vierte folgt, dann muß ich mich zurückziehen in die Festung meiner Vernunft, nicht in wilder Flucht, aber Schritt für Schritt. Wenn dann aber das Schicksal mich hier mit seinem ganzen Heer von Unglück belagert hält, und zu meiner Bezwingung alles Elend des menschlichen Lebens, die Erinnerung an alles vergangene und die Angst vor allem künftigen Übel herbeiführt, dann fühle ich mich endlich von allen Seiten geschlagen und, geängstigt von einer solchen Fülle von Übeln, beginne ich zu klagen. Und dann entsteht jene tief schmerzliche Stimmung, die der empfindet, der sich von zahllosen Feinden um-

Digitized by Google

zingelt weiß, der keinen Ausweg mehr sieht und keine Hoffnung auf Erbarmen, keine tröstlichen Gedanken mehr hat, dem alles feindlich gesinnt ist, gegen den sich alle Geschütze und alle unterirdischen Minen richten, der schon die Türme wanken, die Sturmleitern an die Festungsmauern angelegt und das Feuer in den Dächern lodern sieht, dem überall blitzende Schwerter und drohende Feindesaugen entgegenstarren und der den Freund an seiner Seite zu Boden sinken sieht — soll der sich nicht ängstigen und trauern? Ist ja schon, von solchem Jammer ganz abgesehen, allein der Verlust der Freiheit starken Heldennaturen der größte Schmerz."[34] Diese *pessimistische Stimmung* hängt nun allerdings mit dem ebenfalls accidia genannten Laster[35*] höchstens noch durch das früher[36*] angedeutete *wollüstig-träge Sichhingeben an des Lebens Bitterkeit* näher zusammen: acedia ist[37*] ursprünglich das griechische akédeia „Sorglosigkeit, Nachlässigkeit," sodann jener träge, melancholische Lebensüberdruß, der insbesondere als das Mönchslaster der „Trägheit (zum Guten)" bekannt ist und „acedia oder gleichsam acida genannt wird, weil dadurch die geistlichen Werke uns ‚sauer (acida)' und unschmackhaft gemacht werden"[38]; endlich bietet wohl auch noch die volkstümliche Anlehnung des Wortes an lat. accidere, die in der mittellat. Form accidia zum Ausdruck kommt, einen Anknüpfungspunkt für die petrarkische Fassung des Begriffes: man wird von der acedia „befallen".

Aber ist der bisher geschilderte der ganze Petrarca? Dürfen wir sagen, er sei „beständig nur in seiner eigenen Unbeständigkeit"[39] gewesen, die sich auch in seinen fortwährenden Reisen, einer unaufhörlichen Flucht gleichsam vor sich selbst[40], äußert? Mindestens sein *beständiges Studium* widerspricht dem. Wir dürfen es ihm wohl glauben, wenn er sagt: „Mit zunehmendem Alter werde ich im Studium nicht träger, sondern im Gegenteil liebe ich es mit stets zunehmender jugendlicher Hitze"[41], ja wenn er dessen „unvergängliche Wollust"[42] wiederholt preist. Hier ist er wirklich „mit der zähen Beharrlichkeit des Fremdes sich aneignenden Talentes ausgerüstet"[43], „an der Gelehrten-Lebensweise hält er hartnäckig fest". Er will zufrieden sein, wenn ihn der Tod „wenigstens mitten im Lesen und Schreiben, oder, wenn es Gott so gefällt, im Gebete und im Weinen betrifft"[44]. Insbesondere aber meint er: „Uns [Humanisten] gilt die Beredsamkeit [d. h. die humanistische Bildung] mehr als das Leben und das Studium *des Altertums* mehr als die Tugend"[45], die freilich keineswegs zu unterschätzen, zu der jedoch „der Weg durch Unwissenheit zwar eben, aber verächtlich ist .. Das Wissen, das sich zum Glauben durchgerungen hat, ist weit besser als die Einfalt und sei sie noch so heilig, und keiner der Toren, die ins Himmelreich eingegangen sind, steht so hoch wie ein Wissender, der die Krone der Seligkeit erlangt hat."[46] Jedenfalls „ist von der Heiligkeit noch keiner durch Bildung ausgeschlossen worden", und es kann darum — womit allerdings der Bildungsbegriff weit über den bisher festgehaltenen der literarischen Bildung (literae) hinaus erstreckt wird — auch dem Seelenheile nicht schaden, wenn das Studium *des Menschen selbst und seiner Umgebung* hinzukommt. Die traditionelle Schulweisheit, die Scholastik, tritt für Petrarca zurück, ja ist ihm verhaßt und lächerlich[47]; Cicero und Vergil stehen ihm über Aristoteles als „die Augen unserer Sprache"[48], die er, die römische, in ihrer Literatur vor allem studiert und höher schätzt als die griechische, immerhin nicht ohne Homer für das Abendland wiederzuentdecken und Platon seinen Ehren-

Digitized by Google

platz zurückzugeben. Historische Kritik erwacht bei ihm schon ebenso wie das antiquarische Interesse für Denkmäler, Münzen, Ruinen, Inschriften mit der Tendenz, all dies zu erhalten, zu sammeln und richtig zu verstehen. Die Kirchenväter, besonders Augustinus, Hieronymos, Gregor d. Gr., Ambrosius, treten hinzu; Averroës und seinen Anhängern steht er schon ebenso scharf kritisch gegenüber wie der Astrologie, Juristerei und Medizin seiner Zeit. Vor allem aber ist es doch der Mensch selbst, „das merkwürdigste Gebilde der Mutter Natur, das beste und zugleich das schlimmste der Lebewesen“[49], in dem er ein ewig interessantes Problem der Erörterung findet, und hier wieder vor allem er selber, seitdem er als Zweiunddreißigjähriger auf dem Gipfel des Mont Ventoux jenes berühmte Erlebnis gehabt: „Während ich so das Einzelne betrachtete, bald den Blick zur Erde senkte, bald Augen und Geist zum Himmel schweifen ließ, da nahm ich unwillkürlich Augustinus' Bekenntnisse heraus, ein Büchlein von geringem Umfang, aber unendlich reichen Inhalts, das ich immer bei mir trage, und traf gleich beim Öffnen des Buches auf die Stelle: ‚Da gehen die Menschen hin, bewundern die Gipfel der Berge, die ungeheuren Meereswogen, die breiten Flußbetten, die Weiten des Ozeans und das Kreisen der Sterne, vergessen sich aber selbst darob.‘ Darüber erschrak ich, schloß das Buch, zürnte mir selbst, daß ich noch Irdisches anstaunte, da ich doch längst schon von heidnischen Philosophen hätte lernen können, daß nur der Geist das einzig Große, Bewundernswerte sei. Nun hatte ich den Berg und seine Aussicht genug betrachtet, wandte den Blick in mein Inneres und redete kein Wort, bevor ich in die Ebene hinabgelangt war.“[50] Ein Studium *seiner selbst* ist es also, das jetzt für ihn beginnt und nicht mehr aufhört; alles, was er fortan schreibt, nicht nur seine moralphilosophischen und religiösen Traktate, seine Briefe, selbstbiographischen und asketischen Schriften, nicht zuletzt seine Dichtungen[51*], alles legt davon Zeugnis ab.

Daß dabei gemäß der sonstigen Eigenart Petrarcas allerhand Widersprüche herauskommen müssen, versteht sich von selbst. Um so weniger haben wir Grund, an seiner *Aufrichtigkeit* zu zweifeln, die er auch seinen Freunden gegenüber stets wahrt. Und auch sein *Freundschaftskultus* ist ein konstanter Faktor in seinem Leben genau so wie das Festhalten an den einzelnen Freundschaften, die bei ihm nur durch den Tod, niemals durch leichtsinniges Verlassen oder schlechte Beweggründe gelöst werden. Sogar zu der Familie Colonna kehrt er zurück, von der er zeitweilig durch sein enges Verhältnis zu Rienzo aus *Liebe zu Rom und Italien* loskommt: Die Colonna gehörten zu den Adeligen, welche Roms Freiheit und den Tribun bedroht hatten. Daß er dabei gelegentlich Kompromisse schließt wie bei Ludwig von Kampen, bezüglich dessen er seine Abneigung gegen das Deutschtum unterdrückt, kann uns nicht wundern. Und auch der Widerspruch, der zwischen seinem stetigen *Unabhängigkeitsdrang* und seinem Verweilen an italienischen Tyrannenhöfen besteht, mindert sich,

Digitized by Google

wenn man ihn sagen hört: „Es scheint nur so, als hätte ich mit den Fürsten gelebt, in Wirklichkeit waren es die Fürsten, die mit mir gelebt haben“[52]. Ihn als „Pfründenjäger“[53] oder gar „Pfründenschnapper“ zu bezeichnen, ist sicher ungerecht; er hat auf ihm angebotene Einkünfte dieser Art ebensowohl zugunsten von Freunden zu verzichten gewußt wie für sich selbst auf hohe kirchliche Ämter, deren Geschäftslast er scheute. Worum es sich ihm handelte das ist lediglich der Genuß einer *Sinekure für sein Studium*; daß es ihm dabei gelegentlich passiert, schmeichlerischen Dank und eine gewisse Einbuße an Freiheit dagegen zu geben, auch wohl sich als Staatsmann zu versuchen, wozu er nicht taugte, wird man wenigstens zum Teil als einen Tribut verstehen, den er seiner von päpstlichen und sonstigen Günstlingen wimmelnden Zeit zollt. Zum andern Teil aber führt uns dieser Mangel an Feinfühligkeit bei einem im übrigen höchst sensiblen Manne freilich wieder an den Anfang unserer Charakteristik Petrarcas zurück und zugleich an den Punkt, von dem aus wir endlich auch seine religiöse und sittliche Theorie und Praxis begreifen können.[54*]

Stets mit sich in Zwiespalt, hat er es auch in seiner *Religiosität* und *Moralität* niemals zu einem rechten Einklang gebracht. Was er uns einschenkt und seiner Zeit eingeschenkt hat, ist überall nicht abgeklärter Wein, sondern schäumender Most. Es gärt in ihm mit nervöser Reizbarkeit, aber zu jener Scheidung der Elemente, die jeder echten neuen Synthese vorangehen muß, kommt es bei ihm nicht. Radikalismus jeder Art ist ihm fremd. Die Extreme berühren sich in ihm, ohne sich recht zu streiten. So entsteht ein Schein des Gleichgewichts, das aber doch immer fern ist von Ausgeglichenheit. Die *Unselbständigkeit seines Egozentrismus kreuzt sich* allenthalben *mit dessen Selbständigkeit*. Er weiß sich erst gerechtfertigt, wenn er[55] in Ciceros, Senecas, Augustinus' Büchern Regungen findet, die seinen eigenen gleichen; „er sucht in den Büchern den Menschen“. Zugleich aber fühlt er, unablässig an und für sich arbeitend, „ein Etwas in sich, mit dem er allein unter den Menschen, allein seinem Gotte gegenüber und weit entrückt dem Seelenleben der Masse dasteht“. Und doch bringt es dieser spirituelle, auch sonst stets auf „persönlichen Wert und geistige Eigenart, nicht auf ständisches Eingegliedertsein“[56] tendierende Aristokrat in ihm bei seinem — halb stoischen — Ergebensein in Gottes Willen doch wieder nur zu einem „müden Sichanlehnen an das, was der Schwache als das Stärkere empfindet“[57], zu einer „stillen Resignation“ und einer „Melancholie der Wehrlosigkeit“, wie sie sich in seinen Bußpsalmen, seinem Liederbuch und in seinem „Weltschmerz“ äußert. Askese bei Petrarca, wie man nach dem Titel der „Gespräche über die Weltverachtung“ vermuten könnte? Weit entfernt davon. Hat er solche Anwandlungen, so kommen sie, wie er selbst andeutet, doch bloß von Hochmut und Ruhmsucht her: Er will anders sein als die anderen, und was ihm Augustinus da vorhält, macht ihm eigent-

Digitized by Google

lich keinen Eindruck. Seine „Einsamkeit" ist „kein Einsiedlerdasein, auch kein untätiges und lässiges Dahinleben, sondern ein Leben regster literarischer Tätigkeit im Kreise gleichgesinnter Freunde [und mindestens Briefverkehr mit solchen]"[58]. Jedenfalls hat sie mit dem Eremitenleben nichts zu schaffen, das er in dem Buche „Über die Muße der Mönche" diesen anpreist. Und wenn er in den „Dialogen über die Heilmittel wider Glück und Unglück" die „Vernunft" dartun läßt, wie man im Unglück das Gute herausfinden, im Glück aber maßvoll und des kommenden Unglücks gewärtig sein müsse, so können wir auch da nicht finden, daß dies von „mittelalterlich-asketischem Geiste" zeuge. Wir hören aus der hier vorgetragenen Lehre von der inneren Freiheit vielmehr abermals die Stoa heraus, deren Ansicht, daß es außer der Tugend kein wahres Glück gebe, sich Petrarca „vollkommen anschließt"; wobei er allerdings die Voraussetzung macht, „daß man allen philosophischen Definitionen der *Tugend* die vorziehen müsse, wonach unter ihr zu verstehen ist: recht von Gott denken und recht unter den Menschen handeln"[59], und außerdem manches von Boëthius[60*] einfließen läßt.

Man sieht, wie diese Formel sich ebensowohl *christlich wie heidnisch* ausdeuten läßt, und in der Tat hat sie Petrarca, *eklektisch*, wie er auch auf philosophischem Gebiete immer vorging[61], bald mehr nach der einen, bald mehr nach der anderen Seite gewendet, in den letzten Jahren seines Lebens entschieden mehr christlich. „Über alles", so schreibt er im Jahre 1360, „habe ich, ich gestehe es, Cicero und Vergil geliebt.. ähnlich auch Platon und Homer.. Aber jetzt handelt es sich um eine größere Sache: Die Sorge um das Seelenheil ist wichtiger als die um die Beredsamkeit. Ich habe gelesen, was mich ergötzte, jetzt lese ich, was mir nützen soll.. Nun sollen meine Redner Ambrosius, Augustinus, Hieronymos und Gregorius sein. mein Philosoph Paulus, mein Dichter David [dessen Psalter ich sterbend unter meinem Haupte haben möchte[62]] .. Nicht daß ich, indem ich diese vorziehe, jene verwürfe . . Ich glaube sie vielmehr beide zugleich lieben zu können, freilich aber mit dem klaren Bewußtsein, daß ich jene der Form, diese des Inhaltes ihrer Schriften wegen höher schätze . . als Führer zum Heil, an deren Glauben und Lehre kein Verdacht des Irrtums hängt."

Daß Petrarca mit dieser Auffassung, zu der sich Ansätze in seinem Leben übrigens schon viel früher zeigen[63], in ein leidenschaftliches, das Problem der Sünde und Erlösung im Tiefsten ergreifendes Christentum eingelenkt wäre, läßt sich also nicht sagen. Auch kommt es bei ihm, der so gar nichts von der „eruptiven Genialität der religiösen Revolutionäre vom Schlage des heiligen Paulus, Franz von Assisi, Luther und Ignatius von Loyola"[64] an sich hat, immer nur auf einen *scheinbaren Ausgleich des in sich Widerspruchsvollen* heraus: Sein in Todesangst ausgestoßener Anruf „Erbarme Dich, Jesu, hilf mir"[65] ist unmittelbar gefolgt von dem Ausdruck der doch nur anscheinend gleichen Stimmung in Vergils Versen:

Digitized by Google

„Reiche mir Ärmstem die Hand und nimm mich mit dir durch die Wogen,
Daß nach dem Tode zumindest ich ruhe an friedlicher Stätte!"

Oder, wo die Kompromißtendenz vollkommen deutlich ist: „Du brauchst keinen Helfer als den himmlischen. Er wird da sein und dem Bedrängten die Hand reichen, so oft du ihn voll christlicher Frömmigkeit mit jenem [vergilischen] Dichterwort anrufst: ‚Entraffe mich, Unbesiegter, diesen Übeln!'"[66]. Kurzum: Die christlich-dogmatisch orientierte Metaphysik, die Petrarca aber gleicherweise des scholastisch-theologischen Gewandes entkleiden wie mit wesentlich augustinischer Mystik gegen den rationalistischen Averroismus wahren will[67*], — sie läuft bei ihm ebenso wie die mäßig geübte und auch für den Laien gutgeheißene christlich-kultische Praxis des Klerikers friedlich neben einer Welt- und Lebensanschauung her, die denn doch, unbefangen betrachtet, so manches Heidnische an sich hat: „Im ganzen finde ich mich so, daß ich mit dem Kopfe oft Stoiker, mit dem Herzen immer Peripatetiker bin"[68]; „das einzige Gut ist die Tugend und .. es gibt überhaupt kein Übel als das Laster". Er mag dann, ganz abgesehen davon, daß er gelegentlich[69*] das Studium des Altertums über die Tugend setzt, wohl hinzufügen: „Wie Augustinus im ‚Gottesstaat' mitteilt, nennt Platon das wahre und höchste Gut Gott selbst und will, daß der Philosoph ein Liebhaber (amator) Gottes sei, damit, weil die Philosophie zum seligen Leben strebt, der, welcher Gott liebt, auch im Genusse Gottes (fruens Deo) selig sei .. wozu ich meinerseits ungesäumt noch sagen möchte, daß bei uns, die wir Christum als unseren Gott bekennen, folgerichtigerweise nur der als wahrer Philosoph gelten kann, der zugleich wahrer Christ ist"[70]; — es bleibt ein *Kompromiß*, den in seine Einzelheiten zu verfolgen, weil dabei für die Ethik[71] nichts wesentlich Neues herauskommt, aber für uns kein Interesse hat.

b) Von Boccaccio zu Erasmus

Der *Kompromiß* zwischen christlichen und heidnischen Elementen, der auch diese Vertreter der Renaissance und des Humanismus auszeichnet, kann *sehr verschiedenartig* sein. Der Grundton ist im allgemeinen immer noch christlich-kirchlich. „Einen irgendwie spekulativ begründeten Überzeugungsatheismus hat keiner [der hierher Gehörigen] aufgestellt."[72] Aber die Schattierungen gehen vom mehr oder minder Überwiegen des Heidnischen zum mehr oder minder Überwiegen des Christlichen, und an Bekenntnissen des Indifferentismus fehlt es nicht: Bei Bocccacio[73] steht die alte, besonders aus Lessings „Nathan" bekannte Geschichte von den gleichwertigen Ringen zuerst so, daß die christliche Religion mitgenannt wird; Luigi Pulci (1432—1484) läßt[74] seinen Dämon Astarotte den Glauben an die relative Güte aller Religionen bekennen.

Freilich beteuert der letztere daneben seine Rechtgläubigkeit, da er zum Ketzer nicht Glauben genug aufbringt; Indifferentismus mit Beibehaltung christlich religiöser Bräuche, Schwanken zwischen Skepsis und

Digitized by Google

Glaubensgewohnheit lassen ihn höchstens eine Art Humanisierung des überlieferten Christentums anstreben. Aber was verträgt sich denn nicht überhaupt in den Köpfen dieser Zeit! Mangel jeder Religiosität und observantistisches Gebaren bei dem elend schmeichlerischen, pfründenjägerischen Mönch Girolamo Agliotti (1412—1480)[75], der als Abt so wenig taugt wie als „römisch-antikischer Redner und Dichter"; frivoles Heidentum und Bischofswürde bei Janus Pannonius (1434—1472)[76]; Verherrlichung des Epikureismus und Dominikanertum bei Francesco Colonna mit seiner „Hypnerotomachia Poliphili" (1499)[77]; der höchst unflätige, von seinem Verfasser Antonio Beccadelli (Panormita, 1394—1471)[78] selbst öffentlich bereute „Hermaphroditus" als „unglaublich ersehnte" Lektüre von Bischöfen und Kardinalsekretären, die an dieser kühnsten Herausforderung der kirchlichen Moral keinen Anstoß nehmen; die beispiellos obszöne Verspottung des weiblichen Ordenswesens, die bei Pietro Aretino[79] nicht ausschließt, daß er[80] gleichzeitig christlich-erbauliche Schriften herausgibt; — was ist da nicht möglich!

Wie weit des Letztgenannten frommer Tod seiner Gesinnung entsprach, sei dahingestellt. Jedenfalls kann er gleich Beccadelli für seine Unchristlichkeit ins Treffen führen, daß er kein Geistlicher war. Und das Nämliche gilt zwar nicht von der Äbtissin, die sich einen Saal von Correggio mit völlig heidnischen Fresken schmücken läßt[81], wohl aber von dem bei aller sittenstrengen Deklamation doch zotigen vorpetrarchischen Mussato[82]; von dem verlumpten, dem Hermaphroditusschmutz ebenbürtigen „Dichter" Porcello (etwa 1406—1454)[83] und andern derlei Gestalten zu geschweigen. Es gilt aber auch von Ciriaco de' Pizzicolli (etwa 1391—1449)[84], der sich, übrigens ein verdienstvoller dilettantischer Aufsucher von Altertümern, in einem läppischen Kultus seines „allerheiligsten Schutzgottes Mercurius" gefällt. Es gilt ferner von Michael Marullus, einem Schüler Pontanos[85*], der[86] in seinen Hymnen „An die Natur" die einzelnen antiken Götter fast wie existierende Wesen feiert und sich dabei ganz in heidnisch-neuplatonischen Kreisen bewegt. Es gilt endlich von dem großen Künstler Leon Battista Alberti (1404—1472), der zwar von Pfründen doch ohne höhere Weihen fern von jeder Theologie lebt und[87] sich über die Beweggründe des guten Handelns so ausspricht: „Der gute Mensch empfindet Lust im Wohltun, es vergnügt ihn der Gedanke an die ehrbaren Dinge, er gibt sich den vielgelobten Dingen hin, tut sie mit der besten Hoffnung glücklichen Erfolges, mit der Gunst der Menschen und auch Gottes, dem die wohl getanen Dinge gefallen, und er erwirbt dafür unvergleichlichen Lohn, nämlich Ruhm und Unsterblichkeit des Namens"[88]. Wir brauchen nur hinzuzufügen, was Alberti den Agnolo Pandolfini über den Dom von Florenz sagen läßt:

„Gewiß, dieser Tempel hat in sich Anmut und Majestät, und mich ergötzt dieses, . . daß ich darin eine reizende Schlankheit und eine robuste und gediegene Festigkeit vereinigt sehe, so daß einerseits jedes seiner Glieder zum Zwecke der Schönheit hingesetzt scheint, und ich

Digitized by Google

doch anderseits verstehe, daß alles für den dauernden Bestand gemacht und gefestigt ist . . Wer wird anstehen, diesen Tempel Nest der Wonne zu nennen? Wohin du hier blicken magst, siehst du alles zur Heiterkeit und Freude eingerichtet; hier weht immer lieblicher Duft, und das, was ich über alles schätze, hier empfindest du in diesen Stimmen beim Opfer und in dem, was die Alten Mysterien nannten, eine wunderbare Süßigkeit. Und man muß sagen, daß alle anderen Weisen und Arten der Gesänge, wiederholt, zum Überdruß werden; nur dieses religiöse Singen ergötzt dich niemals weniger."[89] —:

Wir sehen hier die Religion zum künstlerischen Genuß geworden. Und damit wie mit jener Moralanschauung befinden wir uns allerdings hart an der Grenze völligen Heidentums stoisch-epikureischer Art; wie denn überhaupt Alberti „in der vielseitigen Kultur der Seele und des Leibes, in der gleichmäßigen Entfaltung der Fähigkeiten dem [Ideal-]Menschen des Altertums mit seiner Universalität ähnelt"[90]. „Der Grundgedanke in Albertis Betrachtungen ist immer dieser, daß das Glück wandelbar ist, daß wir seinen Schlägen beständig ausgesetzt sind und uns deshalb vorbereiten müssen. Wenn wir wollen, wird es keine Macht über uns haben; wir können uns ihm entziehen, wenn wir unsere Brust gegen jede Störung von außen verschließen. Das größte Gut ist sich selbst zu besitzen, frei zu sein. Der Mensch, auf sich selbst gestellt, sucht in sich seinen Mittelpunkt, unabhängig von der Außenwelt; auch das Vaterland, auch die Seinigen liebt er so, daß er sie entbehren kann." Das geht noch über den doch auf die Schöpfergnade zurückweisenden Menschenmonergismus des Cölestius[91*] hinaus, und wir können damit die Reihe der *„mehr Heiden als Christen"* in dieser Sphäre vorläufig schließen.

Zumal da es uns nicht darauf ankommen kann, sie so vollständig als möglich zu durchlaufen. Renaissance und Humanismus breiten sich allmählich von Italien her nach dem gesamten damaligen Abendlande aus. Deutschland, England, Frankreich, Böhmen, Mähren, Polen, Ungarn, Spanien, Portugal werden davon ergriffen. Die italienischen Stadtrepubliken gehen als Heimstätten der Bewegung voran: Florenz, Siena, Venedig, Padua, Verona, Genua. Die Fürstenhöfe bleiben nicht zurück: Neapel, Mailand, Mantua, Ferrara, Urbino, Rimini, Pesaro, Rom und zeitweise Avignon mit der päpstlichen Kurie. Universitäten und Lateinschulen werden hineingezogen: Florenz, Rom, Padua, Bologna, Mantua, Verona u. a.; Erfurt, Heidelberg, Wien, Basel, Freiburg, Tübingen, allmählich alle deutschen Universitäten, namentlich die seit 1450 neugegründeten, außer Löwen und Köln; Paris. An mäzenatischen Förderern, die zum Teil selbst bedeutende Humanisten, nur selten (wie Calixtus III. oder Francesco Sforza) unhumanistisch geartet sind, fehlt es nirgend: Reiche Stadtadelige und gleichsam Fürsten wie die florentinischen Acciajuoli, Roberto de' Rossi, Antonio Corbinelli, Palla de' Strozzi, Rinaldo degli Albizzi, Giannozzo Manetti, Cosimo und Lorenzo de' Medici; mäßig begüterte Bürger wie Niccolo de' Niccoli[92*]; Fürsten wie die neapolitanischen Robert von Anjou und Alfons von Aragonien, die mailändischen Visconti und Sforza, die mantuanischen Gonzaga, die ferraresischen Este, der Urbinate Federigo di Montefeltro, die Mala-

Digitized by Google

testa von Rimini und Pesaro; Päpste wie Nikolaus V., Pius II. (Enea Silvio Piccolomini), Julius II., Leo X., nebst Kardinälen wie Landriani und Bischöfen wie Johannes Dalberg; die deutschen Kaiser Karl IV. (mit seinem Kanzler Johann von Neumarkt), Siegmund, Maximilian I.; der Kurfürst Friedrich I. von der Pfalz; Matthias I. (Corvinus) von Ungarn.

Überall leben sie da, die Humanisten und Renaissancemenschen verschiedenster Art, als hohe und niedere Geistliche, Halbgeistliche und Laien, als Heiden, Halbheiden und Christen, als Fürsten und Halbfürsten, als Bürger und Fremdlinge, wandernd oder seßhaft, als Staatsmänner, Gesandte, Kanzler oder untergeordnete Kanzleibeamte, päpstliche oder sonstige Sekretäre, als Hofdichter oder freie „Poeten" und Betteldichter, als Universitätslehrer und Schulmeister, als Prinzenerzieher und andere Pädagogen, als Pfründengenießer und darbende Privatgelehrte, als Lästerer und Lobredner, als Spaßmacher und Sittenprediger, in trautem freundschaftlichem Verein und heftigstem, giftigstem Streit, Künstler oder doch meist kunstverständig auch als Buchdrucker, deren Erzeugnisse die Verbindung zwischen den mannigfachen Bürgern dieses geistigen Reiches ungleich kräftiger herstellen und erhalten und dessen Grenzen ungleich weiter spannen helfen denn vorher die Handschrift: Es wird immer schwerer, dies vielgestaltige Reich in seinen Einzelheiten möglichst allseitig zu schildern, je reichlicher die Quellen fließen.

Glücklicherweise aber gehört dies auch nicht zu unserer Aufgabe. Wir dürfen uns nach wie vor damit begnügen, sie von der Seite ihres Verhältnisses zum Christen- und Heidentum und in ihren Hauptvertretern zu betrachten. Und so ergäbe sich uns in der ungefähr chronologischen Reihenfolge zunächst ein näherer Blick wiederum auf eine Trias: Boccaccio, Marsigli und Salutati, wenn es nicht nötig wäre, vorher noch einiges über die Art *Heiden- und Christentum* zu sagen, um die es sich hier handelt.

Mit der Formel „man hat das vollständige Bild der Renaissancekultur erst, wenn man alles zusammennimmt: eine zauberhafte intellektuelle und ästhetische Bildung, eine grenzenlose sinnliche Roheit und Gemeinheit, und die Kriecherei vor dem Dogma und der kirchlichen Zeremonie"[93] ist dabei natürlich nichts anzufangen. „Dogmatische Orthodoxie und Korrektheit der kirchlichen Sitte bei vollendet heidnischer, ja ruchlos sinnlicher Lebensart" schlechthin ist nicht „echte Renaissance", und bare Sinnlichkeit nicht die Signatur des Heidentums. Wir kennen zur Genüge dessen asketische Züge; und auch die „Verweltlichung und Verdiesseitigung des Menschenlebens", die angeblich das „Wesen" der Renaissancekultur „sein" soll, kann darum nicht zur ausschließlichen Charakteristik des „Heidnischen" dienen, das in jener Zeit wieder aus dem Schoße der Antike emportaucht. Wir müssen bedenken, daß zu den lateinischen Autoren, die von Petrarca an aus ihren klösterlichen und sonstigen Verstecken hervorgezogen werden, nicht nur Plautus, Catullus, Tibullus, Propertius, Lucretius u. dgl. gehören, sondern auch Cicero, aus dem man vor allem das Stoische herauslas, wie

Digitized by Google

schon längst aus Vergil das „Christliche". Es kommt ferner in Betracht, daß die Rezeption der hellenischen Literatur, ebenfalls von Petrarca an, nebst Homer auch Platon und Plotinos umfaßt, von denen z. B. Marsiglio Ficino[94*] urteilt: „Der göttliche Plotinos hat zuerst die Theologie des göttlichen Platon und die ‚Geheimnisse der Alten' entschleiert; sie stimmen wohl mit der christlichen Lehre überein, und es ist entweder Platon nach der Lehre der Pythagoreer in Plotinos wieder aufgelebt, oder beide sind von demselben Dämon angehaucht"[95].

Hier tritt der durch althergebrachte Berührung stoischer[96], neuplatonischer und sonstiger heidnisch-antiker Gedankengänge mit den christlichen nicht bloß kirchlich-dogmatischen Anschauungen unterstützte *Synkretismus von Christen- und Heidentum* ganz deutlich hervor. Es bleibt nur unbestimmt, wie weit er gehen kann, ohne daß der Umschlag in „rein" christliche oder aber heidnische Wiedergeburt eintritt. Die Grenzen nach beiden Seiten hin sind aber jedenfalls sehr weit gezogen, das müssen wir uns allezeit vor Augen halten. Denn nur so werden wir u. a. auch die *weitgehende Toleranz* besonders in sinnlich-sittlicher Richtung begreifen, die gewisse Vertreter dieser Richtung üben, — sofern sie nicht anderseits in friedlich-schiedlichem Verein damit glauben, streng christliche „Sittlichkeit" zumal von Mönchen, Nonnen und Klerikern fordern zu müssen.

So etwa gleich Giovanni Boccaccio (1313—1375)[97*], bei dem allerdings bis zu seiner „Bekehrung" durch den Kartäusermönch Ciani (1361) von einer direkten religiös-moralischen Forderung nicht die Rede ist. Zwar ahmt er in der „Liebesvision" Dante nach und macht seine irdische Geliebte zur Freundin und Schwester der himmlischen Tugend, der er zusammen mit jener zur versprochenen ewigen Glückseligkeit folgen will. Aber es bleibt zweifelhaft, ob es ihm damit ernst ist: „Er läßt die göttliche Mahnerin moralisieren und läuft den bunten Fabeln des Altertums und den schönen Frauen nach"[98]. Seine italienischen Dichtungen vom Filocolo bis zum „Liebeslabyrinth" lassen an Sinnlichkeit nichts zu wünschen übrig. Selbst die vier Kardinal- und drei theologischen Tugenden nehmen im „Ameto" die Gestalt von Nymphen d. h. nicht etwa wie bei Dante heiliger, das irdische Paradies bewohnender Jungfrauen, sondern lockerer Mädchen an, in die sich der Mensch der Reihe nach verlieben muß, um zur reinen Erkenntnis und Liebe Gottes zu gelangen. Im Decameron vollends ist so manche Novelle von einer Laszivität, die ihresgleichen sucht; das „Liebeslabyrinth" liest sich wie eine bei dem Danteverehrer aber sicher unbeabsichtigte Parodie der „Hölle":

Boccaccio (so beginnt dieses auch „Corbaccio" d. h. garstiger Rabe genannte Pamphlet) will sich ob der Grausamkeit einer koketten Witwe töten, besinnt sich aber eines Besseren, schläft ein und hat einen Traum. Auf lieblichem Wege in einen wilden Bergkessel geraten, findet er keinen Ausweg. Da erscheint ihm der verstorbene Mann der koketten Witwe, auf Bitten der heiligen Jungfrau von Gott ihrem Verehrer gesandt, um ihn zu retten: Im Fegefeuer teils wegen seiner unersättlichen Geldgier, teils wegen der ungehörigen Geduld, die er mit den schandvollen Sitten seines Weibes gehabt, hat er nun, fern von aller Eifersucht, nur

Digitized by Google

noch Mitleid mit allen, die sich mit seinem ehemaligen Hauskreuz einlassen, und steht darum nicht an, den geäfften Liebhaber mit allen Lastern und Schwächen seiner „Eheliebsten" und „der" Weiber überhaupt aufs gründlichste bekannt zu machen. So, meint er, müsse es wohl gelingen, daß er, durch „Wollust und Narrheit"[99] in dies Liebeslabyrinth oder diesen „Schweinestall der Venus" geraten, durch „Vernunft und Stärke" daraus entrinne. Was denn auch geschieht, indem der so als Retter auftretende Gatte den durch seine Mahnungen ganz reuigen und zerknirschten Boccaccio aus dem Felskessel hinaus auf einen Berg führt, von dem herabblickend er die ganze Tiefe und Furchtbarkeit der Hölle erkennen kann, aus der er gerettet worden.

Es geht also nicht an, den Umschwung in den sittlichen Anschauungen Boccaccios schon mit dem Decameron (1353) beginnen zu lassen, bloß weil er in dessen Vorrede sagt, die Glut seiner Jugendliebe habe sich zu einer „angenehmen Empfindung" abgedämpft. Erst recht kann man nicht behaupten: „Im Corbaccio [etwa 1355] erklärt er offen den Gefühlen den Krieg, die bisher sein Dasein und seine Schriften erfüllt hatten"[1]. Das Decameron läßt doch der „freien Liebe" und der Ironisierung des betrogenen Ehemannes ein allzu großes, noch sehr an Boccaccios eigene Abenteuer mit Fiammetta-Maria von Neapel gemahnendes Feld; der Corbaccio ist die gallige Satire eines keineswegs sittlich geläuterten, von einer Kokette übel behandelten Liebhabers. Auch Petrarcas 1350 beginnender persönlicher Einfluß hat ihn[2] nicht zur Askese gebracht, wenngleich zugegeben werden mag, daß schon vom Tode seines Vaters an (etwa 1349) eine ernstere Stimmung bei ihm einzusetzen beginnt. Denn zumal im Decameron fehlt es doch auch nicht an gewiß ernst gemeinten, obzwar in derb sarkastische, burleske und selbst obszöne Form gekleideten Ausfällen gegen die Heuchelei und Unsittlichkeit der Mönche, Pfaffen überhaupt, Nonnen und Betschwestern:

Allen voran steht da die Geschichte vom Juden Abraham[3], der in Rom alle „natürlichen" und widernatürlichen Laster und Abscheulichkeiten, die „Sitten des Papstes, der Kardinäle und anderer Prälaten, sowie aller Höflinge" sieht und sich dann taufen läßt, weil er meint: Wenn der Oberhirt und ihm nach all die andern sich so viel Mühe geben, die christliche Religion vom Erdboden zu vertilgen, diese aber immer noch wächst, so muß sie wohl das Werk des heiligen Geistes sein.

Vom Jahre 1361 an aber wird Boccaccio, der bis dahin „in allen seinen italienischen Werken etwas von jener weichen, wollüstigen Atmosphäre, von jener Sinnlichkeit des neapolitanischen Lebens"[4] zeigt, ein frommer Mann, trotzdem er auf Petrarcas Rat keineswegs seine Beschäftigung mit der heidnischen Antike aufgibt. Schon das 1362 erschienene Buch „Über die berühmten Frauen" ist von größter moralischer Rigorosität, mag ihm dabei auch die bedenkliche Geschichte von der vermeintlichen Anubisgeliebten Paulina und das allzu enthusiastische Urteil über die Königin Johanna von Neapel unterlaufen. Sein letztes, frühestens 1373 anzusetzendes lateinisches Werk „Über die Schicksalswechsel berühmter Männer" will unter Invektiven gegen die Laster und Ermahnungen zur Tugend darlegen, wie sehr sich Glück in Unglück wandeln kann; es geht hauptsächlich gegen die Sitten der vornehmen Männer seiner Zeit, die „so sinnlos ihren Lüsten fröhnen, ihre Mitmenschen so schamlos bedrücken und selbst gegen

Digitized by Google

Gott sich aufzulehnen wagen, als ob sie das Schicksal durch einen Zaubertrank eingeschläfert und mit eisernen Banden gefesselt hätten"[5]. Endlich urteilt er 1373 über das Decameron sehr streng, indem er es für eine gefährliche, namentlich für anständige Frauen ungeeignete Lektüre erklärt. —

Boccaccios Nachahmer, die lehrhaften Novellisten Sacchetti (etwa 1330 bis 1399), Sercambi (Ser Giovanni, 1347—1424) mit seinem „Pecorone", Masuccio von Salerno (um 1476), der höhere Bänkelsänger Pucci (etwa 1313 bis 1373), gehen uns ebensowenig näher an wie etwa die frostig-allegorische Nachahmung Dantes durch Frezzi (bis etwa 1416) im „Gedicht von den vier Reichen [Amors, Minervas, der Laster und Tugenden]". Dagegen interessiert uns natürlich lebhaft dies: Boccaccio selbst hat nicht nur Dante von fern nachgeahmt, sondern sich auch als Kommentator und Biograph ernstlich mit dem von ihm Hochverehrten beschäftigt. Und er ist außerdem Petrarca, obschon mit etwas wüster, sich u. a. in seinen „Göttergenealogien" offenbarender Gelehrsamkeit, auf dem Wege zur Erneuerung der heidnischen Antike nachgefolgt, den dann die Poggio, Montepulciano usw. mit so großem Erfolge weiter betreten haben:

Zunächst, nach Vorgang von Wanderlehrern wie dem Petrarcaschüler und „Schulmeister" Conversino (bis 1406) oder Malpaghini (bis etwa 1417) sowie dem in Padua Moralphilosophie lesenden Barzizza (bis 1431): Poggio[6*]; sodann Montepulciano (bis 1429), Traversari[7*], Aurispa (1369—1459), Parentucelli (Nikolaus V.), denen namentlich die *Entdeckung lateinischer Autoren* wie Quintilianus, Cicero, Tacitus, doch auch des Lactantius und Tertullianus sowie des Origenes verdankt wird, der schon in das Kapitel „Verbringung griechischer Bücher nach Italien" gehört. Um diese haben sich vor allem Bruni[8*], Guarino[9*], abermals Aurispa, Filelfo[10*] bemüht, nachdem die *Reception der hellenischen Literatur* von Petrarca an durch dessen Lehrer im Griechischen, den stoischen[11*] Moralphilosophen und Theologen Barlaamo (etwa 1250—1348) sowie Boccaccios Lehrer Leonzio Pilato[12*] und Chrysoloras (bis 1415) eingeleitet war. Die Bemühungen werden (wir geben hier gleich die ganze Reihe) fortgesetzt von Gemistos Plethon[13*], Marsuppini[14*], Argyropulos[15*], Bessarion[16*], Gaza[17*], Ficino[18*], Giovanni Pico della Mirandola[19*], Laskaris (1434—1501), Colet[20*], Erasmus[21*]; die *archäologischen Entdeckungen* von Ruinen, Statuen, Inschriften, Gemmen, Münzen, Medaillen durch Petrarca, Rienzo, Poggio, Ciriaco de' Pizzicolli laufen nebenher; *Übersetzungen aus dem Griechischen ins Latein* gehen von Leonzio Pilato aus und werden durch Chrysoloras, Bruni, Traversari, Poggio, Guarino, Filelfo, Valla[22*] gefördert.

Dies alles tritt jedoch für uns vorerst abermals dagegen zurück, daß Boccaccio und Petrarca als Anreger dastehen auch für den literarischen Salon im „Paradies der Alberti" und die freie Gelehrtenakademie im Augustinereremitenkloster San Spirito. Denn in diesen beiden Vereinigungen pulsiert das humanistisch-gesellige und -wissenschaftliche Leben zu Florenz von den achtziger Jahren des 14. Jh. an. Und ihnen gehört außer dem in Sacchettis Manier moralisierenden Balladendichter Landini (1325—1397), der übrigens auch Ockhams Logik gegen die „Neuerer" d. h. Humanisten verteidigt hat[23], und dem Eigentümer des „Paradieses", Antonio degli Alberti (1358—1415), als geistiges Haupt vor allem Luigi de' Marsigli (1342 - 1394)[24] an. Er darf als Typus des frommen, theologische mit weltlicher Gelehrsamkeit harmonisch vereinigen zu können glaubenden

Digitized by Google

Humanisten gelten: Mittelpunkt und Seele des Kreises von San Spirito, war er dort nicht nur als „göttliches Orakel" und „höchster Theolog" angesehen, sondern es scheint auch, daß „seine Moral minder die der Kirche als die des feinen und honetten Geistes war, den seine gebildete Sphäre vor groben Sinnlichkeiten schützte und mit einer gewissen Hoheit umkleidete".

Endlich aber ist „ein Produkt gleichsam aller der Anregungen, die von Petrarca, Boccaccio, dem ‚Paradies' und der Akademie von San Spirito ausgingen", der Florentiner Staatskanzler Coluccio di Piero de'Salutati (1330—1406)[25*]. „Weh mir, ruhmreiche Florentia, die du noch jüngst im Glanze zweier Leuchten mit dem Himmel wetteifertest, wie sie den Heutigen das Altertum nicht entgegenstellen kann"[26], so schreibt er nach dem Tode Boccaccios an Petrarcas Schwiegersohn. Und man darf wohl glauben, es sei ihm wirklich „zumute gewesen, als sei er nun berufen, .. das Werk der beiden nach Kräften fortzusetzen"[27]. In gewissem Sinne, als Fortsetzer der humanistischen Studien, hat er dies ja auch getan. Aber wir dürfen dabei doch seine Eigenart nicht übersehen. „Neben den beiden Künstertemperamenten, dem [vorwiegend] immer nur in sich selbst hineinschauenden Ichmenschen und Lyriker und dem [vorwiegend] die Welt und die Menschen um sich herum klug und scharf beobachtenden Realisten, steht Salutati als der wissenschaftliche und politische Mensch. Die kühle Sachlichkeit aber, die den Wissenschaftler und Politiker auszeichnet und die unsern Salutati bei allem Sinn für bestimmte Ideale nie verläßt, stellt ihn an die Seite des realistischen Dichters und läßt beide als Gegenbilder zu Petrarcas vollendeter Subjektivität erscheinen."[28] Seine Ideale aber[29], der Vaterlands- und Staats-, der Ruhmes-, Freundschafts-, Tugend-, der Kirchengedanke, hängen natürlich wiederum von seiner jeweiligen Stellung zum Heiden- und Christentum seiner und der Vorzeit ab.

Im allgemeinen kann man wohl von einer „zunehmenden innerlichen Verchristlichung des Salutatischen Denkens"[30] sprechen. Von der Bewunderung der „Tugend (virtus)" altrömischer Helden, durch die „wir angeeifert werden [sollen], Gleiches zu wagen"[31], schreitet er fort zu einem Stoizismus, in dem das Heldenideal durch das Ideal des Weisen abgelöst ist und die Lehren des Christentums als identisch mit den Lehren der „Vernunft" erscheinen. Dann aber verwirft er auch diesen als nicht christlich genug, behält von dem Ruhmesgedanken nur so viel zurück, daß er trotz pflichtgemäßer äußerlicher Ablehnung doch nicht ganz auf den humanistischen Gelehrten- und Schriftstellerruhm verzichten kann, in einer rhetorischen Scheinbescheidenheit, die er[32] mit so manchem anderen Humanisten teilt. Und schließlich mündet er in seiner Schrift „Über das Schicksal und den Zufall (De fato et fortuna)" ganz in ein wesentlich augustinisch fundiertes Christentum ein:

Gott (so führt er da aus[33]) ist die von keiner andern Macht abhängige Ursache aller Dinge, aber nicht nur als Schöpfer, sondern auch als allmächtiger und allweiser Regierer der Welt.

Digitized by Google

Sein absolut freier Wille ist das einzige Gesetz seines Handelns, seine Allweisheit gestaltet es höchst zweckbewußt. Alles ist von ihm vorherbestimmt in seinem Was, Wie, Wo, Wann, Warum. Doch nicht so, daß jede Einzelwirkung auf einen besonderen Willensakt Gottes zurückführte. Als primäre Ursache aller Dinge hat er vielmehr eine große Zahl sekundärer Ursachen gesetzt, deren jede kraft der ihr von Gott gegebenen Wesensart eine ganz bestimmte Art Wirkung hervorbringt. Der allgemeine Kausalzusammenhang ist also keineswegs bloß ein „natürlicher", sondern ein „übernatürlicher": Die „übernatürlichen" sekundären Ursachen wirken entweder allein oder zusammen mit den „natürlichen"; stets aber ist es so, daß die „Natur" dem göttlichen Willen „dienstbar" bleibt, und gelegentlich auch die gewöhnlich wirksamen „Naturgesetze" auf dem Wege des „Wunders" durch Gottes unmittelbare Wirksamkeit ausgeschaltet werden. So betrachtet ist mithin jegliches Geschehen „notwendiges" Geschehen, insofern als Gottes Wille mit „unfehlbarer" Gewißheit geschieht, und dies ist „Schicksal (fatum)". Aber da anderseits Gottes Wille keinerlei „Gesetz", keinerlei „Notwendigkeit" unterworfen ist, kann alles auch als „Zufall" angesehen werden. Und endlich kann man (worauf Salutati besonderen Wert legt) in noch anderem Sinne „Notwendigkeit" und „Zufall" unterscheiden: Beide können außer der absoluten noch eine relative Bedeutung haben. Wo uns nämlich die kausale Bedingtheit auch unter Absehen von der primären Ursache erkennbar ist, die Dinge also ihren von Gott gesetzten normalen oder regelmäßigen Lauf gehen, da sprechen wir ebenfalls von (relativer) Notwendigkeit des Verlaufes; wo wir dagegen die in der primären Ursache verborgenen sekundären Ursachen nicht zu erkennen vermögen, da gilt uns das dergestalt norm- oder regelwidrige Geschehen als (relativer) Zufall. Und in *diesem* Sinne will Salutati den „Zufall" fortan allein verstanden wissen.

Es kommt indes noch eins hinzu, was erst recht an die ethische Bedeutung des „Zufalls" bei Salutati heranführt. Die sekundären Ursachen zerfallen ihm in „natürliche" d. h. vom menschlichen Willen unabhängige, und in „willentliche" d. h. in der Tätigkeit des menschlichen Willens begründete Ursachen. Nun hat es aber Gott so gewollt, daß normalerweise die Natur gesetzmäßig, der Wille jedoch frei wirken soll, und auch das Willenswirken gehört so für gewöhnlich dem Kreise der (relativen) Notwendigkeit an. Ausnahmen davon gibt es nur, wenn der göttliche Wille durch eine „zufällige (contingens)" d. h. uns unbekannte Ursache die Wirksamkeit der „positiven" natürlichen oder willentlichen Ursache ausschaltet, so eine „beraubende (privativa)" Ursache setzt; bei solcher Regelwidrigkeit hat man es, sowohl wenn dabei die Natur als wenn der Wille zu einer der eigenen Absicht zuwiderlaufenden Wirkung gebracht wird, mit „Zufall (casus bezw. fortuna)" zu tun: Ist ja doch die positive Ursache solcher regelwidrigen Vorgänge immer eine uns verborgene, übernatürliche, in dem Willen Gottes allein oder in dem irgendeines guten oder bösen Engels gelegene Ursache.

Auf diesen Nachweis, daß sich die göttliche Vorsehung im Sinne der Prädestination, das „Schicksal", sehr wohl mit dem „Zufall" verträgt, kommt es Salutati vor allem an; und damit glaubt er grundsätzlich auch die Frage nach der Vereinbarkeit von Prädestination und Willensfreiheit bejaht zu haben. Daß ein näherer „Beweis" dessen nur in Haarspalterei enden kann, dessen wird er sich nicht bewußt. Aber interessant ist dabei immerhin die Andeutung, daß ein „freier" Wille nur für das subjektive menschliche Bewußtsein „existiere", wenngleich sich Salutati wohl hütet, dies offen auszusprechen, aus gutem Grunde: Er müßte dann unrettbar dem Fatalismus verfallen, der in der Linie jeder streng zu Ende gedachten Prädestinationslehre liegt. So lehrt er denn schließlich, der Mensch habe nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Pflicht, durch das ihm von Gott anheimgegebene eigene Handeln zu wirken. Abgesehen davon aber braucht er die Annahme eines wenigstens relativ freien Willens auch für die Lösung der Frage, wie die Sünde in die Welt gekommen sei und mit welchem Rechte uns Gott zur Verantwortung ziehen, uns strafen oder auch belohnen könne: In der Antwort operiert er echt augustinisch mit der Sünde als Verneinung des Guten durch den Menschen, so daß sie nur eine negative, Gott von der positiven Verursachung frei lassende Ursache hat; die Verantwortlichkeit führt er auf Mißbrauch der verliehenen Freiheit zurück, und das übrige schließt sich demgemäß an: „Gerechte" und „Ungerechte" gibt es nicht in dem Sinne, daß die „Gerechten" ein positives „Verdienst" aufzuweisen hätten, sondern nur so, daß sie nicht

Digitized by Google

in die Sünden der „Ungerechten" verfallen sind; Gebet des Sinnes „nicht mein, sondern dein Wille geschehe" wird erhört, genügt aber ebenso wenig wie gute Werke allein: Buße muß gleichfalls getan werden, da Gott nur solchen seine Gnade schenkt, die außer durch gute Werke sich auch durch Buße und rechtes Gebet würdig zeigen; endlich: wenn Gott den Sündern die Gnade nicht verleiht, so tut er das „aus seiner uns verborgensten Gerechtigkeit heraus", und nur, weil „aus Allmacht, Weisheit und Güte, den Emanationen der Wesenheit des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, jene göttliche Weltordnung erwächst, jene göttliche Vorsehung, die aller Dinge Ursache ist"[34]:

Der supernaturalistisch-christliche Optimismus, in den sich der auch bei Salutati mit strengem Asketismus verbundene irdische Pessimismus auflöst, kommt bei ihm am Ende doch zum Durchbruch, und bildet in seiner Welt- und Lebensbetrachtung trotz häufigen Dissonanzen immer wieder das Grundmotiv.

Zu diesen Dissonanzen, mit deren Lösung er sich abmüht, gehört zunächst das Nebeneinander des „blinden, ungerechten, neidischen Schicksals" und des gerecht, plan-, liebe- und gütevoll waltenden Gottes, an das er[35] in jungen Jahren glaubt. Es gehört zu ihnen aber vor allem auch die Spannung zwischen Gemeinschafts- und Einsamkeitsdasein, die er unter Berufung auf Bibel und Aristoteles zu der Forderung ausmünzt: Der „Weise" muß zum Gemeinwohl d. h. Staatswohl in Familie, Freundschaft, Politik, nationalem Patriotismus (der angeblich höchsten Form der christlichen Nächstenliebe) so viel als möglich beitragen; er muß sich aber allerdings auch als Glied des einen neuen Geistesadel bildenden humanistischen Gelehrtenstandes ebenso von der Masse des ungebildeten Pöbels fernhalten wie von der mönchisch-asketischen Einsamkeit, die als „beschauliches" Leben dem „tätigen" unbedingt vorzuziehen „widernatürlich" wäre[36]. Ob sich damit die Idee der „politischen Glückseligkeit" als eines bloßen Durchgangszieles zu der „beständigen und ewigen Glückseligkeit als wahrem und letztem Ziel aller Dinge"[37] verträgt, von der Salutati in seiner Invektive gegen Loschi spricht? Er meint es: Die Kirche, die „Gemeinschaft der christlichen Religion"[38], ist „die über alle menschlichen Verbände gesetzte größere und lieblichere Gemeinschaft, in der wir alle eins in Christus sind, und die nicht, wie das Band des Blutes, der Freundschaft oder des Vaterlandes, auf das Zeitliche, sondern auf das Ewige hingeordnet ist, nicht das leibliche Wohl, sondern die ewige Glückseligkeit der Seelen angeht". Darum entrüstet er sich auch über die Weltlichkeit ihrer Diener und die „politische" Kirche seiner Tage, abermals im Geiste jenes Christentums, das diesen Humanisten im Grunde stets beseelt hat[39]. —

Allerdings, zu einem christlichen Purismus etwa im Sinne eines Fra Giovanni von San Miniato, mit dem er[40] noch als Greis in Fehde geriet, hat es Salutati niemals gebracht. Er konnte es auch nicht wohl in dem erwähnten Kreise der *ein gewisses Gleichgewicht von Heiden- und Christentum* und *zuweilen* sogar ein gewisses *Überwiegen des ersteren* wahrenden Humanisten, mit dem er sich in *Florenz* vorzüglich berührte, und der

Digitized by Google

auch schon im Begriffe war, sich zum *Kreis des Cosimo de' Medici* (1389 bis 1464) auszuweiten. Da lag es ihm natürlich näher, das Wesen der „Poesie" auch an der Heiligen Schrift so zu bewähren, daß sie zwar göttlichen Inhalts, aber im übrigen auch nur Verhüllung des Sinnes unter allegorischer Form sei, und ihre „Laszivitäten", zumal im Hohen Lied, mit denen der heidnischen Dichter zu parallelisieren. Daß er jedoch darum, trotz seiner Ansicht, man könne recht wohl in den Wegen des Herrn wandeln, wenn man die Wahrheit bei den Dichtern oder in anderen Büchern der Heiden suche, nicht ohne weiteres mit dem damals schon aufstrebenden Poggio Bracciolini (etwa 1380—1459)[41]* übereinstimmen konnte, verstehen wir sofort: Salutati stellt die heidnischen Alten bei aller Hochschätzung doch tief unter die Christen, weil jenen nur die Vernunft, diesen aber Offenbarung und Gnade als höchste Führer leuchten[42], und er überschätzt insbesondere Petrarca bezüglich seiner rhetorischen und dichterischen Leistungen beträchtlich gegenüber Cicero und Vergil; Poggio läßt Petrarca nur als den Größten unter den Modernen gelten und schätzt die heidnische Antike ohne Rücksicht auf die religiöse Differenz so ein, daß Petrarca keineswegs als Redner, Dichter, Moralist höher gestellt werden dürfe denn Cicero, Vergil, Varro.

Das Hauptargument Poggios ist dabei, Glaube lasse sich nicht mit Vernunftgründen beweisen, und religiöse Wahrheit sei das, was je zur Zeit mit gläubigen Herzen erfaßt werde, weshalb man ein so wechselndes Ding wie den persönlichen religiösen Glauben nicht zum Maßstab literarischer Leistungen machen dürfe. Man darf jedoch daraus nicht schließen, Poggios Glaube an die absolute Wahrheit des Christentums sei darum minder groß gewesen. Hierauf weist weder die sehr vornehm geführte Kontroverse Poggios mit seinem Wohltäter Salutati hin, noch das spätere Leben des damals erst 25jährigen Jüngeren, der ebenfalls zuletzt florentinischer Staatskanzler gewesen ist.

Aber sein Brief über das Badeleben von 1416 und seine 273 Fazetien, von denen 85 mehr oder minder anstößig sind, und die sich bis nach 1451 hinziehen? Sollten sie ihn nicht als einen „Epikureer" des 15. Jh. erweisen, d. h. als einen Menschen, bei dem der gröblichste Sinnesgenuß an die Stelle jedes zarteren, moralischen und religiösen Empfindens getreten ist? Sein Verhalten zu Beccadellis „Hermaphroditus" und zu Vallas Gespräch „Über die Lust", das ihm als eine Verherrlichung der groben Sinneslust vorgestellt wurde, widerspricht dem. Von unwürdigen Obszönitäten will er nichts wissen, und seine Fazetien rechnet er immer noch zu den zwischen frohen und geistvollen Männern wohl erlaubten „Witzen (sales)". Zudem besitzen wir seine Leichenrede auf den Kardinal Zabarella (bis 1417), der[43] in seiner Schrift „Über das Glück" den „Epikureismus" verurteilt, und endlich: Seine hohe Ansicht vom wahren Amt des Priesters, die schließlich auch durch frivole Anekdoten wie die von dem spanischen Bischof mit den Fisch-Rebhühnern[44]* bezeugt wird, seinen

Digitized by Google

Eifer gegen die Zerrbilder dieses von den Kirchenvätern gezeichneten Ideals, die er täglich vor Augen sah, das feste Gottvertrauen des christlichen Laien, — diese dreifache Errungenschaft bringt er[45] bereits aus der in England durchgemachten schweren religiösen Krise mit in die Heimat. Sie bildet fortan den festen Eckstein seiner ganzen Moralphilosophie.

Viel Neues dürfen wir von ihr allerdings nicht erwarten. Sie ist mehr praktisch als theoretisch gerichtet und gelegentlich von bösen Invektiven (gegen Filelfo, Trapezuntios, Valla u. a.) sowie[46] (in der These von der Staatsraison, die sich nicht nach den kleinen Gesetzen der bürgerlichen Moral richten könne) von Machiavellismus vor Machiavelli durchkreuzt. Von dem Traktat „Über die Habsucht" bis zu dem letzten großen Moraltraktat „Über das Elend des Menschendaseins" verläuft sie wesentlich so, daß „alle diese Arbeiten die enge Verbindung der Kirchenväter mit der Weisheit der [heidnischen] Alten zeigen, wie sie typisch war für die abgelaufene Periode des Humanismus unter Petrarca und Salutati"[47]. Wir begnügen uns darum auch mit dem, was er in jenem letzten Moraltraktat als seiner Weisheit letzten Schluß ausspricht:

„Das wahre Glück liegt im tiefsten Inneren der Menschenbrust versteckt: es ist die Befreiung der Seele von dem Erdengute und von den sie immer wieder daran kettenden Leidenschaften. Das lehren die Kirchenväter, und die antiken Denker und Dichter bestätigen es: Das Schlechte ist der Grund alles Unglücks in der Welt, werde gut so bist du glücklich. Und damit steht der Weg zum Glück, den wir alle suchen, jedem Menschen frei und offen. Laien und Geistliche können ihn beschreiten und auch der Bettelmönch, wenn er nach seiner Ordensregel sich wirklich von den Glücksgütern losreißt und seine Weltverachtung nicht bloß als scheinheiliges Mittel braucht, die Welt zu erwerben. Die weisen und guten Männer aller Zeiten, gleichviel unter welchen politischen Verhältnissen sie lebten, sie bilden, einer dem andern darin völlig gleich, eine stille geistige Gemeinschaft: bloß mit dem Unterschied, daß die Alten ihr Pessimismus, uns Christen das ruhige Gottvertrauen dabei beseelt"[48], daß „alles durch die höchste Vorsehung Gottes geschieht, der recht für unsere Dinge sorgt".

Damit, wie sich Poggios lockeres Leben, die übrigen unschönen Seiten seines Gebarens[49] mit diesen Prinzipien vertragen, dürfen wir uns allerdings ebensowenig befassen wie bei so und so vielen anderen hier noch zu betrachtenden Humanisten. Das hieße Sittengeschichte und nicht Geschichte der Ethik schreiben. Aber ein für allemal mußte diese Unstimmigkeit doch erwähnt werden, weil sie für die Beurteilung der ganzen Epoche wichtig ist, und weil sie sich zumal in den zahlreichen gegenseitigen Invektiven gewisser Humanisten ausspricht, die an Gehässigkeit, Verleumdung, Unwahrhaftigkeit und Niederträchtigkeit aller Art wahrlich nichts zu wünschen übrig lassen. Auch Poggio hat dergleichen auf dem Gewissen. Der fromme Staatskanzler Lionardo Bruni (Aretino, 1370—1444)[50]: ihm wird außer mancher Übersetzung aus dem Griechischen u. a.[51*] ein Auszug aus der Nikomachischen Ethik und ein an die Eudemische Ethik angelehnter moralphilosophischer „Einführungsdialog" sowie eine „Rede gegen die Scheinheiligen" verdankt; er

Digitized by Google

strebt[52] die Zusammenfassung der ganzen antiken Kultur als Lebensstil zuerst an und gibt sich als römisch-männliche Natur ebenso wie als vornehm-ruhiger, die Umwelt ordnend begreifender Mann; aber auch er scheut nicht vor gröbsten Schmähungen gegen Niccolo de' Niccoli (1364 bis 1437)[53] zurück. Dieser seinerseits richtet, als Mitglied von San Spirito, als „literarischer Minister Cosimos"[54] auch für die Florentiner Universität, als „lebendiges Börsenblatt für alle Notizen über Bibliotheken und Bücher" tätig eine Art freier Hochschule in seinem Hause ein; aber er ist als sonst guter Christ voll Neid gegen andere Gelehrte. Die Beispiele mögen genügen, wenn noch auf Francesco Filelfo (1398—1481)[55] verwiesen wird, der seine maßlosen Federkriege damit krönt, daß er gegen Cosimo Medici und Marsuppini[56*] Mörder aussendet, allerdings, wie er behauptet, nur aus Rache für den gleichen Liebesdienst von seiten Lorenzos, Marsuppinis und Niccolis.

Filelfo, dem „das Alte und Neue Testament über alle Wahrheit geht"[57], ist aber auch sonst eine Gestalt, die mit ihrer giftig-satirischen Lästersucht, Zotigkeit und Charakterlosigkeit höchstens in Pietro Aretino[58*] ihresgleichen findet: Es wird einem schwer, sich vorzustellen, wie er an der *Universität Florenz*, an die er hauptsächlich auf Niccolis Betreiben berufen wird, „seine Neider durch seine Seelengröße unschädlich machen"[59] und über Moralphilosophie lesen will, die er übrigens noch als Greis auch in einem eklektischen Fragment behandelt hat[60*]. Nur sein ungeheures Selbstgefühl, das er wieder mit so manchem anderen Humanisten gemein hat, vermag dies einigermaßen zu erklären; wie ja auch sein Wandertrieb etwas von Petrarca an nicht Ungewöhnliches ist und es erklären hilft, daß nicht nur Florenz, sondern auch die übrigen Stätten der Renaissance und des Humanismus mehr oder minder zu Gaststätten der Gelehrten, Dichter, Künstler dieser Observanz werden. Dies trifft auch die Universität der Arnostadt, in der u. a. Leonzio Pilato (bis 1366) als erster, freilich schülerhafter Homerübersetzer, Chrysoloras, Guarino, Aurispa, der Platonismusgegner Georgios Trapezuntios (1395—1486) und „der talentvollste Grieche in Italien"[61] Joannes Argyropulos (um 1456) neben den Einheimischen Gastrollen geben.

Doch war diese niemals zu rechter Blüte gelangte Universität stets nur ein Außenwerk der geistigen Bewegung in Florenz, die sich zunächst in dem Kreise des Cosimo konzentriert. Diesem gehören außer den Genannten auch Traversari, Manetti, Maffei[62*] und Poggios Freund Fazio an. Künstler wie der sonst als einsamer Sonderling lebende auch als Dichter eines halbmoralischen Intrigenstückes und Verfasser von Moraltraktaten in Richtung der hellenischen Kalokagathie[63*] bekannte Leon Battista Alberti[64*] und Fra Filippo Lippi (etwa 1406—1469), Brunellesco (1377—1446), Donatello (etwa 1386—1466) bilden seinen weiteren Umkreis.

Der Geist Dantes, Petrarcas und Boccaccios schwebt freilich nicht mehr unbedingt darüber. Die „eitlen Ciceronianer"[65] blicken auf das literarische

Digitized by Google

Triumvirat mit einer gewissen Geringschätzung herab. Schon Niccoli, dessen Sammelfleiß doch[66] von dem Erwerb der Werke Petrarcas ausgeht, stößt in dieses Horn; selbst Bruni ist nicht ganz für die drei. Doch fehlt es auch an Verteidigern nicht: Sacchetti, Domenico da Prato[67*], Rinuccini, Gherardo da Prato, Palmieri setzen sich für sie ein. Im allgemeinen aber waltet doch der neue Geist: Wer[68] den Grundstock der 1437 von Cosimo gegründeten Bibliothek von San Marco, die dazu hinterlassenen Bücher Niccolis, durchmustert, der entdeckt fast ausschließlich lateinische und griechische Klassiker sowie die großen Kirchenväter. Und wenn Parentucelli von Cosimo mit dem Entwurf des Kanons einer Klosterbibliothek beauftragt wird, so spielen neben der Bibel, den Kirchenvätern und großen Theologen des Mittelalters Aristoteles und seine Erklärer, Platon, soweit man ihn übersetzt hat, die altrömischen Prosaiker, Ovid, Horaz keine geringe Rolle; von den Haus- und Privatbibliotheken der Medici usw. zu geschweigen, in die nun vor allem auch die griechischen Autoren immer mehr Eingang finden.

Insbesondere aber fällt hier natürlich ins Gewicht, daß das Auftreten des Georgios Gemistos Plethon[69*] auch in Cosimo einen tiefen Eindruck hinterlassen hat, und daß er infolgedessen den Plan faßt, die *Platonische Akademie* in Florenz wieder ins Leben zu rufen. Dazu erwählt er als Haupthelfer Marsiglio Ficino (1433—1499)[70*], der allerdings dem damaligen Platonverständnis höchst kongenial ist. Denn nachdem er in seiner Jugendschrift „Über die Lust" einer neuplatonistischen Synthese des Platon und Aristoteles das Wort geredet hat, entwickelt er in der „Platonischen Theologie", die 18 Bücher „Über die Unsterblichkeit der Seelen und die ewige Seligkeit" umfaßt, im Jahre 1474 sein wesentlich neuplatonisches System:

Die aus der Gottheit stammende Menschenseele ist bestimmt, durch Losringen vom Körperlichen wieder mit ihrem Ursprung vereinigt zu werden. Das kann sie, indem sie, in der Mitte des harmonisch geordneten Stufenreiches alles Seienden stehend, das Band der gesamten Natur ist: Sie regiert einerseits die bloß quantitative körperliche Materie und die Qualität oder das tätige Prinzip, durch welches jene bewegt wird, anderseits vermag sie sich, selbst noch beweglich (obzwar unteilbar und unvermischbar, unzeitlich und unräumlich), mit den unbeweglichen und schlechthin unveränderlichen (wenngleich noch vielen) Engeln und mit der absolut einen Gottheit zu vereinigen. So erkennt sie das All, ohne sich doch mit ihm zu vermischen, indem sie die Dinge im Geist aus den ihr eingeborenen und wieder zum Bewußtsein gebrachten Formen nachschafft, zugleich aber weiß sie: Diese eingeborenen Formen lassen sie die Idee des Gegenstandes, wie sie in Gott ist, schauen; das Erkennen ist ein Geformtwerden der Seele durch die göttliche Vernunft („in deinem Licht sehen wir das Licht"), und so vollzieht sich durch die Seele die Rückwendung der von der Gottheit ausgegangenen Stufenordnung des Kosmos: Das erschütterte Universum wird durch sie wiederhergestellt, die irdische Welt geläutert und der übersinnlichen Welt wieder zugeführt. Sie selber aber erweist sich auch so als ewig und unzerstörbar, und alle metaphysischen Beweise für ihre Immaterialität und Unsterblichkeit dienen nur dazu, dies ihr Wesen nach allen Seiten hin zu erhellen und sicherzustellen:

Man sieht: Es kann Ficino nicht allzu schwer werden, gemäß seiner synkretistischen Tendenz später (in der Schrift „Über die christliche Re-

Digitized by Google

ligion") „auch das Christentum als eine Erscheinungsform des Bewußtseins der einen göttlichen Uroffenbarung, nämlich der Welt in ihrer Schönheit und der Fülle ihrer Stufen, mit der Philosophie zu versöhnen und ihr die Ideenlehre im Augustinischen Sinne entwickelnd einzuordnen"[71]. Daß dabei[72*] neupythagoreisches, aristotelisches, ja scholastisches Gedankengut (von Thomas Aquinas her) mit einfließt, darf uns nicht wundern; findet er[73] doch auch, daß zwischen Platon und Dionysios Areiopagites mehr ein Unterschied in den Worten als im Sinne sei, und macht es ihm[74] doch auch keine Schwierigkeit, schmiegsame praktisch-lebenskluge Anpassung an die Launen des Dämons „Fortuna" in seinem System unterzubringen.

Die Platonische Akademie, in der u. a. Benivieni (bis 1542), durch Ficinos „Gespräch über die Liebe (nach Platons ‚Gastmahl')" angeregt, die himmlische Liebe tiefreligiös-platonisierend besingt (was er freilich später als strenger Christ bereut)[75], erreicht ihren *Höhepunkt* und zugleich den *des Medizeischen Zeitalters* unter Lorenzo und Giuliano de' Medici (1449—1492, bezw. bis 1478). An deren glänzendem Hofe aber tritt außer Ficino, Pulci, Giovanni Pico della Mirandola[76*] insbesondere Angelo Poliziano (1454—1494)[77] hervor. Mit Ficino und Pico bildet er, wenigstens nach dem Ausdruck seines Feindes Giorgio Merula, das neue florentinische „Triumvirat, das die Suprematie in den Wissenschaften für sich in Anspruch nimmt", und erwirbt sich auch Verdienste als Philologe. Sein Hauptfeld aber findet er jedenfalls in der Dichtung, nicht auf dem uns hier am meisten angehenden Gebiete, da er nach eigenem Geständnis[78] seine Altertumsstudien mehr als Grammatiker denn als Philosoph betreibt. Nur daß er als Kanonikus und Lehrer Leos X. die Priester haßt, die pindarischen Oden lieber liest als die davidischen Psalmen, ohne doch Atheist zu sein, wie er auch die Astrologie bald bekämpft, bald bekennt, ist noch merkwürdig; nicht dagegen „daß ihm ein Fra Mariano von Gennazano gefällt, der[79] seine glatte Predigt mit Zitaten aus Dichtern und Philosophen ausstaffiert, freilich auch gröbere Töne nicht vermissen läßt.

Mit Poliziano dürfen wir Florenz vorläufig verlassen: Savonarola[80*], die beiden Mirandola[81*], Guicciardini[82*], Machiavelli[83*], die für Lorenzos und die Folgezeit noch in Betracht kommen, werden uns anderswo begegnen. Für jetzt wendet sich unser Interesse den übrigen italienischen Stadtrepubliken und zwar zunächst *Venedig* zu. Denn dieses bietet uns außer dem Petrarchisten Giustiniani (etwa 1388—1446) und Francesco Barbaro (1398—1454)[84] mit seinem antiquarisch gelehrten und moralisch ernsten Buche „Über die Ehe", dessen Verfasser sich[85] von jeder Invektive fernhält, namentlich den berüchtigten Pamphletisten Pietro Aretino (1492 bis 1557)[86*] dar. Wir hatten ihn schon zweimal[87*] zu erwähnen; hier aber sei er doch noch einmal behandelt, weil er als der „verwegene Abenteuerer der Feder"[88], der „vom Schweiße der Tinte lebt"[89] und als „von Gottes Gnaden freier Mann"[90], wie er sich auf den Titeln seiner Bücher nennt, doch nur sklavisch dem Mammon dient, in der Tat einer der er-

Digitized by Google

staunlichsten „Amoralisten" aller Zeiten ist. Nicht nur daß er die sinnliche Liebe als menschlich, natürlich und gut, als den Gipfel der Freuden des Daseins feiert. Das haben andere auch getan, und auch seine danebenlaufenden „platonischen" Affekte sind nicht einzig in ihrer Art. Aber daß es ihn „wenig kümmert, wenn er lügen muß, um diejenigen zu erheben, welche des Tadels würdig sind"[91] (wenn sie ihn nur bezahlen), und sich willig den „Wahrhaften" nennen läßt, ja sich selber das „Orakel der Wahrheit"[92] nennt und ein Emblem mit der Umschrift „Die Wahrheit gebiert Haß" führt, das ihm aber ebenso gut als Deckmantel schamlosester Schmeichelei dienen kann, ist wohl beispiellos. Doch was bedeuten ihm, dem die Inkonsequenz Prinzip ist, Widersprüche? Als verständiger Verfechter des Natürlichen in der Literatur selber so affektiert und bombastisch wie möglich schreiben; unsauberen Realismus mit scheinmoralischer Absicht pflegen; schlüpfrige und erbauliche Werke zu gleicher Zeit produzieren; die Genesis der Bibel „ganz bedeutend verbessern und aus einer sehr langweiligen zu einer höchst ergötzlichen Geschichte machen"[93] und Michelangelo des Mangels an Religiosität beschuldigen; den römischen Hof aufs äußerste schmähen und sich für ein Huldigungsgedicht an den Papst mit dem „Ritter von Sankt Petrus" und 1000 Goldkronen honorieren lassen; sich für einen guten Katholiken halten, wenn man (wie er selbst) nur regelmäßig bei seinem Beichtvater sich „seiner Sünden entlastet"[94] und unter Zeichen großer Frömmigkeit stirbt sowie die Lutheraner gleich den katholischen Frömmlern haßt; die Indifferenz des Gegenstandes darin bestehen lassen, daß man über alles und jedes zu seinem Vorteile schreibt und sich dabei allerdings (wie wiederum er selbst) unerhörte Erfolge auch an Achtung bei seinen höchstgestellten Zeitgenossen erwirkt, die nicht nur durch die Furcht vor der losen Zunge erkauft sind, und Freunde (wie er sie in Sansovino, Tizian, Michelangelo besessen hat); bedeutendes Talent auch als Kunstverständiger und geringe Kultur, Servilität und grenzenlose Überhebung[95*] vereinigen und sie bei andern verurteilen; als „entschlossener Lebemann" die Pedanterie auch als Quelle der durch den „Erzpedanten Luther"[96] hervorgerufenen „Häresie" verdammen und den pedantischen Trissino „Seele der Seele und des Lebens des Ruhmes"[97] nennen; — was bedeuten ihm, der als Meister der heftigsten Invektive gelegentlich auch zu schweigen weiß, wie gesagt alle diese Widersprüche? Jedenfalls machen sie den bettelnden Verschwender und erpresserischen Schmeichler, dem „alles Possen ist außer schnell und originell sein"[98], zu einer Figur, bezüglich deren eine „Ehrenrettung" immer nur sehr zum Teil gelingen kann.

Für *Padua* kommt nebst Petrarcas Einfluß und[99*] den dortigen von ihm bekämpften Averroisten sowie Gastrollen Guarinos, Filelfos u. a. namentlich der Kardinal Pietro Bembo (1470—1547)[1] in Betracht. Sein Haus ist der Mittelpunkt der gelehrten Welt wie der Literaten, in deren Sprache das Italienische von ihm an volle Bedeutung gewinnt. Und

Digitized by Google

neben seiner Idolatrie für Cicero stehen die Lucrezia Borgia gewidmeten „Gespräche über die Liebe (Gli Asolani)" im Stil von Boccaccios „Ameto", zu denen Platons „Gastmahl" und Ficinos „Gespräch über die Liebe" Pate gestanden hat: Die wahre Liebe richtet sich auf das Göttliche und Ewige, von dem alle irdische Schönheit nur Schatten und Abglanz ist; eine These, der er allerdings bis zu seiner Priesterweihe (1539) nicht gerade nachgelebt hat, wie er auch ein Muster jenes Synkretismus ist, der Christus als den „erhabenen Heros", Maria als die „strahlende Nymphe" preist[2].

Über *Verona* ist abgesehen von einer vorübergehenden, auch einen Kreis humanistischer Damen zeitigenden Wirksamkeit Guarinos[3*] nichts uns näher Angehendes zu berichten, über *Genua* gar nichts. Dagegen bietet *Neapel* von Paolo da Perugia an, der als Freund Barlaamos unter Robert von Anjou der ersten fürstlichen Bibliothek weltlichen Charakters vorgestanden hat, wieder so manches dar: Beccadelli[4*], Porcello[5*], Valla[6*], Giovanni Pontano (1426—1503)[7*] mit seiner von ihm aus Beccadellis Kreis herausgestalteten Accademia Pontaniana: In seinen Gedichten zum Teil von zügelloser Freiheit, geht er in den Moralabhandlungen — abgesehen etwa von der gelegentlichen Entgleisung, daß er[8] „nützliche" Lügen in der Politik als durch „Klugheit" gerechtfertigt hält — meist aristotelische Wege. Er verläßt diese insbesondere in seiner uns außer dem Werk über die Fortuna[9*] am nächsten angehenden Schrift „Über die Rede" nicht: Von den drei aristotelischen sozialen Tugenden[10*] Freundlichkeit, Wahrhaftigkeit und Artigkeit faßt er die beiden ersteren als „Wahrhaftigkeit" zusammen und gründet darauf als auf die Wurzel der ernsten Arbeit seinen Idealbegriff des „wahrhaften Mannes". Ihr zur Seite aber stellt er die „facetudo", die Grundtugend der Erholung von des Tages Arbeit bei Scherz und Spiel in edler und froher Geselligkeit, und erhält so den „homo facetus", den vollendeten Typus des feinen Gesellschaftsmannes. Reizvolle, anmutige Sprache mit humorvollem, die Unterhaltung ohne Bösartigkeit „salzendem" Witz, Festesfreude verbunden mit gütiger Milde und aus allgemeiner Menschenfreundlichkeit erwachsender Urbanität d. h. guter städtischer Sitte, sie alle setzen jene facetudo zusammen; aber sie offenbart sich natürlich auch im weisen Maßhalten und der klugen Berücksichtigung von Alter, Zeit, Ort, Zuhörern als höchste Gesellschaftstugend, und sie schließt die „Schmeichelei (blanditas)" ebenso aus wie die Grobheit (rusticitas)". Ein Beispiel nach diesem Rezept erzählter Anekdoten genüge:

„Als altes Weiblein verkleidet geht das Zipperlein mit seinem Gefolge über Feld. Entsetzt wendet es sich ab von dem Hause des armen Bauern ob dem Geruch und Unrat der mannigfachen Haustiere, von dem rauhen Anblick all der Feldgeräte; und ebenso macht es sich eilig weg von der Schmiede voll kräftigen Hammerschlages. Endlich aber findet es herrliche Unterkunft im Hause und an der Tafel des müßigen Reichen. Und dort schlägt es Wohnsitz und Heimat auf."[11]

Digitized by Google

Daß Fazetien nicht immer so aussehen, wissen wir von Poggio her[12*], aber auch, wie weit dieser „Witze" noch für anständig hält. So werden wir denn, was sonst noch in der Pontaniana bei ihrem Stifter oder bei Marullus[13*] u. a. an teilweise faunischem Zynismus mit unterläuft[14], nicht minder „natürlich" finden als den „Eremiten" des Antonio Galateo, der[15] unter ironischen Ausfällen auf Glaubenslehren mit einem feurigen Marienhymnus endigt. Wir werden es schließlich auch hinnehmen, daß Jacopo Sannazaro (1458—1530), der sonst sehr fromme Dichter, den Himmel als Olymp, Gott Vater als den Donnerer und König der Götter bezeichnet und Christus den Vater der Götter und Menschen nennt.

Mailand mit Petrarca, Filelfo, Beccadelli, Valla, Antonio da Rho[16*] betrifft uns nur noch durch die beiden Visconti, den scheußlichen Giammaria (bis 1412) und den erbärmlichen Filippo Maria (1391—1447), die, sicher mehr Heiden als Christen, ihr Mäzenatentum so ausüben, daß bei ihnen „alles nur dem Ehrgeiz oder den Lüsten lebt"[17], sowie den Usurpator Francesco (1401—1466), den Typus eines ungebildeten Mäzens.

Erst *Mantua* mit den Gonzaga ragt wieder hervor durch zwei Gestalten, deren erste, Vittorino da Feltre (1378—1446)[18], überhaupt einen der edelsten Charaktere des Humanismus darstellt. Tief christengläubig, kernig fromm, musterhaft lauter, ist dieser „Vater aller Humanität"[19], indem er eine harmonische Ausbildung von Körper, Geist und Herz anstrebt, zugleich das „vollendetste Musterbild eines Lehrers"[20]. In seinem Seminarium „Casa Giocosa", dem ersten modernen Gymnasium, das, als Prinzen- und Hofschule gegründet, doch in seinem Alumnat auch andere reiche und arme Schüler beherbergt, wird mit straffer Disziplin darauf gesehen, daß es „besser ist gut zu handeln als gut zu schreiben"[21]. Aber die heidnischen Alten müssen doch im weitesten Umfange gelesen, auswendig gelernt, der Stil an ihnen geübt werden. Ihr Geist soll sich, ohne Beeinträchtigung der sogar observantistischen religiösen Christenzucht, ebenso zur Geltung bringen, wie ihm auch die Mathematik zur Schulung des Verstandes nötig scheint. Eine gesunde Logik und Metaphysik soll den dialektischen Klopffechtereien der Invektiven-Humanisten begegnen. Nur Medizin und Juristerei sind ausgeschlossen.

An Pontano klingt wieder Graf Baldassarre Castiglione (1478 bis 1529)[22] an, dessen klassisches Buch „Der Hofmann" das Ideal eines solchen in reizvoller wenngleich breiter Weise vorstellt. Adelige Herkunft, Beherrschung aller körperlichen Fertigkeiten vorzüglich zum Waffenberuf, umfassendste geistige Bildung sollen sich in ihm vereinigen. Nichts darf er versäumen, was in der Gesellschaft Beachtung findet: Kunstkennerschaft aus eigener Übung, Musik, Versemachen, alles mit kühler Lässigkeit, zwangloser Selbstverständlichkeit; kein Brüsten mit Virtuosität, ein anmutiges Spiel mit Abstreifung alles Mühsamen und Erarbeiteten; ein allseitiges Können und Wissen mehr als Lebenskunst denn mit sittlicher Lebens-

Digitized by Google

durchdringung; eine tadellose Haltung, der in jedem Augenblick das richtige Handeln, der rechte Ton zu Gebote steht; Takt, Harmonie mit sich selber und den umgebenden Verhältnissen; — das ist es im wesentlichen, was von ihm verlangt wird, und was, nur ins Weibliche, Zarte, Graziöse übersetzt, auch der Hofdame zukommen muß, die im Salon den Ton angibt. „Der Mensch als Kunstwerk" ist der Grundton, der zusammen mit der Forderung der Universalbildung schon in der von Castiglione stark benutzten Schrift Ciceros „Über den Redner" erklingt. Daneben Troubadourstimmung, naive Sinnlichkeit, reichliches Lob der Keuschheit, — der Mensch, der in sich die entgegengesetzten Eigenschaften verbindet und zur harmonischen Vollkommenheit ausgleicht, das Ideal des absoluten Individuums in diesem Sinne finden wir auch hier. Und auch die Art, wie Castiglione mit pädagogischer Tendenz das Idealbild eines Fürsten zeichnet, geht natürlich nach dieser Richtung: Das Harte liegt ihm nicht; der „wohlwollende Absolutismus" mit der Verpflichtung des Monarchen zum Dienst für das Gemeinwesen leuchtet schon vor; ja der Fürst, an den er denkt, muß sogar von christlichen Tugenden förmlich strotzen. Genau so, wie er selbst (nach Ariosto[23] das Urbild seines „Hofmanns") am Schlusse durch Bembo im Geiste der „Asolani" die platonische Liebe preisen läßt und im übrigen heidnische Weisheit und Ehrfurcht vor der katholischen Überlieferung sehr wohl zu verbinden weiß: bis zu dem Grade, daß er zuletzt noch Alfonso Valdés[24*] nur als Abtrünnigen zu sehen vermag. Die florentinische Akademie mit ihrem Meister Ficino wirkt hier nach.

Ferrara mit dem lustigen, an Petrarca anknüpfenden Musenhof der Este besitzt in Guarino von Verona (1370—1460)[25] einen sittlich reinen Erzieher von der Art Vittorino da Feltres. Nur ist Guarino diesem an antiquarischer Gelehrsamkeit weit überlegen, als Lehrer an der Universität beteiligt und nicht so observantisch wie jener, weshalb er von Giovanni von Prato[26*] befehdet wird; er hat auch „Über den Unterschied des wahren Freundes und des Schmeichlers" geschrieben. Sodann der als wohlhäbiger Pfarrer endende Aurispa[27*]. Ferner Matteo Bojardo (1434 bis 1494)[28], der „denken mochte, [namentlich in seinem ‚Verliebten Roland'] durch Erinnerung an die kühnen Kämpfe des [früheren] Mittelalters in dem neuen Geschlecht den alten Glaubensmut und die frühere Ritterlichkeit wieder zu erwecken"[29]. Endlich Lodovico Ariosto (1474 bis 1533)[30]: Seine teilweise sehr bedenklichen Komödien sind mit Moralsentenzen ebenso durchsetzt wie mit indezenten Zweideutigkeiten und der Tendenz, die sinnliche Liebe zu ästhetisieren; im übrigen aber predigt er eine mit heiterer Ironie, auch Selbstironie und Indignation gepaarte weltkluge Moral der glücklichen Genügsamkeit, indem er einfache Güte über intellektuelle Bildung stellt; im „Rasenden Roland" führt er dagegen wieder Liebe und Ehre als Hauptmotive durch, und dient im ganzen in einer Mischung von Ernst und oft satirischem Scherz wesentlich der Unterhaltung und Ergötzung der vornehmen Gesellschaft, wenn er auch ge-

Digitized by Google

legentlich scharf die verurteilt, die „nicht über das Dach hinaus glauben“[31] d. h. den christlichen Jenseitsglauben ablehnen.

Urbino ist nur wegen Federigo di Montefeltres Mäzenatentum und dadurch bemerkenswert, daß Castiglione seinen „Hofmann“ in dankbarer Erinnerung an die dort bei Herzog Guidobaldo verbrachten Tage geschrieben hat. *Rimini* und *Pesaro* zeigen nebst Petrarcas, Brunis, Porcellos Beziehungen zu seinen Vorgängern namentlich Ghismondo Malatesta, den glänzenden, aber hart irreligiös tyrannischen Mäzen, der doch von Alberti die prächtige Kirche San Francesco bauen, sie freilich neben den Kirchenvätern durch heidnische Bildwerke schmücken läßt; ferner die „fürstliche Lateinerin“ Costanza da Varano (bis nach 1467)[32], eine Tochter Galeazzo Malatestas.

Rom mit der päpstlichen Kurie, das in Italien zuletzt in unseren Gesichtskreis tritt, bildet immer wieder einen Hauptmittelpunkt aller Arten von Humanismus- und Renaissancebestrebungen. Petrarca finden wir da, freilich nur vorübergehend und mehr dauernd in Avignon, mit Pfründen ohne Amt. Dagegen eröffnet Zanobi da Strada (1315—1364)[33], der Übersetzer eines Teiles von Gregors „Moralia“[34*], die lange Reihe derer, die mehr oder minder lange, auch lebenslang, als Skriptoren, Sekretäre, Protonotare des Papstes oder der Kardinäle und Bischöfe, oft später selbst Kirchenfürsten, im freieren oder gebundeneren Dienste der Kurie stehen: als Kleriker oder auch Laien, die vor dem Geistlichenstand einen beharrlichen Widerwillen empfinden, sich aber von der Kirche gern und nicht allzu schlecht nähren lassen. Salutati, Poggio, Bruni finden wir in solchen Stellungen. Antonio Loschi (bis 1441)[35] ist der Typus des lustigen päpstlichen Sekretärs, der mit Poggio und andern die „Lügenschmiede (Bugiale)“ im Lateran einrichtet[36], in der Fazetien, aber auch Orgien geschmiedet werden. Unter Martin V. (1368—1431) können diese Leute bereits den Kampf gegen die Kanonisten und die klerikale Würde, die bisher am Papsthofe bevorzugt ist, offen aufnehmen. Selbst der observantistische Eugen IV. (Papst 1431—1447) kann sie nicht entbehren: Der asketische Kardinal Albergati (1375—1443) ist Humanistenfreund, der Parentucelli, Enea Silvio, Poggio, Filelfo, Manetti begünstigt. Bessarion[37*] hebt hier schon an. Die Kardinäle Cesarini (1398—1444) und Landriani, der mit Poggio, Niccoli, Bruni, Marsuppini, Beccadelli verkehrt, sind selbst Humanisten. Sogar ein halber Heide und späterer Kleriker wie Gregorio Corraro (bis 1464)[38] kann hier gedeihen, der den Horaz ins Christliche umdichtet, Vergil statt des Psalters, Cicero statt des Evangeliums empfiehlt und ein pädagogisches Lehrgedicht schreibt, in dem er heidnisch-antike Weisheit mit Vittorinos Lehren zu verbinden strebt. Flavio Biondo (1388 bis 1463), mehr Gelehrter als Schöngeist, Piero del Monte[39*], Maffeo Vegio (bis 1458)[40] gehören in diesen Kreis: letzterer, der zuerst humanistisch-dichterische, dann fromm-beschauliche, von Vergil zu Augustinus übergehende Augustinerobservant, auch mit seinen „Sechs Büchern über

Digitized by Google

die Kindererziehung und die guten Sitten der Jugend", der „ausgezeichnetsten und jedenfalls systematischesten Pädagogik des Humanismus aus dem 15. Jh."[41]. Endlich spricht hier auch die seit Bonifatius VIII. wiederhergestellte, im allgemeinen freilich sehr konservative Universität Rom durch die neuberufenen Rinucci da Castiglione[42] und Trapezuntios mit (wie Bologna, die alte große Universität des Kirchenstaates, mit Aurispa und Filelfo).

Seinen größten Aufschwung nimmt aber der Humanismus in Rom doch erst unter Nikolaus V. (1397—1455, Papst seit 1447)[43], jenem Parentucelli, der als rechte Hand Albergatis beginnt, der Poggiogruppe und San Spirito nahesteht, Eugens IV. Kardinal und Vizekämmerer wird und später sein Nachfolger: ein wesentlich rezeptiver Kopf und vielwissender Dilettant, was ihn aber vielleicht um so mehr befähigt, medizeischen Prunk und Luxus in Kunst und Wissenschaft zu entfalten, den Diesseitsruhm neben die Jenseits-Unsterblichkeit zu setzen und so schließlich doch zu dem Blütezeitalter der plastischen Künste unter Julius II. und Leo X. hinzuführen.

Sofort nach seiner Erhebung zur Papstherrlichkeit, die nur durch die Verschwörung des Porcari (der doch selbst Humanist war) vorübergehend getrübt zu werden droht, finden sie sich in Rom ein, die Gelehrten und Schöngeister: Barzizza, Beccadelli, Fazio nebst vielen anderen. Die Gelehrten werden jetzt der bevorzugte Stand an der Kurie, namentlich um ihrer Übersetzertätigkeit willen[44*], Poggio bleibt ihr Haupt, bis er nach Florenz geht. Marsuppini[45*] ist „Ehrensekretär des Papstes bis an sein Ende. Lionardo Dati[46*] wird hier versorgt. Manetti[47*] ist der Mann nach dem Herzen des Papstes. Leon Battista Alberti; Aurispa; Biondo; Rinucci; Valla; der bescheiden neidlose, theologische und klassische Bildung vereinigende Giovanni Tortello (1400—1466)[48]; Filelfo mit seiner Kardinalssucht; Trapezuntios; Theodoros Gaza (1398—1478)[49], der überzeugte Aristoteliker und achtungs- und liebenswerteste unter den Griechen; — sie alle finden hier ihre Stelle. Nur mit Bessarion[50*] scheint Nikolaus keine guten Fäden gesponnen zu haben. Gelehrtenfehden wie die zwischen Poggio, Valla, Perotti (Bessarions Hausmeister, der u. a. Epiktetos übersetzt und Martialis kommentiert hat)[51], dem Haupthändelsucher Trapezuntios, sind da überhaupt an der Tagesordnung; die Skandalchronik ist gewaltig. Im ganzen ist es doch nur der Hofdienst, keine einheitlich-humanistische Tendenz wie in Florenz, der eine Art Zusammenhalt der heterogenen Elemente bewirkt: „Viele übersetzten unter ihm, durch die Aussicht auf Belohnung getrieben", wie 50 Jahre später ein scharfsichtiger Literarhistoriker sagt[52]; auch Übersetzungen ins Italienische fehlen (übrigens schon von Brunetto Latini, Dantes indirektem Lehrer an) nicht.

Von ganz anderem Schlage ist, nachdem Nikolaus' Nachfolger Calixtus III. nach Filelfos Ausspruch[53] „zur höchsten Freude aller gestorben", Enea Silvio de'Piccolomini (1405—1464, Pius II. seit 1458)[54*].

Digitized by Google

Redner und Dichter, Grammatiker und Geschichtsschreiber, Kenner des Altertums und der Gegenwart, Philosoph und Lebemann, Schriftsteller und Staatsmann in einer Person"[55] will er sein. Er ist es auch und bringt es außerdem zum Papst. Aber ein eigentlicher Gelehrter ist er nicht. Die „freie Genialität im Gegensatz zur pedantischen Disziplin" liegt ihm näher. Den heidnischen Alten „wenn auch nur in pathetischer Redekunst nacheifern, heißt ihm tugendhaft und ein großer Mann sein". Lieber „feine Nachlässigkeit" und Weitschweifigkeit als „rätselhafte Kürze und gekünstelter Ausdruck"! „Täglich seinem Gedächtnis einige Sentenzen aus berühmten Autoren einprägen"[56], das ist ihm der Weg zur Philosophie. Und demgemäß „hat auch Enea eine Reihe von klassischen Gemeinplätzen gelernt über das höchste Gut und die Unvermeidlichkeit des Todes, über Tugend und Glück, über Reichtum und Zufriedenheit, über Ruhmbegierde und Einsamkeit, über Schwelgerei und Mäßigkeit und was sonst noch Cicero, Horatius, Seneca und andere der verehrten Alten abzuhandeln pflegen": „Die Majestät Gottes verehren, die Habsucht verachten, sittsam gegen Frauen sein, seine Kinder und Verwandten lieben, das Alter ehren, den Gesetzen gehorchen, den Zorn unterdrücken, die Wollust bändigen, sich der Bedürftigen erbarmen, jedem sein Recht geben und vor allem sich im Glücke nicht überheben, im Unglücke nicht verzagen", das lehrt ihn die Moral, deren Stoizismus ihm dem Evangelium ganz nahe zu kommen scheint, während er den „Epikureismus" als „wahnsinnig"[57] verdammt. Wie eklektisch er aber im übrigen verfährt, das zeigt er noch am Ende seines Lebens, indem er an den Sultan, um ihn zum Christentum zu bekehren, schreibt: „Sokrates, Platon und Aristoteles, die Ersten unter den Philosophen, haben über die Regierung der Welt, über die Unsterblichkeit der Seele, über Gott dasselbe geglaubt wie die Christen, obwohl sie einige Geheimnisse des neuen Gesetzes, da es noch nicht erschienen war, nicht kannten". Und wie vereinigt es sich mit den so adoptierten Grundsätzen, daß er z. B.[58] zu einer Notiz: „das hätten freilich Regulus und Cato nicht getan" trocken hinzugefügt: „heutzutage setzt niemand mehr seinen Kopf für die Gerechtigkeit ein" und damit nicht etwa einen Tadel ausgesprochen haben will, vielmehr der Meinung ist: „man muß doch leben, nicht wie man will, sondern wie man kann; unser Leben muß der Zeit angepaßt werden"? Und beruhigt er sich nicht noch 1453 dabei: „obwohl die Menschen selten so leben wie sie schreiben, wissen sie doch, daß sie so leben sollten"[59]? Damit kann er allerdings seine Jugendsünden und seine theoretisch verurteilte Ruhmbegierde ebenso zudecken wie daß er mit Bezug auf seine (im Alter von 40 Jahren verfaßte) schlüpfrige Novelle von Eurialus und Lucretia sagt: „Was wir als Jüngling über die Liebe geschrieben, verachtet es, o Menschen, verabscheut es! Folgt dem, was wir jetzt sagen, und glaubt nicht dem Jünglinge mehr als dem Greise, schätzt nicht den Laien höher als den Priester, weiset von euch den Äneas, nehmet Pius auf!"[60] Antierotische Traktate

Digitized by Google

mochten sich dann wohl seinen übrigen, auch theologisch-dilettantischen und der Fürsten- und Kindererziehung gewidmeten Traktaten anschließen.

Man kann sich denken, daß dieser Selbst-Humanist für andere ähnlich geartete Humanisten an seinem Hofe nicht viel übrig hatte. Er besitzt ja einen Hofdichter in Antonio Campano (1429—1477)[61], der ihm mit erotischen Gedichten aus seiner Vorbischofszeit und seiner mehr witzig-graziösen als ernsten Lebensauffassung allerdings ähnlich, als Gelehrter jedoch überlegen und als Verächter deutscher Barbarei bekannt ist. Sonst indes liegt, abgesehen von der Besetzung seiner Sekretariate mit Humanisten zweiten Ranges, sein Mäzenatentum tatsächlich mehr nach der Seite der bildenden Kunst[62] und sein Wirken für den Humanismus mehr in Deutschland, wo wir ihm noch begegnen werden. Vorläufig aber führt unser Weg in Rom weiter zu Paul II. (Papst 1464—1471), mit dem Bartolommeo Platina und Pomponio Leto[63*] schlechte Erfahrungen machen, trotzdem er selbst recht heidnisch prunkt und nach Popularität hascht, auch nicht etwa grundsätzlicher Humanistenfeind ist. Sixtus IV. (1484) hat um die Vatikanische Bibliothek und deutsche Drucker in Rom große Verdienste und ist der Gründer der Sixtinischen Kapelle. Dagegen hat Innozenz VIII. (bis 1492) weder für den Kultus der Schönheit Sinn, noch weiß er den des Altertums anders zu beurteilen denn als Heidentum. Auch Alexander VI. (bis 1503), dem entsetzlichen Rodrigo Lanzol-Borgia, kann es nicht als Mäzenatentum ausgelegt werden, wenn er gelegentlich Leonardo da Vinci beschäftigt oder Paolo Cortese (1465—1510)[64], den Verfasser einer christlichen Dogmatik in heidnisch-antikem Gewande, zu seinem Sekretär hat. Selbst Julius II. (bis 1513) kümmert sich als Kriegsmann wenig um die Gelehrten; dagegen beruft er Raffael 1508 nach Rom und fördert die Plastik in Bramante und Michelangelo (1475—1564), dem auch von Liebe, Freundschaft und der Seele Wiedergeburt[65] fern von jedem blinden Selbstvertrauen[66] Singenden.

So ist es doch wieder erst Leo X. (Papst 1513—1521)[67], der dritte Sohn Lorenzo Medicis, bei dem wir echt mäzenatischen Neigungen begegnen. Genußliebend, für Popularität wie Paul II., freigebig, ja verschwenderisch, höchst verbindlich, anpassungs- und bildungsfähig, vereinigt er, indem er „nicht bloß Aufträge zu erteilen, sondern Künstler und Kunstwerke zu benutzen, zu rühmen und zu belehren versteht“[68], eine stattliche Künstlerschar in seinem Rom. Er verhilft vor allem Raffael (bis 1520) zu seiner heidnische und christliche Stoffe umfassenden ungeheuren Tätigkeit. Feinsinnig lebt er, dessen durch den Gegensatz von Valois und Habsburg bestimmte Politik nur zu oft Unterwürfigkeit gegen den Mächtigeren, Grausamkeit gegen den Schwächeren zeigt, mit den geistig Bedeutenden: Er hat das Bewußtsein, daß keine Kluft bestehe zwischen dem Bedürftigen und dem Vielvermögenden, sondern daß der Geistesadel eine Gleichheit herstelle, mächtiger als die Unterschiede von Rang und Stand. Ein Gelehrter und ausgesprochener Literatenmäzen ist aber auch er nicht, trotz

Digitized by Google

der Pflege der von Sixtus IV. eröffneten Vatikanischen Bibliothek und trotz seinen antiquarisch-literarischen Interessen, von denen man sogar sagen kann: Sie bringen ihn, dem christlich-religiöses Wissen und Wissenwollen ziemlich fern und eine frivole Betrachtung des Heiligen ziemlich nahe liegt, zu einer Vorliebe für Heidnisches, die bei einem sonst auch als „einzig wahrer Vertreter der Christenheit“[69] Gefeierten merkwürdig anmutet. (Von seiner Stellung zu Reuchlin und Luther wird noch die Rede sein, wie uns seine Auffassung des Papsttums ja auch schon anderwärts[70*] begegnet ist.)

Immerhin gehören zu Leos X. Hofe neben Cajetan[71*], Bembo, Trissino, Rucellai u. a.[72*] namentlich noch zwei: der Kardinal Bernardo Dovizi Bibbiena (1470—1520), dessen Genußphilosophie wohl damit stimmt, daß er in seiner von Plautus zehrenden Komödie „Calandra“ das Recht der Schlauheit gegen die guten Sitten vertritt, und — der Kardinal Jacopo Sadoleto (1477—1547), der treffliche Philosoph und Pädagog, Nachahmer Ciceros und sittenreine fromme Theologe. Dagegen besteht nur eine entferntere Beziehung zwischen dem Hofe auch der folgenden Päpste und Vittoria Colonna (1492—1547)[73]: Sie ist die Freundin Bembos und Sadoletos, insbesondere aber ist sie dem Michelangelo in einer „ganz zuverlässigen, von christlichem Liebesknoten umschlungenen Zuneigung“[74] verbunden, während der übrigens durchaus gläubige Künstler ihr in mehr „petrarkesk-platonischer“ Weise huldigt. Die edle sich ebenfalls in Petrarcas Formen bewegende Dichterin interessiert uns aber auch in anderer Hinsicht: Sie betätigt sich von ihrer ersten Berührung mit Juan Valdés an[75*] nicht nur allenthalben asketisch und christlich-menschenfreundlich; sie nimmt nicht nur regen Anteil an den Reformbestrebungen der Contarini, Sadoleto, Fregoso, Giberti, des „Oratoriums der göttlichen Liebe“, der „Gnadengesellschaft“, der „Tugendgesellschaft“ des Claudio Tolomei usw.[76]: ihr katholischer Glaubensernst wirkt sich zuletzt auch in schwerem Seelenkampf wegen Hinneigung zum protestantischen Glaubensprinzip aus. Sie würde uns also eigentlich schon in den Kreis der im Grunde mehr christlich als heidnisch gestimmten Renaissancemenschen hineinführen. Doch müssen wir zuvor wenigstens noch mit einigen Worten des Benvenuto Cellini (1500—1571) gedenken, der hier für Italien von dem auch Castiglione fördernden Clemens VII. (bis 1534) an noch einzig in Betracht kommt: Es wirken in ihm nach Goethes Urteil „Empfindung, Leidenschaft, Erinnerung, Einbildungskraft, Kunstsinn, Sittlichkeit, Religiosität Tag und Nacht in einer ungeduldigen, zwischen Verzweiflung und Hoffnung schwankenden Bewegung“[77]. Und außerdem haben wir auch zunächst noch unseren Blick auf die *außeritalienische Entwicklung* der „Gleichgewichtsreihe“[78*] zu richten.

Da kommt zuerst *England*, zu dem Petrarcas Einfluß hinüberreicht und das von Poggio aufgesucht wird, mit dem Bücherfreund Richard von Bury (1281—1345) in Betracht. Auch *Böhmen* und *Mähren* werden von

Digitized by Google

Petrarca, dann aber auch Rienzo und Enea Silvio aus befruchtet, während sich des Letzteren Wirkung in *Ungarn* namentlich durch Vitez von Zredna (bis 1472), den Anreger des Königs Matthias zum Mäzenaten, geltend macht. In *Polen* finden wir den Kardinal Olesnicki (1389—1455), der von Salutati ausgeht, Filelfo kennt, Enea Silvios Freund ist, aber auch Capistrano[79*] und die Minoriten nach Krakau beruft. In *Frankreich* treten wieder von Petrarca und Boccaccio aus mindestens zwei auf: Premierfait (bis 1418), der als Kleriker Cicero und Boccaccio übersetzt, aber keine tiefere humanistische Neigung zeigt, und Jean de Montreuil, dort der erste rechte Humanist, mit nicht viel christlichem Sinn, doch ohne den Heiden hervorzukehren[80]. *Deutschland* endlich erfordert wieder eine etwas ausführlichere Behandlung: Es gehen hier außer nochmals von Petrarca und Rienzo (auf Karl IV. und Johann von Neumarkt[81*]) besonders von Enea Silvio[82*] starke Wirkungen aus; zudem erscheint Paolo Vergerio, ein Schüler des Chrysoloras und Verfasser einer gegen die „käufliche Liebe" gerichteten Moralkomödie sowie einer praktischen Pädagogik[83], als der erste sein Leben dort beschließende italienische Humanist[84].

Was zunächst Enea Silvio angeht, so findet dieser „eigentliche Apostel des Humanismus unter den Deutschen"[85] freilich weder bei Friedrich III., der ihn zwar 1442 zum Dichter krönt, sonst aber sein Mäzenatentum auf diese von ihm später völlig entwürdigten Krönungen beschränkt, noch bei andern deutschen Fürsten Boden für den Humanismus. „Sie halten lieber Pferde und Hunde als Dichter, und sterben daher auch ruhmlos wie Pferde und Hunde dahin."[86]. Auch der deutsche Adel tritt ihm als roh und der Völlerei ergeben entgegen, die deutsche Universitätswissenschaft als rückständig, ihre Jünger teils als beschränkt, teils als trunksüchtig verkommen, die Prälatur als ebenfalls wenig bildungsfähig in seinem Sinne. Aber in der Reichskanzlei und der österreichischen Kanzlei, denen er angehört, sammelt sich doch langsam ein kleiner Kreis von Sekretären, Advokaten, Hofastronomen, auch Geistlichen, die an seinem schöngelehrten Treiben Geschmack finden. Allerdings vorerst von seinen und den von ihm mitgeteilten erotischen Schriften Poggios aus, denen dann die freigeistigen und antierotischen nachfolgen. So wandern sie denn hinaus, diese seine Kanzleifreunde, als Stadtschreiber, Kanzler, Bischöfe nach Köln, Nürnberg, Prag, noch weiter nach Osten, und verkünden seinen Ruhm, in jenem merkwürdigen Gemisch heidnischer und christlicher Vorstellungen, das uns nun schon allzu geläufig ist: Johann Tröster sucht um 1454 Eneas These „die [sinnliche] Liebe ist der Anfang des Leides" so zu beweisen; Heinrich Stercker (bis 1483) wird durch die „neue Schöngeisterei" den kanonistischen Studien entzogen; Niklas von Wyle (bis 1478) tröstet sich über seine Übersetzung von Eneas erotischer Novelle damit hinweg, was der Papst lateinisch geschrieben, das könne ein Stadtschreiber wohl deutsch wiedergeben, und eröffnet eine lange Reihe solcher, welche die „Kunst Wohlredens und Dichtens" im Stile des Piccolomini pflegen und, wenn

Digitized by Google

Schulmeister, ihren Zöglingen beizubringen suchen. Endlich gehört hierher Albrecht von Eyb (1420—1475): er verfaßt als Bamberger Domherr nebst Plautusübersetzungen ein Ehestandsbüchlein und einen „Sittenspiegel".

Auch an Gegnern wie dem Staatsmann Gregor Heimburg[87] oder dem Wiener Theologen Konrad Säldner[88] fehlt es aber nicht, obzwar der erstere ihn nur als Antikurialist bekämpft und der letztere keineswegs ein unbedingter Verächter des lateinischen Altertums ist. Und bei weitem nicht alles Humanistische in Deutschland geht von Enea aus. In die Wiener Hochschule z. B. dringt der Humanismus durch Georg Peuerbach (um 1454) unabhängig von ihm. Wenn ferner in Heidelberg die humanistischen Studien zuerst zielbewußt getrieben werden, so geschieht es doch in einem gewissen Gegensatz zu dem „ersten deutschen Musenhof nach dem italischen Muster"[89], dem des Pfalzgrafen Friedrich I. (1425—1476). Denn dieser beherbergt u. a. einen Peter Luder (bis nach 1474), den Typus jener „Wanderpoeten, die in Deutschland in weit höherem Grade noch den Stempel des Vagantentums, Hochmut mit Bettelhaftigkeit, Moralgeschwätz mit liederlichem Leben, geringes, flüchtig zusammengerafftes Wissen und geistige Roheit" zeigen, als ihre Kollegen in Italien. Erfurt und Leipzig, wo doch Stercker mit seinem Kreise haust, weisen ihn ab wie Heidelberg; daß Hartmann Schedel (1440—1510), der unermüdliche humanistische Sammler, auch als sein Schüler nicht zum „Dichter und Stilisten" wird, spricht mehr für ihn als für jenen, der an Verlumptheit nur noch von Samuel Karoch (bis nach 1472) übertroffen wird; ernste Humanisten wie Sigismund Gossembrot (um 1460) oder Laurentius Blumenau (bis 1484), der von antik-moralischer Betrachtung selbst als Karthäuser nicht ganz abgegangen zu sein scheint, entfernen sich noch weiter von ihm und damit von Enea.

Vollends kommt Konrad Celtis (1459—1508), der „deutsche Erzhumanist"[90], zwar ebenfalls „ein Dichter von genialer Fruchtbarkeit und Leichtfertigkeit"[91], von einer anderen Seite her. Er, dem Johannes Dalberg (1455—1503), der großmütige Förderer des humanistisch-geistigen Lebens in Worms und Heidelberg und Gründer der Palatina, seine Mäzatengunst zuwendet, ist einerseits Schüler des Agricola[92*], anderseits hat zu der von ihm gegründeten „Rheinischen Gelehrtengesellschaft (Sodalitas litteraria Rhenana)" wohl die Akademie des Pomponio Leto[93*] das Vorbild abgegeben. Auf seinen zahlreichen Reisen sucht er, wo er nur kann, in Krakau, Ofen, Lübeck, Wien, die Gelehrten zu derlei Gesellschaften zusammenzuschließen. Außerdem wirkt er in Erfurt, Rostock, Leipzig, Ingolstadt, Wien als Lehrer platonischer (im Stil der Florentiner Akademie getriebener) Philosophie, ciceronianischer Rhetorik und horazischer Poetik. Von Friedrich III. wird er zum poeta laureatus erhoben, von Maximilian I. in Wien als Präsident des ersten deutschen „poetischen Kollegiums" mit der Befugnis ausgestattet, seinerseits Dichter zu krönen. Überall jedoch erscheint er mehr als Anreger denn als selbst tiefer greifen-

Digitized by Google

der Philosoph, Poet oder gar religiöser Charakter. Dem Papst Innozenz VIII. küßt er den Pantoffel; zugleich aber spielt er mit seinem Namen, in dem „nocens (der Schädling)" stecke. Auch sonst spottet er freimütig über Kirche und Geistlichkeit, macht aber selbst Mönche und Nonnen zu Druiden und Vestalinnen, u. dgl., ganz mit dem gewöhnlichen Synkretismus. Darf man sich wundern, wenn er dann etwa für das Anstößige in seinen von Ovid und Catullus abhängigen Dichtungen die Rechtfertigung erfindet, er wolle die Jugend durch seine Schilderungen gegen die Sinnlichkeit feien? Und daß er daneben die Schriften der Nonne Hrotswitha von Gandersheim herausgibt, die zur Zeit der „ottonischen Renaissance" (im 10. Jh.) „in derselben Dichtungsart [des Terentius], in der man bisher von schändlicher Unzucht üppiger Weiber gelesen hat, jetzt die löbliche Keuschheit heiliger Jungfrauen"[94] feiern will?

Ähnlich steht es mit Heinrich Bebel (1472—1518): In seinen Fazetien, einer teilweise schmutzigen Anekdotensammlung, finden sich ebenso wie in seinem größeren lasziven Gedicht „Triumph der Venus" reichliche Angriffe auf den unsittlichen Klerus, während er selbst, sittlich nicht einwandfrei, auch religiös wenig geläutert ist. Und wenn man im allgemeinen wohl behaupten darf, daß die Beschäftigung mit dem heidnischen Altertum bei nicht besonders Gefestigten mit Schwanken in christlich-religiöser Hinsicht einhergeht, so trifft dies auch auf Verehrer des Erasmus wie Eobanus Hesse (1488—1540) und Beatus Rhenanus (1485—1547) zu: Hesse, der „christliche Heldinnen" ovidische Liebesbriefe schreiben läßt (Maria Magdalena an Christus, Maria an Gott, usw.), zeigt bei anfänglicher Begeisterung für Luther im ganzen weder rechten religiösen noch sittlichen Ernst; Rhenanus, auch anfangs Luther geneigt, bleibt am Ende, mehr wissenschaftlich als eigentlich religiös interessiert, da, wo man sich mit seiner äußerlichen Zugehörigkeit begnügt, auf der katholischen Seite. Jakob Spiegel (1483 bis nach 1546) dagegen tritt, zuerst Anhänger Huttens, später streng katholisch-kirchlich auf. Endlich noch ein Paar: Willibald Pirkheimer (1470—1530) und Konrad Peutinger (1465—1547): Jener, als Verfasser des „abgehobelten Eck" mit Luther verdammt, aber durch Aleander vom Bann gelöst, wendet sich 1524 von der Reformation ab, da sie ihm zu demagogisch und radikal, zu einseitig religiös und studienfeinlich geworden ist; dieser, stets gelehrten Arbeiten lebend, nimmt gleicherweise eine schwankende religiöse Stellung ohne Bruch mit der Kirche ein. Auf alle Fälle gehört keiner von ihnen, und auch der streitsüchtige, die „Maulesel-theorie" eines Georg Zingel bekämpfende sowie gegen Wimpfeling auftretende Celtisschüler Jakob Locher (Philomusus, 1471—1528)[95] nicht, in die Reihe, die jetzt für uns beginnt. —

Die durch das Schlagwort *„mehr Christ als Heide"* Gekennzeichneten tragen ja nämlich gerade das an sich: Bei ihnen steht das Christentum im Vordergrunde aller ihrer Bestrebungen, und ihre humanistischen Studien haben durchaus nur den Charakter des Mittels zu diesem Zwecke.

Digitized by Google

Wieder mit *Italien* und *Florenz* zu beginnen: Schon der Kamaldulensergeneral Ambrogio Traversari (1386—1439), der Mäzen Giannozzo Manetti (1396—1459), der Generalabt Timoteo Maffei (bis 1470)[96*] tragen dies Gepräge, wenngleich Manettis Schrift „Über die Würde und Vorzüglichkeit des Menschen" zeitweise auf dem Index stand. Der Aristoteliker Cino Rinuccini (bis 1407), sein Freund Domenico da Prato (um 1400) nebst dem Schilderer des Paradieses der Alberti, Gherardo da Prato (etwa 1360—1430), der Erzbischof und thomistische Moraltheologe Antonino (1389—1459) mit seiner „Summe" tun desgleichen. Matteo Palmieri (1406 bis 1478) ist hierher zu ziehen, obzwar dem anscheinend manches entgegensteht[97]: Seine Moralphilosophie „Über das bürgerliche Leben" ist wesentlich ein Auszug aus Ciceros Buch „Über die Pflichten", und sein Dante nachgeahmtes großes moraltheologisches Gedicht „Die Stadt des Lebens" enthält in der Ansicht, die Menschenseelen entstammten den bei Luzifers Empörung parteilos gebliebenen Engeln, eine origenistische Häresie und ferner eine merkwürdige Schilderung des Herabsteigens der Seelen aus den Elyseischen Feldern in den Menschenleib. Giovanni Pico della Mirandola (1463—1494)[98*], von dem schon[99*] die Rede war, geht in dieser Bahn, trotz seinem wüsten Synkretismus, der eine noch so kurze Darstellung seines „Systems" an dieser Stelle verbietet (nur sein[1*] an Ägidius von Rom[2*] angelehnter Gedanke, daß der Mensch in seinem Körper den Kosmos repräsentiere, also ein Mikrokosmos sei, verdient noch Erwähnung). Sein Neffe Gianfrancesco (1469—1539) endlich, der[3] an Leo X. eine Reformdenkschrift richtet, endet als Jünger Savonarolas und nimmt sich Reuchlins an; das Hauptkennzeichen der göttlichen Offenbarung ist ihm das innere Licht.

In *Neapel* ragt Lorenzo Valla (1407—1457)[4] hervor. Für uns kommt er hier natürlich weniger durch seine Invektiven gegen Poggio, die Mönche, die Juristen in Betracht, als dadurch, daß er von grammatischen und kritischen Studien aus neue Wege der Wissenschaft sucht und die so gewonnenen Einsichten stets auch in den Dienst der christlichen Erneuerung stellt: „Der reformatorische und der [i. e. S. sogenannte] humanistische Drang fließen in ihm zusammen."[5] So spielt er Quintilianus gegen Cicero aus; so behandelt er seine Übersetzungen; so weist er die Urkunde über die konstantinische Schenkung als gefälscht nach: so bricht er, von Bessarion und dem Kusaner ermutigt, durch Berichtigung der Vulgata aus dem griechischen Urtext die Bahn für die philologische Kritik und Erklärung der Bibel; so gibt er in den „Dialektischen Erörterungen gegen die Aristoteliker" eine leidenschaftliche Kritik der Scholastik und drängt vom Buchstaben zur Sache und zum Leben; so geht er endlich auch in seinen uns zumeist interessierenden Schriften „Über die Lust" (in 2. Aufl.: ‚Über das wahre Gut')" und „Über den freien Willen" vor: Stoa und Epikureismus, nicht Aristoteles und Platon sind ihm als Schulen praktischer Lebensweisheit die Wichtigsten des Altertums; und

Digitized by Google

hier wieder zieht er Epikuros vor, weil seine Lehre dem Grundsatz, das Recht der Natur gehe über alles, durch ihr Geltenlassen der Lust als sittliches Ziel besser entspreche. Doch faßt er die Lust als Glückseligkeit, die im Diesseits nicht zu erreichen sei, und er mündet, indem er sagt, diese „wahre Lust als höchstes Gut" sei nur durch den Glauben und die berechtigte Hoffnung auf Belohnung nach dem Tode zu erlangen, in die christliche Bahn ein. Und ähnlich sucht er sich auch aus dem Widerspruch herauszuwinden, der durch das unzweifelhafte Nebeneinanderbestehen von Gottes Allmacht und unserer Freiheit gegeben sei: Sie zusammen zu denken sei unmöglich, da helfe nur der Glaube; dieser aber befähige uns auch zu menschenwürdigem Handeln gemäß unserem Freiheitsbewußtsein, während anderseits sich unsere Freiheit mit der Allwissenheit sehr wohl vertrage: Das Handeln hänge ja nicht vom Wissen, das menschliche Handeln also auch nicht vom göttlichen Vorherwissen ab.

Streifen wir *Mailand* mit Antonio da Rho (um 1443), dem Franziskaner-Humanisten, der „Über die Irrtümer des Lactantius" und gegen die Astrologie schreibt, nur ganz kurz, so bietet uns *Rom* einige mehr: den observantistischen Papst Eugen IV. (1383—1447), Piero del Monte (bis 1457) mit seinem moralistischen Dialogenwerk[6], Lionardo Dati (1408—1472), einen Schüler Traversaris, dem eine Vorrede und ein Kommentar zu Palmieris „Stadt des Lebens" verdankt wird. Sodann finden wir hier den Kardinal Bessarion (1403—1472)[7], an dem uns auffällt, daß er in seiner Schrift „Gegen den Verläumder Platons" den Aristoteliker Trapezuntios widerlegt, zugleich aber den von ihm (ungeachtet seines Paganismus) hochgeschätzten Plethon[8*] ob seiner heftigen Bekämpfung des Aristoteles tadelt: Er will die Übereinstimmung der beiden Attiker unter sich, zugleich aber deren Irrtümer gegenüber dem Christentum nachweisen. Endlich erwirbt sich noch der Kardinal Cajetan (Jacobus de Vio, 1469 bis 1534)[9], der Kommentator des Aristoteles und Thomas von Aquino, Verdienste, indem er in seinem Kampfe mit dem Protestantismus klar die Notwendigkeit tieferen Schriftstudiums und die Unzulänglichkeit der Vulgata erkennt und betont.

Von den *außeritalienischen* Ländern ist *Böhmen* nur durch Heinrich von Mügeln (nach 1369)[10] bemerkenswert: Nebst einer moralisierenden Übersetzung der Valerius Maximus bietet er eine Psalmenübersetzung, in deren Einleitung die Gegner der Laienbibel als vom Teufel geleitet gebrandmarkt werden. Für *Frankreich* ist[11] die auf den Königshof und die Pariser Universität gestützte Selbständigkeit der Entwicklung charakteristisch: Es bleibt hier im wesentlichen die Kirchlichkeit gewahrt, und es wird die klassische Bildung mehr in die nationale Literatur eingebaut als daß sie auf nachahmende Latinität hinausliefe. So übersetzt Nikolaus Oresme (1330—1382) die aristotelische Ethik, Politik und Ökonomik aus dem Lateinischen, ist aber auch in seinem „Brief des Teufels an die Prälaten"[12] keineswegs gegen die Kirche, wohl aber gegen die

Digitized by Google

Astrologie. Nicolas de Clemanges (etwa 1360—1440) geht von Gerson und d'Ailli aus, zeigt von italienisch-humanistischer Berührung außer in seiner Lucretianovelle kaum etwas und wird, obwohl durch das Altertum moralistisch gebildet, immer mehr entschieden christlich. Guillaume Budé (Budaeus, 1467—1540), das „eigentliche Haupt humanistischer Gelehrsamkeit“[13], tritt durchaus als „Reformkatholik“[14] auf. Sogar Jacques Lefèvre (Faber Stapulensis, etwa 1455—1536)[15], ein in antiker Literatur hochgebildeter Geistlicher, weist zwar 1512 auf die biblische Theologie hin, sucht der paulinischen Rechtfertigungslehre den Weg zu bahnen und sieht seine bibelerklärenden Werke auf dem Index „bis zur Korrektur“, tritt aber nicht aus der katholischen Kirche aus.

Die Hauptländer für die ernst christlich-religiöse Richtung der humanistischen Renaissance aber bleiben immer England, Spanien und Deutschland. Wir nehmen *Spanien*[16] voraus, weil die dort hauptsächlich durch den Kardinal Francisco Ximenes de Cisneros (1436—1517) eingeleitete Bewegung schon mehr parallel mit der Reformation als in sie hinein verläuft: Alfonso und Juan Valdés z. B. (bis 1532 bzw. 1541) treten, ersterer als Verteidiger des Erasmus, letzterer als Verbreiter des reformatorischen Rechtfertigungsglaubens noch innerhalb der katholischen Kirche und in Italien auf; und auch die von Cisneros begonnene Complutensis, die erste Bibelpolyglotte, fällt, besser gearbeitet als die des Erasmus, in diese Richtung: Cisneros, der gegen die Volksbibel eifert, will dadurch die heilige Schrift dem Studium der Geistlichen möglichst unverfälscht darbieten.

In *England* begegnet uns außer Henry Beaufort, der Poggio vom Konstanzer Konzil mit heimnimmt[17], und Colets Vorläufern Grocyn und Linacre[18] vor allem John Colet (1466—1519)[19]: Er bringt 1496 aus Italien das Programm der Florentiner Platoniker mit, dem Christentum zu einer Renaissance zu verhelfen; und er liest nun, kein Feind der Kirche, sondern nur ihrer abergläubischen Entartung und der Scholastik, in Oxford über Bibel und Kirchenväter, verbindet sich hier 1498 auch mit Erasmus und Thomas Morus (More, 1478—1535)[20]. Dieser seinerseits, der sich für seine konservative römisch-katholische Glaubensüberzeugung enthaupten läßt, zeichnet in seiner „Utopia“ (1516) das Idealbild eines rein auf Naturalwirtschaft gegründeten, friedfertigen, kommunistischen Gemeinwesens. Er durchkreuzt dieses jedoch selbst durch Zulassung der Sklaverei und des Krieges für den Fall des Grenzschutzes, der Hilfe für bedrohte Freunde, der Gewinnung neuen Siedlungslandes, das von andern nicht benutzt, aber „denen gesperrt wird, die nach dem Willen der Natur dort ihre Nahrung ziehen sollten“[21]. Doch ist dies schließlich ja nicht inkonsequenter als wenn er in der „Utopia“ religiöse Unduldsamkeit ausschalten will, dann aber „die über alle Konfessionen erhabenen Grundwahrheiten der Vernunftreligion“ in die Unsterblichkeit der Seele, die Belohnung und Bestrafung im Jenseits, die Existenz Gottes und seine Vorsehung setzt, und die solches nicht Anerkennenden als sich selbst zum

Digitized by Google

Tiere Herabwürdigende von den Staatsämtern ausschließen läßt. Nicht inkonsequenter ist es auch, als wenn er in der „Utopia" die Philosophie, nach welcher der Staat der Utopier eingerichtet sein soll, als „scholastisch" zugunsten einer von ihm selbst vertretenen „bürgerlichen" Philosophie abweist, deren Kompromißtendenz dann freilich auch stark in den Roman selbst hineinwirken konnte. Sein Lebensnerv war aber denn doch die Intoleranz, die er auch als Staatskanzler gegen die Protestanten reichlich bewiesen hat: sie galten ihm[22] wegen ihres selbstgewissen Dogmenglaubens und ihrer Verachtung der Institutionen als unerträglich. Der Kardinal John Fisher (etwa 1469—1535), der Erasmus nach England ruft und nicht wesentlich anders denkt als More, teilt mit ihm das Todesschicksal.

In *Deutschland* haben wir es zunächst mit den weit ausstrahlenden Wirkungen der Brüder des gemeinsamen Lebens[23*] zu tun: In der Schule des auch in Prag gebildeten Johann Cele (bis 1417)[24] zu Zwolle sind nebst Wessel Gansfort u. a. Agricola, Langen, Hegius, Dringenberg erzogen. Bei Hegius (1475—1498 Schulleiter in Deventer) lernen außer vielen anderen Humanisten Erasmus und Murmellius. Auch Nikolaus von Kues, der 1459 mit seinem Kirchenreformprogramm vor Pius II. tritt, geht von Deventer aus. „Moderne"[25*] (Biel sowie Luthers Lehrer Trutvetter) und „Alte" (Heynlin von Stein usw.[26*]), zum Teil selbst „Brüder", wirken gleicherweise im Sinne dieser mehr praktisch-pädagogischen, auf religiös-sittliche Unterweisung den Hauptton legenden, die Philosophie als „Lehre recht und glückselig zu leben" darstellenden Richtung.

So begründen Rudolf Agricola (Huysman, 1442—1485)[27] und Rudolf von Langen (1438—1519)[28] die deutsche *humanistische Pädagogik:* Agricola bietet durch seine große Gelehrsamkeit, die ihn als berühmten Lehrer in Heidelberg enden läßt, seine sittliche Reinheit, Gläubigkeit und liebenswürdige, sich in schöner Rede, Dichtung, Musik auswirkende Heiterkeit außerdem der Jugend ein leuchtendes Vorbild; Langen macht die Domschule zu Münster (Westfalen) seit 1500 zu einem Zentrum des christlichen Humanismus und beruft Johann Murmellius (1480—1517) dahin, für den es[29] nichts Schlimmeres gibt als einen gelehrten und dabei unmoralischen Menschen. Ein solches Zentrum war ja auch schon durch Alexander Hegius (etwa 1433—1498)[30] in Deventer entstanden, bei dem humanistische Bildung und christliche Frömmigkeit sich innigst durchdringen; ein drittes begründet Ludwig Dringenberg in Schlettstadt, wo er[31] 1441—1477 die Schule leitet, aus der u. a. Beatus Rhenanus und Jakob Wimpfeling 1490—1528)[32] hervorgehen.

Dieser aber ist schon einer aus jenem *oberdeutschen Humanistenkreis,* der in Reuchlin gipfelt, und zu dem auch Erasmus in enger Beziehung steht: Nach umfassendem pädagogischem Ideal dreht er als „Alter" im „Isidoneus (éisodos néos: neue Einführung)" und sonst die antiquarischen Studien auf die Realkenntnis des nicht unsittlichen heidnischen Schrifttums, vor allem aber des christlichen zum Zweck christlich-sittlichen Lebens hinaus.

Digitized by Google

Als Historiker redet er kräftige nationale Töne. Ernst bemüht er sich um die Reform der Kirche und führt darum manche Fehde mit Mönchen und der Kurie sowie sonstigen Gegnern, obwohl er in seinem Streben nach vertiefter Frömmigkeit niemals die Devotion gegenüber der Kirche verliert. Durch den um ihn als „literarische Gesellschaft (sodalitas litteraria)" organisierten Straßburg-Schlettstädter Kreis wirkt er mannigfach auf die beginnende Reformation. Das oberdeutsche Schulwesen beeinflußt er maßgebend. In der „Jugend (Adolescentia)" endlich, seiner pädagogischen Hauptschrift, stellt er eine Unmenge ethischer Einzelforderungen auf und begründet sie ausführlich: Bei der Jugend, meint er, muß die Gesundung der kirchlichen Verhältnisse anfangen, indem man sie für eine fest gegründete Sittlichkeit wie für die praktischen Bedürfnisse des späteren Lebens erzieht[33].

Unter seinen Freunden ragt der Jurist Ulrich Zasius (1461—1535) hervor, der sich freilich[34] zudem die Ansicht gestattet, man müsse dem Feinde zwar in öffentlichen, nicht aber in Privatverträgen Treue halten. Auch der Abt Johannes Tritheim (Trithemius, 1642—1516) ist hier als von Agricola herkommender Humanistenfreund ebenso zu nennen wie der humanistisch gebildete Straßburger Satiriker und Minorit Thomas Murner (1475—1537), der Hauptgegner Wimpfelings, der anderseits in seinem Streite mit Locher u. a. an dem thomistischen Agricolaschüler Pallas Spangel (um 1509) einen Parteigänger findet. Insbesondere als „Alte" aber, die sich meist zugleich als volkstümliche Reform- und Bußprediger bewähren, stehen Wimpfeling noch[35] nahe: Johann Heynlin von Stein (etwa 1425 bis 1496), Ulrich Surgant (bis 1503), Jakob Philippi (bis 1492), Gregor Reisch (1467—1525) mit seiner der Beauvaisschen Enzyklopädie nachgeahmten „Perle der Philosophie"[36], und vor allen der Satiriker Sebastian Brant (1457—1521): Hat doch an sein die Laster der Zeit und die Gebrechen der Kirche mit Ernst und Strenge geißelndes „Narrenschiff" um 1498 kein Geringerer einige Predigten angeknüpft als sein und Wimpfelings Freund Johannes Geiler von Kaysersberg (1445—1510), der gewaltige[37], allenthalben gegen Sittenlosigkeit, Einengung der religiösen Freiheit durch Behörden, Mißbräuche im Gottesdienst, Benefizienhäufung und Stellenhandel, schlechte Geistliche und Klöster, allzuhäufige Ablaßausschreiben des Papstes angehende Sittenprediger von Straßburg. Mit Geilers Gönner Peter Schott[38], der durch ihn die Bettelmönche vom Straßburger Münster verdrängt, und den aus Geilers Schule stammenden Kirchenfürsten Wilhelm von Honstein und Philipp von Daun[39] erreicht diese Reihe ihr Ende.

Denn Johannes Reuchlin (Kapnion, 1455—1522)[40] steht zwar als Schüler Heynlins sicher noch mit einem Fuße darin; aber außer dem, daß er der erste Gräzist Deutschlands und der erste Hebraist der gesamten Renaissance ist und als solcher ein für die Bibelwissenschaft schlechthin grundlegendes Werk hinterlassen hat, weist er doch noch einen anderen Zug auf: Aus Italien bringt er durch Berührung mit Ficino und dem

Digitized by Google

älteren Mirandola seine mystisch-neuplatonistische, aber ganz nach der Seite der Kabbala gekehrte philosophisch-religiöse Neigung mit und vertritt sie in zwei Werken: Das „Wunderbare Wort" stellt den Fortschritt vom mosaischen Gottesnamen zum Namen Jesu dar, in dem jener erst aussprechlich werde und so Gott und Mensch einend Wunder und Errettung wirke; in der „Kabbalistischen Kunst" behandelt er die Kabbala als die zunächst dem Adam durch einen Engel geoffenbarte, von da aber in ununterbrochener Tradition bis auf die Männer der großen Synagoge und die Talmudlehrer fortgepflanzte Erkenntnis der höheren Welt und ihrer Geheimnisse, und behauptet zudem deren Übereinstimmung mit der ägyptisch, jüdisch, persisch fundierten pythagoreischen Philosophie. In eine Verherrlichung des Jesusnamens und des Kreuzes mit Hilfe der kabbalistischen Buchstabenkunst klingt auch dieses Werk aus.

Seine Stellung in dem von Pfefferkorn entfachten Streite wird dadurch begreiflich. Er konnte dem fanatischen Christ gewordenen Juden nicht zugeben, daß alle jüdischen Bücher zu vernichten seien. Ein großer Teil davon schien ihm auch zur Stütze des christlichen Glaubens unentbehrlich, und die schließliche Verurteilung durch Leo X. wegen „anstößiger Judenfreundlichkeit" traf ihn jedenfalls nicht zu Recht, wenn sie auch anderseits beim Papst durch das Motiv wohl begründet war, daß auch Luther sich für Reuchlin ausgesprochen hatte und von dem Inquisitor Hochstraten als dessen „Helfershelfer" denunziert worden war.

Und dies macht die Sache am Ende auch für uns interessant. Denn wir werden dadurch noch in einen weiteren (bis auf den Erasmischen letzten) Kreis deutscher Humanisten hineingeführt, den *Kreis um Mutianus*[41]. Auch Konrad Mutianus (1470—1526)[42] bringt, nachdem er in Deventer und Erfurt studiert, seinen platonisierenden Synkretismus aus Italien mit und sagt demgemäß: „wenn ich Jupiter nenne, meine ich Christus und den wahren Gott". Aber der Grundton ist auch bei ähnlichen Äußerungen doch immer noch christlich. Und zuletzt kehrt er sogar zum schlichten Glauben zurück, nachdem er nicht nur kirchliche Mißbräuche, sondern auch Dogmen und altehrwürdige Einrichtungen bekämpft, sich anfangs für Luther begeistert und sich später scharf gegen ihn ausgesprochen hat. So konnte denn auch der Kreis um ihn recht mannigfaltig sein: Eobanus Hesse[43*] findet darin ebensowohl Platz wie Crotus Rubianus (etwa 1480 bis 1539), der ebenfalls im Vertrauen auf die katholisch-innerkirchliche Reform von seiner Lutherbegeisterung zurückkommt, und Hermann von dem Busche, Spalatin, Cordus Euricius, Hutten, die sich dauernd Luther anschließen. Alle aber schüren sie die Kampfesstimmung gegen die Scholastik und finden dabei ein lebhaftes Echo auch bei den oberdeutschen *Erasmusschülern* wie Beatus Rhenanus, Jakob Spiegel[44*], dem vorübergehenden Lutheraner Glareanus (Heinrich Loriti, 1488—1563), dem Reformator Wolfgang Capito, sowie dem Nürnberger *Kreis Pirkheimers*. Und auch darin bekunden ihre Einmütigkeit alle diese und viele andere Hu-

Digitized by Google

manisten bis hin zu solchen Luthergegnern wie Cochläus und Eck: Sie stehen in dem Pfefferkornschen Handel zu Reuchlin, wenngleich z. B. Erasmus ebenso wie Luther sich durchaus gegen die Kampfweise ablehnend verhalten hat, die von Crotus Rubianus und Hutten (vielleicht auch Hermann von dem Busche und Petrejus Eberbach[45*]) in den „*Briefen der Dunkelmänner* (Epistolae obscurorum virorum)" beliebt worden war: Der blutige Hohn, mit dem in diesem Pamphlet die Kölner Ortwin Gratius (selbst Humanist[46]), Hochstraten, Arnold von Tongern[47] nebst Pfefferkorn, die Mönche, die Scholastik im allgemeinen zum Teil verleumderisch übergossen werden, war nicht nach jedermanns Geschmack, trotzdem daneben unleugbar auch große satirische Kraft und berechtigte Kritik in den in köstlich karikiertem Küchenlatein geschriebenen Briefen zutage tritt. Feinere Geister griffen und greifen da doch schon lieber zu den „Briefen berühmter Männer (Epistolae clarorum virorum)" Reuchlins, deren Titel zu dem des Pamphlets Anlaß gegeben hat: Reuchlin bietet darin eine Sammlung vieler zum Teil auf den Streit bezüglicher Briefe humanistischer Gelehrter dar, die ihn als Adressaten vor der Öffentlichkeit rechtfertigen sollen. Oder man erbaut sich an dem wahrscheinlich von Hutten und Hermann von dem Busche stammenden in edelster Form mit den Waffen der Wahrheit für Reuchlin kämpfenden Gedicht „Triumph des Doktors Reuchlin".

Solcher feineren Geister aber gab es gewiß so manche namentlich auch an den deutschen *Universitäten*, die nun außer den Gelehrtengesellschaften der mutianischen und celtesschen Art und den sich in den großen Städten (um Pirkheimer, Peutinger und sonst) bildenden Kreisen die Hauptstätten des Humanismus darstellen. Daß von ihnen eigentlich nur Köln (mit Hochstraten, Tongern, Collin u. a.) und Löwen zurückbleiben, ist schon[48*] gesagt. Vor allem kommen natürlich die neuen auch unter Nachwirkung der Reformkonzilien seit 1450 gegründeten Universitäten (Greifswald, Freiburg, Basel, Ingolstadt, Trier, Mainz, Tübingen, Wittenberg, Frankfurt a. d. Oder) mit ihren stark hervortretenden (philosophischen) Artistenfakultäten in Betracht. Und von diesen glänzen wieder besonders wie von den alten Heidelberg durch Agricola, so Ingolstadt und Tübingen durch Reuchlin, Basel und Freiburg durch Desiderius Erasmus von Rotterdam (etwa 1466—1536), der von dem Erfurter Humanistenkreis[49] als Heros und „Vater in Christo" verehrt wird. Mit diesem summarischen zeitgenössischen Urteil müssen wir aber auch vorläufig die Erörterung über ihn und zugleich über die ganze Entwicklung von Boccaccio bis zu ihm schließen; denn das sehr komplizierte religiös-ethische Problem „Erasmus"[50] ist erst im Rahmen der Reformationsgeschichte zu lösen[51*]. Nur so viel findet hier noch seine Stelle: Erst er „brachte Vallas textkritisch-exegetische Untersuchungen über das Neue Testament der Vulgata an die Öffentlichkeit, und seine eigenen Bibelstudien vollendeten, was jener begonnen, schufen selbst aber wieder die Grundlage für die Übertragung des gereinigten Bibeltextes in die Volkssprachen: für Luthers Tat und ihre Nachfolger"[52].

Digitized by Google

B) Die rein heidnische Richtung

Gemäß dem früher[58*] Gesagten kann die Zahl der hier zu nennenden Namen nur gering sein. Denn wir stellen hierher natürlich nur solche, deren religiöses bezw. ethisches Gepräge entschieden anti- oder wenigstens unchristlich ist, mögen sie auch als Namenchristen erscheinen oder (wie vielleicht sogar Machiavelli[54]) als Christen sterben. Folgen wir dabei im allgemeinen dem Zeitverlauf, so ergibt sich:

Der Grieche Georgios Gemistos Plethon (etwa 1355—1450)[55*], dessen Tendenz auf dem Unionskonzil von 1430 gegen die Vereinigung der römischen und griechischen Kirche geht, entwickelt in bewußtem Gegensatz zur aristotelischen Metaphysik auf wesentlich neuplatonischer, besonders proklischer Grundlage ein antichristlich-religiöses und -ethisches System:

Zeus, die erste Ursache, ist als vollkommenstes Wesen schlechthin gut, doch nicht etwa Vielheit und Einheit zugleich wie die christliche Dreieinigkeit. Er als absolute Dieselbigkeit und Gottheit erster Ordnung schafft wesensnotwendig-frei die erste Daseinsstufe oder die Götter zweiter Ordnung: Poseidon, die Idee der Ideen, sodann nach dessen Vorbild Hera als potentielle Materie, weiter, immer nach dem Vorbild der nächstvorhergehenden Gottheit und ihr untergeordnet: dreimal fünf Olympier von Apollon, der Idee der Dieselbigkeit, bis zu Hestia, der Idee der Erde, und eine Menge Titanen von Kronos und Aphrodite an bis zu der Idee des untersten Sterblichen. Denn die Olympier als Ideen erschaffen die zweite Daseinsstufe oder die Götter dritter Ordnung, d. h. die zwar zeitlichen, doch immerwährenden, also unsterblichen Wesen (Helios-Sonne, Selene-Mond und die übrigen Gestirne sowie die Dämonen als Götterboten zur Ordnung der menschlichen Dinge); die Titanen dagegen erschaffen die dritte Daseinsstufe, die zeitlichen doch vergänglichen, also sterblichen Wesen, so zwar, daß deren Erschaffung durch Helios in Verbindung mit Selene und unter Beihilfe der Planeten geschieht: Helios empfängt ihre Formen von Kronos, Selene ihre Materien von Aphrodite, und durch den Lauf der Planeten empfangen diese sterblichen Wesen ihr Dasein. Doch ergibt dies zunächst nur die unbeseelte sterbliche Natur, die Gegenstand der Physik ist und Tier-, Pflanzen- sowie die unorganische Welt umfaßt. Der Mensch dagegen ist das Mittelglied zwischen dem beseelten Unsterblichen und dem unbeseelten Sterblichen, unsterbliche Seele im sterblichen Leibe, und darauf ruht das richtige Handeln dieses Wesens als Gegenstand der *Tugendlehre:* „Indem der Mensch mit seiner Seele sich in das gesamte All vertieft, wird er den edelsten Genuß haben und ein Leben führen, ganz nahe und ähnlich den höheren Arten“[56] d. h. den verschiedenen Stufen der Wesen, die vom Menschen aufwärts bis zum Zeus führen; „die Tugend ist der Zustand (héxis), dem gemäß wir gut sind; schlechthin gut aber ist nur der Gott; wir Menschen werden gut, indem wir, soweit es dem Menschen möglich ist, Gott nachfolgen“; — das sind die Hauptsätze dieser Tugendlehre, die im besondern in eine Begehrungs- und Abwehrungs-, Menschen- und Gottesgemeinschaftslehre zerfällt und demgemäß die Einzeltugenden der Besonnenheit samt Sittsamkeit, Freigebigkeit und Mäßigung, ferner der Tapferkeit samt Unerschrockenheit, Standhaftigkeit und Sanftmut, sodann der Gerechtigkeit samt Frömmigkeit, Redlichkeit und Bürgertugend, endlich der Weisheit samt Weltklugheit, Naturwissenschaft und Religion entwickelt. Die Religion aber, die wieder in der die höchste Glückseligkeit gewährenden Gotteserkenntnis gipfelt, ist die höchste Tugend, zu der auf dem im zweiten Hauptteil der Sittenlehre empirisch-psychologisch beschriebenen Wege aufgestiegen wird: Eine der Tugenden entwickelt sich aus der andern, wobei aber gemäß dem Bisherigen hohe und niedere Geburt oder Stellung, Reichtum und Armut, Gesundheit und Krankheit, Alter und Tod keine Tugenden, sondern Adiaphora sind und alles aus strenger, in Zeus' Freiheit wurzelnder Notwendigkeit geschieht: Eine Beeinflussung der

Digitized by Google

Götter durch Kultus ist unmöglich und unsinnig, denn alles geschieht aufs beste, und der Gute ist frei, indem er beherrscht ist, zugleich aber glücklich, weil er lebt wie er will d. h. wie Gott in ihm will. — Unter den Tugenden aber steht an hoher Stelle auch die Bürgertugend, und daher gibt Plethon auch eine ausführliche *Staatslehre*, die mit ihren drei Ständen (der Staatsbeamten und Krieger, Handwerker und Handelsleute, Heloten) deutlich platonische Züge aufweist; die Priester teilt er wahrscheinlich dem ersten Stande zu, duldet aber unter ihnen keine Mönche, die er als Drohnen ansieht; die Verfassung denkt er sich als konstitutionell monarchisch mit König, Staatsrat, Verwaltungs- und richterlichen Beamten.

Auf solcher Grundlage strebt also Plethon eine Erneuerung des Lebens in Staat und Kirche an. Er wird darob von dem Patriarchen und Mönche Gennadios (etwa 1400—1459)[57] scharf bekämpft, und auch sein Schüler Bessarion stimmt seinem schroffen „Platonismus" nicht zu[58*]. Aber in Florenz hat er doch auf Cosimo gewirkt[59*], vielleicht auch auf den ohne Abendmahl gestorbenen platonisierenden Heiden Carlo Marsuppini (Aretino 1399—1453)[60], obwohl die Platonische Akademie" ganz andere Wege gegangen ist. Und in Rom entsteht durch seinen Schüler Pomponio Leto (1428—1498)[61] eine merkwürdige „literarische Sodalität" oder eine Art freier Akademie: Ihre Mitglieder geben sich altrömische oder griechische Namen, nennen sich Priester der römischen Akademie und deren Begründer den Pontifex maximus u. dgl.; und dieser selbst rühmt sich, ein Heide zu sein, der das Werk Christi stürzen wolle, demütigt sich aber zugleich vor Paul II., als dieser scharf gegen ihn und seinen Jünger Bartolommeo Sacchi (Platina, 1421—1481) samt dessen Genossen vorgeht, unter Berufung auf doch einiges Christliche an seinem Gebaren, — freilich nur um unter Sixtus IV. die Akademie wiederherzustellen, in der man nur noch bei Platon schwört.

Der florentinische Staatsmann und Historiker Niccolo di Bernardo dei Machiavelli (1469—1527)[62*] bildet den zweiten Höhepunkt dieser Reihe. Man behandelt ihn nur oberflächlich, wenn man seinem „Idealismus" seine „Unsittlichkeit" entgegenstellt und den ersteren darin findet, daß ihm die Größe und Einheit Italiens über allem gestanden habe, die letztere (von seinen uns hier nicht weiter interessierenden lasziven Komödien abgesehen) darin: Er habe Lorenzo II. Medici (1492—1519) im „Fürsten" die moralisch verwerflichsten Ratschläge erteilt und dabei das Verfahren des von ihm als Politiker rückhaltlos bewunderten ruchlosen Cesare Borgia (1475—1507) durchaus gebilligt. Machiavelli verwirft die Mittel, die er dem Fürsten als Staatsgründer und Erhalter seiner Macht empfiehlt, soweit sie vom moralischen Standpunkte aus verwerflich sind. Er weiß genau, daß „ein Fürst, wenn er sich halten will, lernen muß schlecht zu sein und davon je nach Bedarf Gebrauch zu machen"[63]. Aber er will auch gar nicht sagen „wie man leben sollte", sondern lediglich „wie man lebt" d. h. leben muß, um „nicht inmitten so vieler schlechter Menschen zugrunde zu gehen": in einem geordneten Staatswesen, das als „zusammengesetzter Körper (corpo misto)"[64] genau so den Lebensgesetzen unterworfen ist wie andere Lebewesen auch. Demgemäß entwickelt

Digitized by Google

Machiavelli eine jenseits von Gut und Böse stehende *politische Technik als Darstellung der Lebensgesetze des Staates* und kommt dabei, gestützt auf seine politische Erfahrung und auf sein Studium der Alten (Polybios, Livius, Thukydides, Xenophon, Plutarchos, Aristoteles usw.[65]), im ganzen darauf hinaus:

Jeder Staat hat eine gewisse innere Lebenskraft (virtù), deren Erhaltung mit der seinigen zusammenfällt. Diese Erhaltung aber bedeutet nicht Starrheit, sondern „oftmalige Zurückführung auf die eigenen Anfänge, in denen der Grund zum Heile eines solchen Körpers liegt"[66]. „Diese Zurückführung geschieht, wenn wir von Republiken [nach Machiavelli die Dauerform des Staates] reden, entweder durch ein äußeres Ereignis oder durch innere Klugheit", sofern diese mit der Kraft i. e. S. (forza) zusammen die virtù ausmacht; genauer, indem sich die virtù das äußere Ereignis, das aus Zufall (fortuna) stammt, zunutze macht oder aus eigener Machtvollkommenheit wirkt. Aber auch diese Fälle schießen im Grunde zusammen, indem der innere Heilsprozeß immer zugleich ein Heilungsprozeß ist: „Das anfängliche Gute im Körper verdirbt [zum Teil] im Laufe der Zeit", und auch diese teilweise Degeneration ist Zufall gegenüber den noch im Körper vorhandenen oder subsidiär von außen kommenden Regenerationskräften.

Es reduziert sich also schließlich doch alles auf das Gegeneinander- und Zusammenwirken von virtù und fortuna; und es wird, da dabei anscheinend die fortuna zunächst sogar die Übermacht entfaltet, nicht überflüssig sein, uns genauer auch über den Begriff zu orientieren, den Machiavelli von der fortuna hat. Er steht am Ende einer langen aus dem Altertum heraufreichenden Reihe, und auch diese ist interessant genug, um in rapidem Überblick hier mit dargestellt zu werden.[67] Der Ausgangspunkt ist, von Früherem abgesehen, Boëthius, der die Fortuna so sprechen läßt: „Mein Rad drehe ich im Wandelkreise, und meine Freude ist es, das Oberste zu unterst und das Unterste zu oberst zu kehren. Wenn du willst, steig' auf, aber unter der Bedingung, daß du, wenn du nach den Regeln meines Spiels wieder hinabsinkst, das nicht für ein dir angetanes Unrecht ansehen darfst." Von da geht es in christlicher, ebenfalls durch Boëthius angebahnter Wendung, in der die irdischen, der Fortuna unterworfenen Güter den überirdischen gegenüber zu Scheingütern verblassen, zu Dante, bei dem sie[68] als „Schaffnerin Gottes . . die eitlen Güter zur rechten Zeit von Volk zu Volk, von Blut zu Blut gelangen läßt, entrückt der menschlichen Erkenntniskraft, [indem sie] ungesehen bleibt wie im Gras die Schlange . . In ihrem Wechsel ist kein Innehalten; Notwendigkeit verleiht ihr raschen Flug; so kommt es oft, daß einem sich das Schicksal wendet", ohne daß ihr „darum mit Tadel und Schimpf gelohnt werden dürfte". Dies führt über die unselbständigen Ansichten Petrarcas und Boccaccios[69*], bei deren letzterem u. a. die antike Reminiszenz „dem Tapferen hilft das Glück" aufklingt, direkt zu Salutatis fortuna-Theorie[70*], welche die Lösung der Antinomie von Notwendigkeit und Zufall ganz in das christlich-theologische und agnostizistische Gebiet schiebt und auf die mythologische Form verzichtet. Bei Poggio kehrt die Göttin wieder, aber nur um schließlich abermals der christlich-göttlichen Vorsehung zu weichen[71*]. Pontano dagegen geht[72] gerade den entgegengesetzten Weg: Nachdem er sich im Anfang seines Werkes über die Fortuna im Sinne Dantes ausgesprochen hat, gesteht er ihr dann doch wieder ein „gottfernes", weil der Vernunft Gottes widerstrebendes, aber von dem des freien rationellen menschlichen Willens verschiedenes Wirken zu: Er macht sie zur Herrin über die von außen kommenden, nicht jedoch über die körperlichen, noch weniger über die geistigen Güter, läßt sie nur nach dem Erfolg, nicht nach irgendwelchen vernünftig-logischen Argumenten beurteilbar sein, behauptet aber zugleich: Zum menschlichen Glück gehören auch die Güter, die Fortuna verleiht, Reichtum und Ruhm, Macht und Volksgunst, und auch die geistigen Güter und Kräfte (virtutes) können sich ohne Hilfe der Fortuna nicht zu voller Freiheit entfalten. Nicht also gegen die Fortuna als gefährlichen Dämon sich zu verteidigen gilt es, um sich asketisch von ihren Gaben unabhängig zu machen; nein, dienstbar muß man sie sich machen, in kühnem Angriff, damit sie dem Kraftmenschen (virtuoso) zu voller Entfaltung aller seiner Kraft, Schönheit und Selbstherrlichkeit verhelfe. Das

Digitized by Google

ist selbst für die Glückskinder (fortunati) nötig, deren Temperament (impetus) ihnen zwar gestattet, sich von ihrem natürlichen Glücksinstinkt treiben zu lassen, die aber darum doch die gute Gelegenheit ebenso mit fester und geschmeidiger Hand packen müssen wie die andern. Damit ist einer energischen Bejahung der Welt und ihrer Freuden unter Abkehr sowohl von der unbedingten Vorsehungsidee als von dem müden spätantiken Stoizismus das Wort geredet, und dreistes, ja brutales, draufgängerisches Zupacken im Kampf mit dem aktiven Leben findet hier ebenso seine Stelle wie listig-vorsichtiges Umschmeicheln der Glücksgöttin. Der abenteuernde Heerführer (condottiere), der Glücksritter (cavaliere di ventura), der wagemutige Kaufmann großen Stils, der alle gesellschaftlichen Konventionen sprengende Künstler vom Schlage eines Benvenuto Cellini wird so möglich, vor allem aber der Fürst, wie ihn Machiavelli von seinem wesentlich in dieser Linie gelegenen Fortunabegriffe aus sieht. Nur schillert dieser Begriff[73] bei ihm doch noch in anderen Farben. Nicht nur als das blinde, sinnlose Ungefähr „ohne Gesetz und ohne Vernunft"[74] und daher menschlichem Begreifen unzugänglich steht sie für ihn da oder bisweilen als die zielbestimmte Heimarmene der Stoa; sie ist ihm auch ein Sammelbegriff für ganz reale geschichtliche Bedingungen, indem sie alle jene Hemmungen und Förderungen zusammenfaßt, die dem einzelnen Menschen und dem einzelnen Volke nicht aus dem eigenen Leben und der Organisation der eigenen Kräfte, sondern aus ihrem Milieu und der Zeitlage erwachsen.

Dem gegenüber betont er nun aber scharf: „Nichtsdestoweniger meine ich, es könne, damit unser freie Wille nicht ausgelöscht werde, sein, daß die fortuna über die Hälfte unserer Handlungen entscheidet, die andere Hälfte aber oder fast so viel uns überläßt"[75]; und er leitet daraus ab, daß „der glücklich sein wird, wer in seiner Handlungsweise mit dem Geist der Zeit geht, und daß der unglücklich sein wird, wer mit ihm im Zwiespalt liegt". Die Zeitumstände für sich ausnutzen, darauf kommt es also an, und es ist dabei „besser, stürmisch als rücksichtsvoll zu sein, denn Fortuna ist ein Weib, und wenn man sie unterwerfen will, muß man mit ihr streiten und kämpfen". *Rücksichtsloses Sichdurchsetzen unter Ausnutzung der Zeitumstände* ist das Programm, wobei allerdings unter Umständen auch Rücksicht ein Mittel der Rücksichtslosigkeit sein kann: Der Fürst insbesondere muß „gut verstehen Tier oder Mensch zu spielen, wie ja auch Achilleus durch den Tiermenschen (Kentauren) Chiron erzogen worden ist"[76]; und unter den Tieren wieder „muß er sich am Fuchs und am Löwen ein Beispiel nehmen: Er muß Fuchs sein, um die Schlingen zu kennen, und Löwe, um die Wölfe zu schrecken. Die sich nur auf die Löwennatur verstehen, sind nicht recht beraten. Es kann und darf ein kluger Fürst sein Wort nur halten, wenn eine solche Treue ihm nicht schädlich ist und wenn die Gründe wegfallen, derentwegen er sein Versprechen gegeben hat. Wenn alle Menschen Engel wären, wäre dieser Vorschlag kein guter; aber sie sind es leider nicht und würden dir nicht Wort halten; daher brauchst du es ihnen auch nicht zu halten." Überhaupt kann „ein Fürst, besonders in neubegründeter Herrschaft, nicht alles das tun, was die Menschen für gut halten, sondern muß häufig zur Erhaltung des Staates gegen Treue, Milde, Menschlichkeit und Religion verstoßen . . [Zwar] muß er streng darauf bedacht sein, daß er nie ein Wort von sich hören läßt, das nicht von jenen Tugenden erfüllt ist und das nicht für die Zuschauer und Zuhörer von reiner Milde, Treue, Aufrichtigkeit und Frömmigkeit getragen zu sein scheint; besonders muß er im Besitz der letzten Tugend erscheinen; . . sie aber zu besitzen und stets auszuüben, ist schädlich".

Die Probe genügt wohl, um die kalt-skrupellose Art dieses Fürstenspiegels zu erweisen. Sie genügt aber auch wohl, um von ihr aus die übrige Staatslehre Machiavellis zu entwickeln. Denn sie stimmt mindestens an einem Punkte mit einer Hauptstelle der „Erörterungen über die erste Dekade des T. Livius", wo es heißt: „Der, welcher ein Gemeinwesen ordnet und Gesetze darin aufstellt, muß vorweg annehmen, daß alle Menschen schlecht sind und die Bosheit ihres Herzens jedesmal in Ausübung bringen werden, wo sie ungehinderte Gelegenheit dazu haben"[77], weshalb tatsächlich Gesetze nötig sind, die „die Menschen gut machen", d. h. eben zur Ausübung jener Tugenden, der Milde, Treue, Aufrichtigkeit, Frömmigkeit usw. bringen. Aber „wie die guten Sitten zu ihrer Erhaltung die Gesetze nötig haben, so verlangen die Gesetze zu ihrer Beobachtung die guten Sitten"[78]; und diese ihrerseits, die Quelle

Digitized by Google

der „geordneten Kraft (virtù ordinata)", werden, da „die Natur wenig mutige Menschen hervorbringt, erzieherische Kunst und Übung aber viele"[78], zumeist durch die *Erziehung*, und zwar *vornehmlich zur kriegerischen Tüchtigkeit*[80] hervorgebracht.

Man sieht, worauf es hinausläuft: „Der Fürst [der zu den von Natur aus Mutigen gehören muß] soll nichts anderes zum Gegenstand seines Nachdenkens machen und sich mit nichts anderem beschäftigen als mit dem Kriegswesen, den militärischen Einrichtungen und der militärischen Zucht"[81], und er muß[82] sein Volk *zum Volksheer* erziehen, denn auf Söldner und Hilfstruppen ist kein Verlaß. Ja sogar: „Die Fundamente aller Staaten, der neuerworbenen wie der altangestammten oder gemischten, sind die guten Gesetze und die tüchtige Waffenmacht; gute Gesetze aber können nur dort sein, wo die Kriegsmacht tüchtig ist"[83]; auf ihre Erhaltung kommt also für den „*Staat* (stato)" d. h.[84] *die persönliche Macht des oder der Regierenden* alles an: Die Staatsgrundgesetze oder die Verfassung hängen daran ebenso wie die reguläre Gesetzgebung, die vor allem strafrechtlichen Charakter hat; die Begriffe von Recht und Unrecht bilden sich erst nach Maßgabe dieser staatlichen Ordnung und werden wirksam erst in der Hand kräftiger Persönlichkeiten; der Charakter, die Lebensweise (modo del vivere) des Staates bildet sich so und pflanzt sich den Bürgern ein; auch die Religion, aus Furcht und Unselbständigkeit des der eignen Kraft nicht vertrauenden Menschen entsprungen und[85] als „Ordnung" ebenfalls erst im Volke „eingeführt", hat, „gut benutzt", ihre wesentliche Stelle als Machtmittel des Staates, indem sie „dazu dient, die Heere zu befehligen, das Volk einig zu halten, die Guten zu bewahren und die Schlechten zu beschämen"[86].

Darum erscheint ihm auch[87] die christliche Religion mit ihrer Erziehung zur Humanität, ihrer Askese und Weltflucht gegenüber der „Geistesgröße und körperliche Kraft" zeugenden heidnisch-antiken Religiosität ebenso als Verfallserscheinung wie die Irreligiosität. Und auch in der wissenschaftlich-künstlerischen Kultur sieht er[88] vor allem eine Gefahr für das „Völkerleben" in seinem Sinne: Die wissenschaftliche Kultur bezeichnet ihm als „ehrenvoller Müßiggang" meist den Punkt, von wo an der Staat niederzugehen beginnt, und die gefährlichste Eingangspforte der Korruption; die Kunst ist ihm ein schwächlicher Genuß ganz ebensowohl wie die Schwäche, die der Reichtum leicht im Gefolge hat, weshalb die Bürger vom Staate arm zu halten sind. Überhaupt[89]: Hinter jeder feineren Kultur wittert er den *Verfall; sobald die Waffen ruhen*, die Feldherren ihr Werk getan haben und die Philosophen aufkommen, also „die Kraft Ruhe gebiert, [da gebiert auch] die Ruhe Müßigkeit, die Müßigkeit Unordnung, die Unordnung Zerrüttung; und [erst durch das Wiedereingreifen der Waffen] entsteht aus der Zerrüttung Ordnung, aus der Ordnung Kraft, aus dieser Ruhm und gutes Glück"[90].

Dies ist der Sinn der „oftmaligen Zurückführung des Staates auf seine eigenen Anfänge": Wie[91] der Gründer des Staates als Oberbefehlshaber nur einer sein kann, so muß auch sein Neuordner einer allein sein; er muß die absolute Gewalt in Händen haben, um sich nicht durch andere stören zu lassen. Aber er muß sich auch dazu verstehen, diese Gewalt nicht auf einen Nachfolger zu vererben, da die Sache auf lange Dauer nur geordnet bleibt, wenn sie der Sorge vieler überlassen wird, die „sich, sobald sie das Beste daran erkannt, nicht vereinigen werden, um es wieder fahren zu lassen". Das absolute Fürstentum oder die Diktatur kann also immer nur Episode sein. Aber beides scheint Machiavelli doch von Zeit zu Zeit nötig, um der Degeneration zu begegnen, die durch Verstoß gegen jene Staatsgründungs- und -erhaltungsprinzipien in der wirklichen Entwicklung dennoch eintritt. Denn wenn (so nimmt er mit Polybios an[92]) „die Fürstenherrschaft [durch Erblichkeit] leicht tyrannisch wird, die [in Reaktion dagegen entstandene] Aristokratie leicht Oligarchie, die [wiederum in Reaktion dagegen aufgekommene] Demokratie leicht [ochlokratische] Zügellosigkeit", wie ist da zu helfen? Doch, „weil fast kein Gemeinwesen eine solche Lebenskraft haben kann, daß es mehrmals diese Veränderungen durchlaufen und sich dabei aufrecht erhalten könnte", nur durch eine *gemischte Verfassung*, die „an allen [drei besseren Formen] teil hat, damit die eine die andere bewache: an der Fürstenherrschaft, Aristokratie und Demokratie": Der Hintergedanke ist dabei offenbar, daß so am leichtesten bei beginnender Degeneration die *Wiederherstellung des Anfangszustandes durch Militärdiktatur* möglich sei. Denn „wenn

Digitized by Google

ein Land eine Zeitlang in Unordnung versunken war, dann pflegt die virtù wiederzukehren und ein zweites Mal dort zu wohnen"[93].

Sobald freilich die Degeneration zu weit vorgeschritten ist, dann bleibt nichts, als daß „ein solches Gemeinwesen, dem immerwährend Einsicht und Kräfte fehlen, *im Kampfe* Untertan eines Nachbarstaates wird, der besser geordnet ist als jener"[94]. Aber auch das entspricht einem allgemeinen Entwicklungsgesetz: Die virtù wandert[95] von Land zu Land, und zwar „weil es in der Welt immer auf dieselbe Art zugegangen und ebensoviel Schlimmes wie Gutes in ihr gewesen ist, dieses Schlimme und dieses Gute aber von Land zu Land wechselt, . . während die Welt [bes. die Natur des Menschen[96]] die nämliche blieb". Daraus aber „erkennt, wer die gegenwärtigen und die alten Begebenheiten betrachtet, [auch] leicht, wie in allen Staaten und bei allen Völkern immer die selben Wünsche und die selben Stimmungen bestehen und bestanden haben; und darum ist es für den, der die vergangenen Ereignisse mit Sorgfalt untersucht, auch ein Leichtes, in jedem Staate die zukünftigen vorauszusehen und *die Heilmittel anzuwenden*, welche von den Alten angewandt worden, oder, wenn er keine angewandt findet, der Ähnlichkeit der Ereignisse gemäß neue auszudenken"; — das „Gesetz der Erhaltung der politischen Energie"[97], das man so bei Machiavelli angedeutet finden kann, wird es dem hinreichend Einsichtigen immer gestatten, die nötigen, teils mehr Kraft i. e. S., teils mehr Klugheit erfordernden *Kampfmittel* zu seinem und des Gemeinwesens Heile ausfindig zu machen.

Um *Kampf* aber wird es sich dabei doch immer handeln, sei es *nach außen*, da „nur wo es viele Staaten gibt, viele tüchtige Männer entstehen, wo es wenige Staaten gibt, nur wenige"[98], und[99] nur in der gegenseitigen Reibung dieser nach Machiavellis Wunsch möglichst als Stadtstaaten auszugestaltenden vielen Staaten die größte Energieentwicklung zu erreichen ist; sei es *nach innen*, da „alle der Freiheit günstigen Gesetze aus der Zwietracht zwischen Adel und Volk entstehen"[1], und überhaupt[2], trotz allen schweren Gefahren, die die Parteiungen in sich bergen, nur „der Gegensatz der Parteien und Volksschichten einen Staat vorwärts tragen kann". Als praktischer Politiker ist aber Machiavelli dann doch von der Ohnmacht der Kleinstaaten inmitten der Großstaaten Europas überzeugt, denn *Machterhaltung* und *Machterweiterung* sind[3] auch für ihn nicht zu trennen. Und so sieht er sich schließlich auch noch auf das Problem *des* auf die Konstanz des Nationalcharakters[4] gebauten *Nationalstaates* als Ideal gegenüber dem Nationalitätenstaate gewiesen; er bleibt aber bezüglich dessen freilich wieder bei der Waffenbrüderschaft aller Italiener im gemeinsamen Kampfe gegen die Barbaren stehen: „Mit der virtù der Italiener die Fremden abwehren!"[5]: „*Das Volk in Waffen* ist der Punkt, von wo aus sich die Welt aus den Angeln heben läßt."[6]

Der *Machiavellismus*, bis heute das Ideal jedes Politikers, der die Staatsraison (d. h. die Rechtfertigung jeder politischen Maßregel aus ihrer Tauglichkeit zur Erhaltung oder Wiederherstellung des im Sinne seiner Partei gedachten Staates) zur unbedingten Richtschnur seines Handelns macht, insbesondere jedes skrupellosen Gewaltpolitikers, datiert gewiß nicht erst von Machiavelli. In Italien und sonst vom Altertum her längst geübt, auch teilweise theoretisch vertreten[7*], ist er aber doch erst von ihm in ein gewisses System gebracht worden und hat in dieser Gestalt weiter gewirkt auf alle, deren Maxime war und ist: „Wo es sich geradezu um das Heil des Vaterlandes handelt, da darf kein Bedenken, ob gerecht oder ungerecht, mild oder grausam, löblich oder schimpflich, in Betracht kommen, sondern es muß mit Hintansetzung jeder anderen Rücksicht durchaus das Mittel ergriffen werden, das ihm das Leben rettet und seine Freiheit erhält."[8]

Immerhin hat Machiavelli schon bei einem Zeitgenossen sehr beachtenswerten Widerspruch erfahren, bei dem Florentiner Staatsmann Fran-

Digitized by Google

cesco Guicciardini (1483—1540)[9*], mit dem zugleich für uns diese Reihe abschließt. Auch er sagt: „Drei Dinge möchte ich vor meinem Tode sehen . .: eine wohlgeordnete Republik in unserer Stadt, Italien befreit von allen Barbaren und die Welt befreit von der Tyrannis dieser frevelhaften Priester“[10]. Aber jene Republik denkt er sich trotz gemischter Verfassung doch ganz anders als Machiavelli, und er weicht auch sonst in seinen Grundanschauungen zum Teil von ihm ab:

Das Zentrum der Verfassung, wie er sie in dem „Dialog über die Verfassung in Florenz“[11] entwickelt, ist nicht der Fürst, der, wenn absolut, das innerste Wesen des Staates vernichten würde. Sondern es ist der aristokratische, vom demokratischen „Großen Rat“ auf Lebenszeit gewählte Senat, der seinerseits zusammen mit dem Großen Rat den Gonfaloniere, den obersten, gleichsam die gesammelte Staatsautorität verkörpernden, aber der selbständigen Befehlsgewalt entbehrenden Exekutivbeamten, ebenfalls auf Lebenszeit, zu wählen hat. Der Senat soll die Versammlung der besten und weisesten Bürger sein und jedem Talent Gelegenheit geben, seine Fähigkeit im Dienste der Allgemeinheit zu erweisen. Bei der Beamtenwahl, die durch den Senat unter Beirat des Großen Rates erfolgt, soll das gleiche Ziel angestrebt und durch die freie Diskussion dabei die Cliquenbildung und der Nepotismus verhindert werden. Niemand soll als Vertreter einer Partei zu den Ämtern gelangen, und nur in dem jeweiligen Zusammenwirken der verschiedenen Regierungsgewalten soll überhaupt die Regierung bestehen. Dann kann es aber, meint Guicciardini, auch nicht ausbleiben, daß nicht nur gute „Erfolge“ in Form guter innerer Verwaltung und äußerer Politik eintreten, sondern daß gleichzeitig auch das politische, sich sonst gegen die bestehende Staatsordnung wenden müssende Machtsstreben des einzelnen Bürgers befriedigt werde, dem ein gewisser maßvoller, auf Belohnung der Verdienste um den Staat gehender Ehrgeiz durchaus zuzubilligen sei.

Diese von Guicciardini nach dem Vorbilde der venezianischen Verfassung konstruierte Staatseinrichtung soll alle Fehler unmöglich machen, die den vergangenen Verfassungsformen den Stempel der Tyrannis und des Illegitimen aufgedrückt haben. Der Kampf um die Macht im Staate soll ausgeschaltet werden trotz dem Machtstreben der großen, dem Allgemeininteresse durch Lohn und Strafe (der Amtsentziehung) dienstbar zu machenden Individuen. Dazu braucht es aber freilich des Glaubens daran, daß der Mensch von Natur das Gute will. Und diesen Glauben hält denn auch Guicciardini in allen seinen Konsequenzen doktrinär insbesondere gegen Machiavelli fest[12]: Er verwirft die Parteikämpfe, lehnt den Cäsarismus ab, stellt den Machtzweck des Staates nicht in den Vordergrund, ignoriert den Zusammenhang zwischen Staats- und Heeresverfassung, usw. Im Prinzip lobt er aber[13] dann doch das Milizsystem Machiavellis; er findet, daß, obwohl die Herrschaft über fremde Städte vor dem Gewissen nicht zu rechtfertigen sei, bei deren „notwendiger“ Ausübung auch die grausamsten Mittel ebensowenig zu verschmähen seien wie bei der „Ausrottung“ vertriebener Tyrannen; und auch sein Idealbegriff des „absoluten Individuums“, wie verhält es sich damit? Es soll, wie er meint[14], die „Unvollkommenheit“ der Individualität überwinden und aus der Verbindung entgegengesetzter Eigenschaften eine „wohlabgestimmte Harmonie“ gewinnen, in der für jede Lage das richtige seelische Verhalten zu finden ist. Aber dieser Begriff wird durchkreuzt durch den Zweifel daran, daß ein so „göttlicher“ Mensch auf Erden möglich sei; und er wird ferner in höchst eigentümlicher, nun doch wieder machiavellistischer Weise beleuchtet durch Grundsätze, wie sie Guicciardini in seinen „Erinnerungen“ aufstellt: „Leugne nur immer, was du nicht willst, daß man weiß, und erkläre für wahr, was du willst, daß man glaube; denn wenn auch viele Anzeichen und geradezu die Gewißheit für das Gegenteil sprechen, so gewinnt man doch oft den Geist des Hörers, wenn man nur kühn abstreitet oder versichert“[15]; „es gibt nichts, was die Menschen in ihrem Leben mehr wünschen müssen und was ruhmvoller ist, als ihren Feind zu Boden gestreckt und in ihrer Macht zu sehen“, u. dgl.: „Rücksichtslose Verfolgung des eigenen Interesses, nackter Egoismus verhüllt durch virtuose Menschenbehandlung“[16], und dies unter der Voraussetzung „es gibt mehr schlechte Menschen als gute,

Digitized by Google

besonders wo Besitz und Stellung im Staate in Frage kommen"[17], — wie soll dann jene Idealverfassung sich verwirklichen? Tatsächlich tritt er am Ende auch für den Tyrannen Alessandro Medici ein und bewirkt die Erhebung seines Nachfolgers Cosimo zum Herzog von Florenz, erntet allerdings dessen Dank durch Beiseiteschiebung der Aristokratie, und stirbt verbittert in der Zurückgezogenheit: Theorie und Praxis, Scheinausgeglichenheit in der Art Petrarcas, nur daß dieser „nicht mit den Fürsten lebt, sondern die Fürsten mit ihm"[18*], und daß ihm doch nicht die Ehre als oberste Richtschnur des Handelns gilt wie Guicciardini: „Wer die Ehre hochhält, dem gelingt alles, weil er weder Mühe noch Gefahr noch Kosten scheut; ich habe es an mir selbst erfahren und darf es sagen und schreiben: eitel und tot sind diejenigen Handlungen der Menschen, welche nicht von diesem starken Antrieb ausgehen"[19].

C) Die rein christliche Richtung

Diese umfaßt, abermals gemäß früher[20*] Gesagtem, die entweder vom Humanismus i. e. S. unberührten oder aber geradezu antihumanistischen Renaissancebestrebungen. So mächtig diese jedoch in der ganzen Zeit immer wieder hervorgetreten sind, so gering ist die Zahl der Namen, die wir hier außer den uns bereits bekannten neu beizubringen, und so wenig das, was wir zu jenen ersteren Erscheinungen noch ergänzend hinzuzufügen haben.

Demzufolge bleibt uns etwa über Franz von Assisi[21*], der uns wiederholt[22*] begegnet ist, nur noch zu sagen: „Was ihn zu einem Manne von besonderer Art macht, ist nicht sowohl ein einzelnes Element seines Wesens als vielmehr die Kräftigkeit seines Gottesgefühls, die Lauterkeit seines Strebens, der Heroismus seiner Entsagung; und das alles durch eine Naturanlage unterstützt, die in besonderem Maße geeignet ist, Sympathie zu erwecken und seinem Wollen Eingang zu verschaffen"[23], auch über die Lässigkeit der alsbald in seinem eigenen Orden auftretenden Konventualen hinweg.

Denn die eigentlichen Fortsetzer seiner die Wiedergeburt der Gemeinschaft von derjenigen der Einzelpersönlichkeit ableiten wollenden und dabei das Moment des Gehorsams gegen die vollkommeneren Oberen als wesentlich mit einbeziehenden Regenerationsbestrebungen sind doch die sich auch mit dem Joachimismus berührenden Spiritualen: Es muß nur auch noch für Joachim von Floris[24*] selbst ausdrücklich hinzugefügt werden, daß ihn[25] die uralte Idee der beständigen Umwandlung des „fleischlichen Menschen" in den „vergeistigten" und „vollendeten" bei seinem Eintreten für das neue Mönchtum in Form der „vergeistigten Vollendeten", des „Ordens der Gerechten" immerfort bewegt.

Damit begeben wir uns wieder in den Kreis der Mystik und des Biblizismus von Bonaventura bis hin zu den Böhmischen Brüdern, Goch, Wesel und Wessel Gansfort, auf den hier nur im ganzen verwiesen sei, aber auch jener glühenden religiösen Lyrik, die[26] sich von des Franciscus „Sonnengesang" ableitet: Thomas von Celano (etwa 1195—1250), einer der ersten Franziskaner und vielleicht Dichter des „Dies irae", feiert in seinen Hymnen das „Umgeformtwerden in die Lichtgestalt, in Jesus", den

Digitized by Google

„neuen Stand" und das „neue Leben". Jacopone von Todi (1230—1306), der das „Stabat mater" geschaffen, läßt seinen Geist sich in Christus verzehren, so daß er „der eigenen Qualität verlustig nun die Kraft hat, wie er geformt ist, fruchtbare Werke zu schaffen, transformiert allein in dich, Christus, du süßes Lieben". Die Zeit der Lauden oder geistlichen Lieder in der Vulgärsprache beginnt und geht in die des religiösen Schauspieles über, das freilich[27] auch bald verweltlicht.

Es beginnt aber auch die Zeit der teils ahumanistischen teils antihumanistischen großen Prediger, die von ihren erlauchten Ahnen Bonaventura und Berthold von Regensburg (etwa 1205—1272)[28] an wiederum teils als Mystiker sich mehr an die Fortgeschrittenen wenden, teils mehr als Reformprediger und Volks-, insbesondere Missions- und Bußprediger tätig sind und ihren Rang neben Geiler von Kaysersberg u. a.[29*] wohl behaupten können:

Mystiker der orthodoxen und heterodoxen Richtung wie David von Augsburg, Meister Eckehart usw., Gerson; auch die Collatien d. h. freien Ansprachen und Unterredungen, die in den Häusern der Fraterherren gehalten wurden, gehören hierher, obzwar so manche von ihnen auch humanistisch angehaucht sind. *Reformprediger* sind nicht nur Wyclif, Huß, Hieronymus von Prag (etwa 1365—1416)[30], Goch, Wesel, Wessel, sondern auch Konrad von Waldhausen (bis 1369)[31], der u. a. den Bettelmönchen Abfall vom ursprünglichen Geist ihrer Orden vorwirft. Militsch von Kremsier (bis 1374)[32] tut desgleichen und teilt mit seinem Schüler Matthias von Janow (bis 1394)[33] den starken eschatologischen Zug und den Biblizismus. Jakob von Jüterbogk (1381—1466)[34*] zeigt als Kartäuserprior eine düstere Verzweiflung an der Besserung der kirchlichen Zustände. Zu den *Volks-, Missions- und Bußpredigern* endlich zählen: der von Berthold deutlich beeinflußte „Schwarzwälder Prediger"[35], dem auch mystische Anwandlungen nicht fehlen; der spanische Heilige Vinzenz Ferrer (etwa 1350 bis 1419)[36], einer der größten Bußprediger und Selbstbüßer; die Italiener[37] Giovanni Dominici (1357—1419), der sich[38] in seinem philosophischen Lehrgedicht „Nachtleuchte" scharf gegen Salutatis u. a. Humanismus wendet, und von dem wir auch ein streng christliches Büchlein über die Leitung der Familie haben, sowie ferner: der heilige Bernardino von Siena (1380 bis 1444) und sein Schüler Roberto von Lecce (bis 1483); Alberto von Sarteano (Sarzana, 1385 bis 1450); Giovanni von Prato (um 1450)[39], ein Gegner Guarinos; der heilige Giovanni von Capistrano (1386—1456); Jacopo della Marca (etwa 1390—1476); viele andere, wie die Genannten meist Franziskaner und Dominikaner; Gabriele Barletta (um 1480)[40], mit dem die Bußpredigt sich ins Burleske verliert, und der Gegenbilder an dem Deutschen Gottschalk Hollen (bis nach 1481)[41] und dem Franzosen Olivier Maillard (bis 1502), weniger an Michel Menot (bis etwa 1518) hat; ihre geist- und witzlosen Nachtreter lassen[42] Erasmus die Schwächen der zeitgenössischen Predigt in seinem „Lob der Narrheit" geißeln; vor dieser Zeit und Art liegt freilich noch etwa Theodor Cölde (1435—1515): er hat[43] als Franziskanerreformator, erschütternder Bußprediger und Verfasser des „Christenspiegels", eines bedeutenden Gebet-, Erbauungs- und Unterrichtsbuches gewirkt.

Auch an theoretischen Gegnern des heidnische Gefahren bergenden Humanismus fehlt es endlich nicht: Giovanni Dominici ist eben genannt; einen anderen solchen Salutatigegner, Giovanni von San Miniato[44], kennen wir ebenfalls schon[45*]; Adriano Castelesi von Corneto (etwa 1458—1521)[46] gibt sich in seinem Werke „Über die wahre Philosophie" geradezu als Vertreter der Meinung, jedwede Philosophie, die aristotelische wie die platonische, ja jedes menschliche Erkennen und Wissen sei abzulehnen,

Digitized by Google

die Quelle für alles Glauben und Wissen sei einzig die Heilige Schrift: „Die heiligste und gelehrteste Einfalt ist es, freiwillig töricht zu sein und die fleischliche Weisheit nicht zu bewundern".

Endlich aber gehört hierher der allerdings noch in mancher anderen Hinsicht zu wertende Prior von San Marco in Florenz, Girolamo Savonarola (1452—1498)[47*], die letzte große Gestalt dieser Richtung:

In den vier Büchern „Über die Einteilung, Rangordnung und Nützlichkeit der Wissenschaften" weist er keineswegs die Wissenschaft schlechtweg ab. Wohl aber gelangt er von einer Ergänzung der aristotelisch-albertisch-thomistischen Einteilung der „Philosophie" d. h. Wissenschaft, von der er die Grammatik als Unter-, die Theologie als Überwissenschaft abtrennt, wiederum auf wesentlich aristotelischem Wege zu einer eigentümlichen Anordnung der „Wissenschaften". Sie stellt zugleich eine seine übrige Wissenschaftswertung bestimmende Rangordnung dar: Die „spekulativen", um ihrer selbst willen daseienden stehen über den „praktischen", die nur Mittel zum Zweck sind; und hier wieder verdienen den Vorzug die „moralischen", auf die Vervollkommnung der Seele zielenden, vor den „mechanischen", nur körperliche Güter vermittelnden. Unter den moralischen ferner gebührt der Politik der Vorrang vor der Ökonomik und dieser der vor der Ethik, indem jene beiden auf das Staats- bezw. Familienwohl, diese nur auf das des einzelnen Menschen abgezweckt sind. Endlich, da das wirkliche Sein dem bloß gedachten vorgeht, kommt die „rationale" Philosophie zuletzt, und zwar die Logik vor der Dialektik, diese vor der Poetik. Höher dagegen steht die „reale" Philosophie mit folgender Stufenleiter: Mathematik nebst Musik und Astrologie; Naturwissenschaft einschließlich der Psychologie als ihrer obersten Stufe; schließlich die Metaphysik, die hauptsächlich von Gott als dem letzten Endziel alles Geschaffenen handelt und nur noch von der Theologie übertroffen wird, indem diese nicht mehr auf natürlicher, sondern auf übernatürlicher teils praktischer, teils spekulativer Erkenntnis beruht; sie allein hat daher auch auf den Ruhm der Weisheit Anspruch.

Als ganz unnütz erscheinen somit Savonarola, dessen Stellung zur bildenden Kunst sogar freundlich ist[48], die „weltlichen" Wissenschaften keineswegs: „Wenn jemand die Theologie samt ihnen innehat und damit ein reines Gewissen bewahrt, so ist er als ein besserer Theolog und Streiter Christi zu erachten als ein anderer, der nur mit Theologie gewappnet ist"[49]. Ist jedoch „Theologie mit Philosophie und Hochmut gepaart, so verdient vor ihr jedenfalls den Vorzug eine Theologie ohne Philosophie, aber in reinem Herzen". Da indes weiterhin die Wissenschaft „im Besitze der Stolzen dieser Welt sogar schädlich ist, indem sie die Lehrer des Gesetzes sein wollen und doch vielfach den Glauben verloren haben, so frommt es der christlichen Religion durchaus nicht, die weltlichen Wissenschaften so ohneweiteres zuzulassen. Vielmehr würde ich es [sagt Savonarola] als den größten Gewinn für das Gemeinwohl erachten, wenn man an der Einfalt der Heiligen Schrift festhielte und nur einige wenige begabte Köpfe auswählte, um mit der Theologie auch die weltlichen Wissenschaften zur Widerlegung der ketzerischen Ausflüchte zu studieren, während sich alle übrigen mit der Unterweisung in der Grammatik, Heiligen Schrift und Sittenlehre zu begnügen hätten. Jedenfalls sollten alle schlechten Bücher unnachsichtig den Flammen überantwortet werden".

„Meine Rede und meine Predigt geschah nicht in überredenden Weisheitsworten, sondern in Erweisung von Geist und Kraft, auf daß euer

Digitized by Google

Glaube nicht auf Menschenweisheit beruhe, sondern auf Gotteskraft"[50], auf diesem Pauluswort steht Savonarola. „Rafft euch auf, fliehet den heidnischen Aberglauben und nehmet eure Zuflucht zur Einfalt des Kreuzes Christi", so ruft er den Dichtern zu, die er nicht um ihrer Kunst, sondern nur um ihrer lächerlichen Selbstüberhebung willen bekämpfen will; so lebt er selbst in seinen Gedichten, mit seiner ganzen inbrünstigen Gottesliebe wie seiner verzehrenden Reformsehnsucht. Von hier aus ergibt sich ihm in seinem „Abriß der gesamten Philosophie, sowohl der natürlichen wie der moralischen" als „Ausfluß" der letzten Kardinaltugend, der Gerechtigkeit, die „Religion, derzufolge wir Gott, unserem Schöpfer und Endziele, die ziemliche Huldigung darbringen"[51] „hauptsächlich in inneren Handlungen, in der Reinheit des Wissens und in der Heiligkeit und Vollkommenheit unseres Lebens und Strebens, während die äußeren gottesdienstlichen Handlungen und Übungen nur Mittel und Zweck zur Pflege der *inneren Religiosität* sind".[52]

Aus dieser quillt Savonarolas ganze Lebenstätigkeit zusamt seinem Martyrium. Als *Beter* tritt er in seiner „Abhandlung zur Verteidigung und Empfehlung des geistigen Gebetes" dem Irrtum entgegen, für den Laien genüge das mündliche Gebet und nur für die Mönche sei das geistige gut. Als *Mystiker* wird er der Krönung und Vollendung des beschaulichen Gebetes in der innigsten Liebesvereinigung mit Gott und der damit verbundenen unaussprechlichen Wonne teilhaftig. In seinen Predigten und Schriften, besonders in seinem Büchlein „Von der *Einfalt des Christenlebens*", geht er „vom Außenleben zum Innenleben, von der Zerstreuung zur Sammlung, vom Vielen zum Einen, vom Geschöpflichen zu Gott"[53]. Und jene heilige „Einfachheit (semplicità)", die sein Losungswort für das Einzel- wie das häusliche, gesellschaftliche und öffentliche Leben bildet, hat er den alttestamentlichen Büchern abgelauscht, die auch im übrigen seine Predigt bestimmen.

Er fühlt sich aber auch selbst als *Prophet*, der von Gott mit einer besonderen Sendung betraut ist: Er hat Geisterstimmen und himmlische Worte vernommen und in nächtlicher Stunde Gesichte, die ihm ebenso wie seine tiefere Einsicht in die Heilige Schrift und ihre Zusammenhänge mit den gegenwärtigen Zeitverhältnissen auch den prophetischen Blick in die Zukunft gestatten: Namentlich mit Bezug auf das Schicksal des Staates und der Kirche trifft dies zu, deren Heil er nur durch schwere Strafgerichte und Prüfungen hindurch erblickt. Auch wenn er die Politik in den Dienst der Religion stellt und (vorübergehend) in Florenz eine neue Verfassung mit Christus als König und einem neuen Gottesvolk schafft, handelt er als gelehriger Schüler seiner prophetischen Meister. (Freilich tritt daneben, mit Bezug auf die sittliche Bedeutung des Staates usw.[54], und in seiner Gesellschafts- und Wirtschaftslehre sein Anschluß an Aristoteles und Thomas deutlich hervor; ja er geht über diese hinaus, indem er, vorzüglich dem Monarchismus, erst in zweiter und dritter Linie dem Aristo-

Digitized by Google

und Demokratismus huldigend, auch dem Tyrannenmord und dem Militär zum Schutze des Staates das höchste Recht einräumt und beides mit der „Vaterlandsliebe als Wurzel der Liebe" deckt.)

Augenblickliche prophetische Begeisterung ist es auch, die ihn auf der Kanzel ergreift und als *Prediger* auszeichnet, der in tiefen Herzenstönen von hinreißender Kraft und Innigkeit, ein unbezwinglicher, heldenhafter Geist, erhaben über alle irdische Rücksicht und Menschenfurcht nach Art der alten Propheten, der Apostel und Märtyrer ein *neues Gottesreich auf Erden* verkündet, das er dann auch mit allen Mitteln des Rates und der Tat durchzusetzen sucht: Der erste Schritt dazu ist ihm die *keineswegs die Lehre oder die traditionellen Einrichtungen* antasten, *sondern* lediglich *die Herzen der Menschen im Sinne christlicher Liebe reformieren* sollende, bei Mönchen und Geistlichen, nicht zuletzt dem Papst, beginnende und die Laien einbeziehende *Kirchenreform*, die aber demgemäß, trotz seiner Gehorsamsverweigerung gegenüber dem „ketzerischen" Alexander VI.[55], weit vom Konziliarismus oder gar Protestantismus entfernt ist. Sodann aber will er, als Staatsmann der feurigen Begeisterung, visionären Glut, mystischen Taubeneinfalt und mönchischen Abgeschiedenheit ebensowenig entbehrend wie der nüchternen Berechnung, diplomatischen Kälte, weltmännischen Klugheit und scharfsinnigen Welt- und Menschenkenntnis, auch eine *Staatsumgestaltung* in durchaus christlichem Sinne: Man „kann [meint er] den Staat mit Vaterunsern und Gebeten nicht bloß regieren, sondern man muß es"[56], ohne daß aber darum eine Priesterherrschaft notwendig oder selbst nur erwünscht wäre: Gottes Wille und seine Gebote genügen, wie ja auch „die Kirche selber und in ihrem Dienste der Papst, und demnach jedes kirchliche und päpstliche Gesetz und Gebot dem göttlichen Willen entsprechen muß, der im Grunde nichts als die lauterste Liebe ist".

Die Anhänger Savonarolas, die „Frateschi", waren zu seinen Lebzeiten sehr zahlreich, bis die geschickte Erschütterung seines Prophetenrufes durch seine Ankläger ihm selbst seine observantischen Klostergenossen bis auf den getreuen, mit ihm gehängten und verbrannten Dominicus von Pescia entzog, die er doch vor dem Aufgehen in die konventuale römisch-tuscische Kongregation bewahrt hatte. Nach seinem Tode aber leben sie rasch wieder auf, und zwar auch in Gestalt von Schwärmern und „Propheten"[57], die er niemals gutgeheißen hätte: der, wie er sich selbst nannte, „närrische Prophet" Martino Brozzi (1500), der von zwanzig Genossen gewählte „Gegenpapst" Pietro Bernardino, der Eremit Girolamo von Bergamo (1508), der „Engelpapst" Fra Bonaventura (1516), von andern zu schweigen.

Mit solchen wurde die Kirche natürlich leicht fertig. Nicht dagegen mit den geistigen Nachwirkungen Savonarolas selbst, mochte sie immerhin gegen Wahnglauben im Stile der Hexenbulle von 1484 d. h. in der Linie von Eymericus' (etwa 1320—1399) „Leitfaden für Inquisitoren" und

Digitized by Google

Sprenger-Institoris' „Hexenhammer" (1487) verfahren, anderseits aber mit konziliaristischen Reformern wie schon mit Felix Hemmerlin (1388—1460)[58] oder Jakob von Jüterbogk[59*] sich abfinden, oder endlich solche Buß- und Ablaßtheoretiker wie Johann Jenser Paltz (bis 1511)[60] und satirische Kämpen wie Thomas Murner[61*] auszusenden haben. „Es war die verhängnisvollste Schicksalsstunde der römischen Kirche, als sie den florentinischen Propheten aus ihrer Gemeinschaft verstieß; damals verriet sie ihr besseres Selbst. Hätte sie es über sich gebracht, auf ihn zu horchen und seiner Mahnung zu folgen, so hätte sie die Reformation vereitelt und der Weltgeschichte andere Bahnen gewiesen. Indem sie aber selbst den bestgemeinten, von der lautersten Gesinnung eingegebenen Erneuerungsversuch mit dem Galgen ahndete, gab sie, die seit Jahrhunderten für alle noch so eindringlichen und flehentlichen Reformrufe nur taube Ohren hatte, aller Welt ihre hoffnungslose Verstocktheit und Unbußfertigkeit kund. So kam, was nicht ausbleiben konnte. Die Völker verzweifelten an ihr und nahmen die Reformation, von welcher sie nichts hatte wissen wollen, selbst in die Hand."[62] Erst vor dem Konzil von Trient, in dem die Kirche, was sie an Reform noch zu leisten imstande war, ins Werk gesetzt hat, taucht auch die von Savonarola angebahnte Reformströmung als Anstoß zu den Konzilsberatungen wieder empor, „und so war sein Werk doch nicht umsonst gewesen".

Digitized by Google

Digitized by Google

ANMERKUNGEN
(Quellennachweise und Zusätze)

VORBEMERKUNG

I. Als Quellen kommen wie für den ersten und zweiten Band in Betracht 1. die ***Werke (W.)*** der Ethiker selbst, 2. die ***Berichte*** über sie, die Ethik sowie deren Grundlagen überhaupt, wie sie in den bisherigen Arbeiten zur Theorie und Geschichte der Ethik, aber auch in vielen Werken allgemein-philosophisch-systematischen und -historischen, kultur- und „welt"-geschichtlichen, insbesondere auch religiösen Inhalts vorliegen. Nur für die Quellen der ersten Art ist auch hier eine wenigstens die Hauptwerke treffende Vollständigkeit der Angaben anläßlich der Hauptstellen über die einzelnen Ethiker im Text erstrebt; die der zweiten Art sind als ***„Literatur" (L.)*** im alphabetischen Literaturnachweis von Bd. I bis III und durch Verweisungen darauf, jedoch nur soweit angegeben, als sie uns bei der Arbeit zur Hand waren; Weiteres findet sich zurzeit am reichlichsten und handlichsten bei Überweg-Prächter (Nr. 532 des Lit.-nachweises von Bd. I). Die von uns benutzten ***Ausgaben (A.)*** und ***Übersetzungen (Ü.)*** sind bei den ***W.*** mit angeführt.

II. Die Zusätze geben mehr oder minder wichtige ***sachliche Ergänzungen*** und ***Erläuterungen*** sowie ***kritische Auseinandersetzungen*** und ***Verweisungen auf andere Stellen des Textes;*** auf sie sowie besonders wichtige (zusammenfassende) Literaturangaben wird im Text durch ein Sternchen (*) hinter der Anmerkungsziffer hingewiesen.

III. Die Anordnung der Quellennachweise und Zusätze ist so getroffen, daß jeweilig die erste, fettgedruckte Zahl die ***Seite***, die zweite kursivgedruckte die Nummer der Anm. auf jener Seite bezeichnet; also z. B. **2** ***6***: Seite 2 Anm. 6. Die ***Kolumnentitel*** „Anmerkungen zu S. . . ." sollen das Auffinden der Nachweise und Zusätze erleichtern.

1 *1* Zur Einleitung: *L.:* Krüger 2176, Heussi 2118 S. 19 ff., Schubert 2263 S. 118 ff., R. Seeberg 2269 III 1 ff., Weber-Baldamus 553 II, Hauck; Mirbt.
2 Vgl. RGG. 423 I 1528.
3 Vgl. II 204, Abs. 1.
4 Vgl. RGG. 423 I 1528 ff.
5 Vgl. C. Neumann 3290 S. 224; RGG. 423 V 1901 (Hermelink).

2 *6* RGG. 423 I 2118 (Köhler).
7 L. zu den allgemeinen Kulturfaktoren des Mittelalters (Kirche und Staat, Kirche und Einzelner): Schubert 2263, Krüger 2176, Heussi 2118, 2119; KKL. 277, KHL. 270, PRE. 407, RGG. 423, Hauck, K. A. Schmid 459, K. Schmidt 460, Baur 3020 u. 2016, Eicken, Martin, Henne-am-Rhyn 226, Reuter 3326, Steinhausen, Tröltsch 3410, 2294, 527, Wernle, Schmieder, Burckhardt, Burdach, Brandi, Philippi, ALKGM., Dahlmann-Waitz, Du Cange, GdtschV., Goedeke, Gregorovius, Grisar, Gröber, Hauck, Manitius, MG., ZfdA., BGPhM., Mirbt; Schnürer.

4 *8* Haller Sp. 26.

5 *9* Vgl. Luther Werke (Erlangen) 26 S. 103 f.; 55 S. 223.

6 *10* Vinzenz v. Beauvais Hand- u. Lehrbuch f. königl. Prinzen, Kap. 15.
11 Vgl. Liliencron, Schlosser.

7 *12* Vinzenz v. Beauvais Größ. Spieg. II 17 Kap. 1.
13 Nach Michael III 251 stellt er eine wenig geschickte Kompilation von fünf Werken des 13. Jh. dar (u. a. Thomas' Summa), und ist etwa 1310—20 entstanden.

8 *14* KKL. 277 X 1880.
15 „Crede ut intelligas" heißt es schon bei Augustinus Sermo 43 Kap. 7. Aber man bemerke wohl, daß bei Augustinus unmittelbar vorangeht: „Intellige ut credas". Vgl. R. Seeberg 2269 II 370, Grabmann 3143 II 274 u. unsere Darstellung III 58 u. 65 ff.
16 Vgl. II 174 u. Grabmann 3143 I 78.
17 Vgl. E. Weber.

9 *18* Nach K. Schmidt 460 II 161 f.

10 *19* Vgl. S. 90, Abs. 1 ff.
20 Vgl. Steinhausen 3390 S. 166 u., für Dante, Burdach 3053 S. 137.

11 *21* Vgl. Vorländer 544 I 338.
22 Vgl. II 225, Abs. 3.
23 Z. Flg. bes. Möhler 2205 I 328 ff., Baur 2016 S. 454 ff.

12 *24* Athanasianisches Glaubensbekenntnis, Artikel 1 u. 2.
25 So daß von Brot und Wein nur noch die Akzidentien Farbe, Geschmack, Gewicht usw. zurückbleiben.
26 Vgl. II 240 f.

13 *27* Vgl. Möhler 2205 I 448.
28 Im weiteren Sinne könnte man hierher freilich alles Mögliche ziehen: alles, was überhaupt zum Heile des Christen in der Hand Gottes und seiner Geschöpfe beiträgt. Aber es ist besser, abzugrenzen, streng oder minder streng (vgl. PRE. 407 VI 727 Z. 33 ff.).

14 *29* Vgl. insbes. die Begründung des Thomas v. Aquino, die S. 144, Abs. 4 ff. mitgeteilt ist.
30 Vgl. S. 144, Abs. 5.

Digitized by Google

31 Vgl. II 158, Abs. 2 f.
15 *32* Vgl. II 214 ff.
16 *33* Z. Zlg. Schmieder; PRE. 407 XX 799 ff. (H. Böhmer), VI 197 ff. (Zöckler); Thode.
34 Schmieder S. 287.
17 *35* Schmieder S. 287 f.
36 Vgl. S. 48, auch bezüglich der Ritterorden.
19 *37* Vgl. Mart. Schulze S. 172.
38 Vgl. ebenda S. 49.
39 Bei diesen (den Montanisten) allerdings in Verquickung mit einer Gegenkirche, vgl. II 157 f.
40 Vgl. Steinhausen 3391 S. 27.
20 *41* Vgl. ebenda S. 13 ff.
21 *42 L.* bis hin zur Kirchenzucht: Steinhausen 3392 S. 11 ff., 143 ff., Weber-Baldamus 553 II, Morf S. 138 ff.
25 *43* Liudprand (Bischof v. Cremona) Bericht über seine Sendung nach Konstantinopel, Kap. 12. Liudprand sagt „Römer", meint aber „Welscher". Vgl. auch Burdach 3051 II T. 1 S. 194 f. u. 202 Abs. 3.
28 *44* Vgl. Steinhausen 3390 S. 138.
45 L. zur Kirchenzucht: KKL. 277 III 1819 ff., K. Müller, Wasserschleben, Schmitz, PRE. 407 IX 76 ff. (Brieger), VI 585 ff. (Hinschius); Schulte 2264, Hergenröther-Hollweck 2112, Friedberg 2079, Hinschius 2121, Gitzler, Hollweck 2126, Abegg, Roßhirt 2235, Kober 2163, 2164.
46 KKL. 277 III 1820.
29 *47* Vgl. II 165 ff.
48 Von der Vindikativstrafe unterscheidet sie sich darum auch dadurch, daß, sobald die entsprechende Buße geleistet ist, die Lossprechung von ihr nicht mehr verweigert werden kann („kanonische Lossprechung", vgl. die Anm. 25 zu II 170).
49 Vgl. II 169.
31 *50* Vgl. II 185 ff.
51 Vgl. abermals II 185 f.
32 *52* Vgl. II 169.
53 Vgl. KKL. 277 II 1580.
33 *54* II 169, Abs. 2.
55 S. 38, Abs. 3 f.
56 Z. Flg. vgl. bes. K. Müller S. 290 ff.
34 *57* Vgl. S. 32, Abs. 2.
58 Vgl. S. 35 ff.
59 Vgl. die Anm. 27 zu II 170.
35 *60* Hugo v. St. Viktor Summa sentent. tr. IV c. 1.
61 Ausdrücklich findet sich die These bei Abälard nicht; sie liegt aber in seinem System und steht bei seinem Schüler Roland, dem späteren Alexander III., um 1150; vgl. K. Müller S. 308 f.
62 Abälard hält also die Beichte, trotzdem er den Sünder als schon infolge der Reue von Gott begnadigt ansieht, keineswegs für überflüssig. Sie dient dazu, den Priester die Genugtuung bemessen zu lassen, ist aber auch sonst von Wert: Sie regt die Fürbitte des Beichtvaters an, ist als Selbstdemütigung selber schon ein Teil der Genugtuung, und ein wichtiger Teil; sie darf darum, obwohl nicht Mitursache der Sündenvergebung, in der Regel nicht vernachlässigt werden. Vgl. K. Müller S. 305.
63 Daß auch nach der Kirchenlehre formell eine Verkündigung der Lossprechung an den Sünder stattfindet, hat damit natürlich nichts zu tun. Die Kirche meint stets, durch die Verkündigungsworte werde die Lossprechung erst im Namen Gottes wirksam erteilt (sei es auch nur in Form sofort wirksamer Fürbitte, wie bis zum 13. Jh.), Abälard dagegen meint, der Priester verkünde nur, Gott habe schon vorher vergeben.
36 *64* Vgl. S. 33, Abs. 2.
65 Wer z. B. nicht fasten kann, darf auch kniend Psalmen absingen oder mehr oder weniger Geld als Almosen spenden, und es steht (schon bei Regino von Prüm, etwa 906) fest, wie viele Psalmen oder Solidi auf einen Tag oder Monat oder ein Jahr des Fastens zu rechnen seien. Nach Kanon 1 der „Astesana (von 1317)" kann der zu zehnjähriger harter Buße verurteilte unzüchtige Priester die Mittwochsfaste durch einen Psalter oder einen Denar ablösen; usw., vgl. auch S. 31, Abs. 5.
66 KHL. 270 I 21, vgl. KKL. 277 I 106 f.
67 Vgl. RGG. 423 I 1469, PRE. 407 IX 83 f., KKL. 277 I 97.
37 *68* Vgl. PRE. 407 IX 88 f.
69 Vgl. S. 19, Abs. 2.
38 *70* KKL. 277 I 98 f.
71 Vgl. bes. KHL. 270 I 472 f., KKL. 277 I 1940 ff.
39 *72* Vgl. Hergenröther-Hollweck 2112 S. 577 ff. u. unsere Darstellung S. 42 ff.
73 Vgl. S. 30, Abs. 4.
74 Vgl. Koeniger 2171 S. 44.
75 Vgl. Schulte 2264 S. 418 ff.
76 Vgl. Hergenröther-Hollweck 2112 S. 201, 398.
40 *77* Zur Motivierung vgl. S. 144, Abs. 5.
41 *78* Vgl. Schulte 2264 S. 427 f.
79 Vgl. Hergenröther-Hollweck 2112 S. 698 f.
80 Vgl. Schulte 2264 S. 501.
42 *81* Vgl. Hergenröther-Hollweck 2112 S. 243 ff.
82 Vgl. S. 6 ff.
43 *83* Vgl. Hergenröther-Hollweck 2112 S. 251.
84 Vgl. ebenda S. 356 ff.
44 *85* Vgl. ebenda S. 359.
86 Vgl. ebenda S. 355, Anm. 4.
87 Vgl. ebenda S. 372 f.
88 Vgl. II 185, Abs. 2.
89 Vgl. S. 45 ff.
90 Vgl. Zöckler II 383.
45 *91* Die Grundgesetze, auf denen Verfassung und Leben der klösterlichen Genossenschaften beruhen, sind entweder die *Regel* oder die *Konstitutionen (Statuten)*. Nur die Orden, die sich einer der vier kirchlich approbierten Hauptregeln (des Augustinus usw., vgl. S. 44, Abs. 3) anschließen, haben darin eine eigentliche Regel, alle andern, Orden wie Kongregationen, nur (approbierte) Konstitutionen.
92 Vgl. Zöckler II 337 ff.
47 *93* Vgl. S. 16, Abs. 3 ff. u. S. 386, Abs. 3.
94 Vgl: Abs. 3 ff.
95 Vgl. S. 296, Abs. 3.
96 Vgl. Hergenröther-Hollweck 2112 S. 398 ff., KKL. 277 II 1324 ff.
48 *97* Vgl. S. 211, Abs. 4.
49 *98* Vgl. S. 31, Abs. 3 ff.
99 S. 7, Abs. 3.
1 L. zur Vorscholastik: Grabmann 3143

Digitized by Google

I 178 ff., Überweg-Prächter 532 II 213 ff., De Wulf 101 ff., Stöckl 3394 I 13 ff., Gaß 174 I 261 ff., Luthardt 316 I 254 ff., Endres 3103 S. 9 ff.; zur Karolingischen Renaissance: diese *L.* u. Norden 373 II 693 ff., K. Werner 3438, Brunhes, Seydl.

2 Vgl. K. Werner 3438, bes. S. 30 ff.

3 Vgl. De Wulf S. 109 f.

50 *4* Vgl. PRE. 407 VIII 70.

5 Vgl. Grabmann 3143 I 200.

6 Johannes Scottus (Eriugena): *W.* „Üb. d. Einteilung der Natur" in der *A.* v. Migne 2204 B Bd. 122 u. d. *Ü.* v. Noack in Philos. Bibl. 393 Bd. 86 u. 87; Übersetzungen u. Kommentare zu Pseudo-Dionysios Areiopagites u. Maximos Confessor, Glossen zu Boëthius; aus der Zeit vor dem sich in alledem bekundenden neuplatonischen Einfluß: „Üb. d. göttl. Vorausbestimmung" gegen Gottschalk, alles auch bei Migne. — *L.:* PRE. 407 XVIII 86 ff. (M. Deutsch), Grabmann 3143 I 202 ff., Überweg-Pr. 532 II 221 ff., De Wulf S. 140 ff., Endres 3103 S. 20 ff., Stöckl 3394 I 31 ff., Noack in Philos. Bibl. 393 Bd. 88; Dräseke (auch in den bei Überweg-Pr. 532 II 109* angeführten Schriften), Rand; Bernhart 48 S. 89 ff., A. Schneider 3359.

51 *7* Joh. Scott. Einteil. d. Nat. I 69 (513 B f.).

8 Vgl. II 197, Abs. 3. Zum Einfluß des Maximos Confessor auf Scottus vgl. PRE. XII 469 f. (Wagenmann-Seeberg), Dräseke S. 52 ff.; die Liste der Autoren, die Scottus benutzt hat, ist sehr beträchtlich (Platon, Aristoteles, Eratosthenes, Cicero, Vergilius, Plinius, Hilarius, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Boëthius, Martianus Capella, Clemens Alex., Origenes, Gregor v. Nazianz, Basileios, Gregor v. Nyssa, Chrysostomos, Epiphanios, Dionysios Areiopagites, Maximos Confessor nach Dräseke S. 9 f.), doch neigt er vor allen zu den letztgenannten Griechen.

9 Joh. Scott. Eint. d. Nat. I 1; vgl. I 11; II 1 f., 21; III 6, 23.

10 Vgl. ebenda I 1; II 2.

11 Vgl. ebenda I 1.

12 Vgl. ebenda I 1, 70; II 2; III 23; IV 27; V 20.

52 *13* Ebenda III 20 (683 A f.).

14 Ebenda III 4 (632 B f.).

15 Ebenda III 37 (733 B).

16 Ebenda IV 5 (760 A).

17 Vgl. ebenda IV 15 (811 C); II 25 (582 C).

18 Vgl. ebenda IV 20 (838 B).

19 Ebenda IV 7 (768 B).

20 Vgl. ebenda IV 14 (807 f.).

53 *21* Vgl. ebenda II 12 (540 B f.).

22 Vgl. ebenda V 2 (864 B f.).

23 Vgl. ebenda V 3 (866 f.); 26 (917 f.).

24 Vgl. ebenda V 3 (866 C f.).

25 Ebenda V 25 (911 D).

26 Vgl. ebenda V 20 (895 A ff.).

27 Ebenda V 25 (911 B f.), a. f. d. flg. Zit.

28 Stöckl 3394 I 112, nach Joh. Scott. Eint. d. Nat. V 20 (895 B f.); daher a. d. flg. Zit.

29 Vgl. Joh. Scott. Eint. d. Nat. V 39 (1020 A ff.).

54 *30* Ebenda V 39 (1020 B).

31 Vgl. ebenda V 36 (978 D f.).

32 Ebenda V 39 (1020 C); daher (C ff.) a. d. flg. Zit.

55 *33* Vgl. dazu insbesondere, was II 115 über den Unterschied von Super- und Supranaturalismus gesagt ist.

34 Vgl. Joh. Scott. Kommentar z. Johannesevangelium 319 D, 347 A f., 348 A; Eint. d. Nat. V 23 (903 f.); III 3, 9, 20; II 22.

35 Vgl. Joh. Scott. Eint. d. Nat. III 36 (730 A); IV 13 (802 B f.); II 23 (571 f.); V 13 (884 ff.).

36 Vgl. ebenda V 6 (874 B); V 37 (990 A f.).

56 *37* Ebenda V 26 (918 B).

38 Vgl. ebenda B f.

39 Vgl. Joh. Scott. Üb. d. göttl. Vorausbestimm. XVI 4.

40 Vgl. ebenda III 3; X 2.

41 Vgl. ebenda V 5; Eint. d. Nat. IV 16 (826 A, 828 D).

42 Vgl. Eint. d. Nat. IV 14 (808 C).

43 Vgl. ebenda V 36 (976 A).

44 Vgl. ebenda V 31 (948 C f.); V 29 (936 A f.).

45 Vgl. ebenda V 29 (936 f.); 36 (961); 31 (944 ff.); 32 (949 ff.); 36 (967); 35 (955 A f.).

46 Vgl. II 178 f.

47 Vgl. S. 55, Abs. 2.

48 Vgl. Joh. Scott. Eint. d. Nat. V 20 (893 f.).

49 Ebenda V 27 (926 B, D f.).

57 *50* Grabmann 3143 I 216; vgl. an *L.* zu dem Kampf zwischen den Dialektikern u. Antidialektikern außerdem bes. Grabmann 3143 I 215 ff., Überweg-Pr. 532 II 233 ff., De Wulf S. 123 ff., Endres 3104.

51 Vgl. S. 284, Abs. 3.

52 Hauptsächliche allgemeine *L.* zur Scholastik u. Mystik: Grabmann 3143, De Wulf S. 75 ff., Überweg-Pr. 532 II 196 ff., Bäumker 3017, Endres 3103, R. Seeberg 2269 III 135 ff. u. PRE. 407 XVII 705 ff., Hauréau, Stöckl 3394, 3396, K. Werner 3440; Willmann 574 II, Reuter 3326, Zahn 2328, Bernhart 48.

58 *53* Vgl. S. 8, Abs. 3 u. S. 65 f.

54 Thomas v. Aquino, Theol. Summe II 2 qu. 180 a. 1.

55 Vgl. II 235 ff. u. schon 233, sowie die Anm. 81 zu III 66.

56 Vgl. De Wulf S. 74, dessen Auffassung des Areiopagiten wir im übrigen nicht teilen, vgl. II 196 f.

57 Vgl. S. 184, Abs. 5.

58 J. Zahn 2328 S. 96.

59 *59* Anselm v. Canterbury: *W.:* Monologium, Proslogium, „Warum Gott Mensch wurde (Cur Deus homo?)", Verteidigung gegen Gaunilo, „Üb. d. Glauben an d. Dreieinigkeit u. die Fleischwerdung d. Wortes (gegen Roscelinus)", sowie die in den Anm. 64 ff. zu S. 60—66 genannten *W.*; *A.* v. Migne 2204 B Bd. 158 f., vgl. Überweg-Pr. 532 II 262 f., u. (Cur D. h.) v. Fritzsche, *Ü.* v. Schenz; *L.:* Grabmann 3143 I 258 ff., R. Seeberg 2269 III 148 ff., F. R. Hasse, Rule, Ragey, Rigg; Verweyen 2299 a S. 44 ff., Heinrichs, Fr. Bäumker.

60 R. Seeberg 2269 III 156.

61 Vgl. S. 70, Abs. 2.

62 Vgl. R. Seeberg 2269 III 150, Anm. 3.

60 *63* Von dem übrigen kreatürlichen Willen,

Digitized by Google

dem der (gutgebliebenen und gefallenen) Engel, ist hier vorläufig abzusehen. Doch vgl. S. 62, Abs. 4 ff.
64 Anselm v. Canterbury, Üb. d. jungfräul. Empfängnis 4.
65 Üb. d. freien Willen 3.
66 Üb. d. Wahrheit 12.

61 *67* Üb. d. fr. Will. 8, a. f. d. flg. Zit.
68 Vgl. Üb. d. fr. Will. 9 u. F. R. Hasse II 377 f.

62 *69* Vgl. Heinrichs S. 151 ff., bes. 153 f.
70 Vgl. S. 165, Abs. 2 u. die dortige Anm. 25.
71 Vgl. die Anm. 26 zu S. 166.
72 Vgl. Anselm v. Cant. Vom Fall d. Teufels 1—6.

63 *73* Vgl. S. 60, Abs. 3 u. S. 62, Abs. 2 a. E.
74 Anselm v. Cant. Üb. d. Fall d. Teuf. 9.

64 *75* Vgl. II 221, Abs. 4.

65 *76* Dies geht namentlich aus der Vorrede zu Anselms Dialog „Üb. d. Wahrheit" (gegen Roscelin) hervor.
77 Vgl. Grabmann 3143 I 288.

66 *78* Anselm v. Cant. Üb. d. Übereinstimmung der göttl. Voraussicht . . . m. d. freien Willen III 6, a. f. d. flg. Zit.
79 Üb. d. Wahrheit, Vorrede.
80 Vgl. Homilie 9.
81 Vgl. II 221 ff. Was sein sonstiges Verhältnis zu Augustinus angeht, so ist es in kurzem folgendes (vgl. dazu auch noch PRE. 407 I 569, Grabmann 3143 I 335): In der Gnaden- und Prädestinationslehre bleibt er im ganzen bei den augustinischen Aufstellungen, wenngleich sich die „unwiderstehliche Gnade" und die geschlossene Zahl der Auserwählt-Prädestinierten schwer in seine Lehre von der Willensfreiheit einfügt. Diese ist doch nur semiaugustinisch (vgl. II 233 f.), und er bemüht sich selbständig um den Nachweis, wie Gnade und Willensfreiheit zugleich bestehen und harmonisch zusammenwirken, und wie sich die Willensfreiheit mit dem göttlichen Vorherwissen und der göttlichen Vorherbestimmung vereinbaren lasse. Gegen Augustinus (Enchiridion 9 usw.) lehrt er die Unverlierbarkeit der „ersten Willensfreiheit" (vgl. II 219 f. u. dagegen III 61 f.); die Begriffe der Erbsünde und der Erbschuld verlieren dadurch an theoretischer Folgerichtigkeit. Originell ist seine Definition der Willensfreiheit als des Vermögens der vernünftigen Kreatur, die Gerechtigkeit um ihrer selbst willen zu bewahren, selbständig die genaue Begründung der schon längst (auch von Augustinus) behaupteten Negativität des Bösen sowie die Behandlung des Genugtuungsproblems in der Schrift „Warum Gott Mensch wurde". Den „Realismus" (vgl. III 68 ff.) teilt er mit Augustinus, ebenso die mystische Grundanschauung (vgl. II 197).

67 *82* Abälard: *W.:* Dialektik, Üb. d. göttl. Einheit u. Dreieinigkeit (2. A.: Christl. Theologie), Einführung i. d. Theologie, Erkenne dich selbst (Scito te ipsum, „Ethik"), Ja u. Nein (Sic et non), Dialog zw. e. Juden, Philos. u. Christen, Kommentar zum Römerbrief, Predigten, in der *A.* v. Cousin u. Migne 2204 B Bd. 178, vgl. Überweg-Pr. 532 II 277 f.; *L.:* J. Schiller, Rémusat, Braun, Bittcher, Deutsch, Hayd, Hausrath, Grabmann 3143 II 168 ff., R. Seeberg 2269 III 156 ff., Verweyen 2299 a S. 51 ff.
83 Vgl. Grabmann 3143 II 190 f.
84 Abälard: Einführ. i. d. Theologie I, Anfang.
85 Ja u. Nein, Vorrede (Migne 1347).

68 *86* Wozu freilich noch seine übrigen Schriften, insbesondere der „Dialog zw. einem Juden, Philos. u. Christen" heranzuziehen sind. Denn die Ethica ist nur als Fragment auf uns gekommen (das 1. Buch u. eine einzige Seite des zweiten) u. behandelt ausführlich nur die Lehre von der Sünde.
87 Zum Universalienstreit vgl. bes. Reiners, Windelband 578 S. 236 ff., Überweg-Pr. 532 II 253 ff., 234 f., De Wulf S. 123 ff., Loewe, Koehler, Stöckl 3397.
88 Porphyrios, Einführung (herg. v. A. Busse in Comment. in Arist. Graeca IV I 1, Z. 9 ff.).
89 Vgl. Reiners 3322 S. 2, Abs. 3.
90 Vgl. auch Natorp 350 S. 343 ff.
91 Vgl. I 227, Abs. 4; II 2, Abs. 2.
92 Vgl. I 212, Abs. 3.
93 Im Anschluß an die Abstraktionstheorie des Alexandros von Aphrodisias.

69 *94* Boëthius Porphyrioskommentar II, Migne 2204 B 85 B f.
95 Vgl. S. 172, Abs. 2.
96 Vgl. II 227, Abs. 4.
97 Vgl. Reiners 3321 S. 17.
98 Vgl. ebenda S. 22 f.
99 Vgl. ebenda S. 29.
1 Vgl. ebenda S. 28 ff.
2 Vgl. ebenda S. 37.
3 Vgl. ebenda S. 60.
4 Vgl. Reiners 3322 S. 12 f.
5 Die erste porphyrianische Frage (S. 68, Abs. 5) scheidet also hier, wie überhaupt für den mittelalterlichen Universalienstreit, vollkommen aus.
6 Aristoteles Kateg. 2 a 11 ff.
7 Der historische Ursprung des mittelalterlichen Nominalismus stellt sich vielmehr als hauptsächlich von anderen Motiven bestimmt dar, vgl. Reiners 3322 S. 10 ff.

70 *8* Vgl. Überweg-Pr. 532 II 231, 256.
9 Vgl. Geyer 3129 S. 101 ff., 114 f.
10 Vgl. Überweg-Pr. 532 II 260 f.
11 Fälschlich, wie Reiners 3322 S. 29 f. zeigt.
12 So hatte schon Boëthius in seinem Aristoteleskommentar (Migne 2204 B Bd. 64 S. 419 D f.) das „Wort (vox)" definiert, vgl. Reiners 3322 S. 28.
13 Vgl. Geyer 3129 S. 113.
14 Vgl. Windelband 578 S. 245.
15 Roscelin kann sich von seinem konsequenten Nominalismus aus die drei göttlichen Personen nicht anders denken denn als drei Individuen (Götter: Tritheismus); Abälard kann mit seiner Statuslehre Gott als in drei verschiedenen Zuständen denken, womit er freilich dem Monarchianismus (der die drei Personen auf drei Attribute Gottes reduziert) bedenklich nahekommt, vgl. Überweg-Pr. 532 II 288 f.

71 *16* Vgl. Abälard Ethik 3 (Cousin II 605).
17 Einf. i. d. Theol. III (Cousin II 115).
18 Zum Römerbrief II (Cousin II 234).
19 Vgl. Z. Römerbr. I (Cousin II 183 a. E.).

Digitized by Google

72 *20* Vgl. Z. Römerbr. V (Cousin II 339), Ethik 3 (Cousin II 597 f.).
21 Vgl. Ethik 3 (Cousin II 596).
22 Ethik 5 (Cousin II 608).
23 Ethik 1 (Cousin II 595).
24 Ethik 15 (Cousin II 620).
25 Vgl. Schiller S. 16, Verweyen 2299a S. 51 f.
73 *26* Vgl. Abälard, Z. Römerbrief II u. I (Cousin II 268 u. 193).
27 Vgl. II 219.
28 Abälard Einf. i. d. Theol. III 7 (Cousin II 140).
29 Vgl. Z. Römerbr. IV (Cousin II 288).
30 Theol. I 5 (Cousin II 390).
31 Vgl. S. 67, Abs. 3.
32 Bernhard v. Clairvaux Brief 192.
33 Hier allerdings noch i. Anschluß an Gregor d. Gr.
74 *34* Vgl. Abälard Dialog zw. e. Philos., Juden u. Christen (Cousin II 710 u. 694).
35 S. 35, Abs. 3 f.
36 Bernhard v. Clairvaux: *W.* (vgl. die Anm. 37 ff. zu S. 75 ff.) in d. *A.* v. Migne 2204 B Bd. 182—185; *L.*: Seeberg 2269 III 118 ff., PRE. 407 II 623 ff. (Deutsch), KKL. 277 II 414 ff., A. Steiger, Neander, Vacandard, Reuter 3327, Dieckhoff, Loofs 2191 S. 521 ff.; Plitt, Ries, Bernhart 3025 u. 48 S. 97 ff., Schwarz 475 S. 288 ff., Rousselot S. 49 ff., Grabmann 3143 II 104 ff., Verweyen 2299a; Schuck.
75 *37* Bernhard v. Clairvaux Üb. d. Pflicht d. Gottesliebe 12 § 35.
38 Üb. d. Hohelied 23 § 15.
39 Üb. d. Gnade u. d. freien Willen 1 § 2.
76 *40* Pred. 1 zu Mariä Verkündigung 6; dort diese ganze Lehre.
41 Augustinisch, vgl. II 219; nur scheidet Augustinus noch nicht Wahl- und Entschlußfreiheit.
42 Üb. d. Gn. u. d. fr. Will. 7 § 21; daher a. d. beiden flg. Zitate.
43 Vgl. Üb. d. Gn. u. d. fr. Will. 6 § 16 ff., Pred. üb. d. Hohelied 81 § 8.
77 *44* Üb. d. Gn. u. d. fr. Will. 6 § 16.
45 Pred. 1 zu Mar. Verkünd. 9 ff.
78 *46* Pred. üb. Verschiedenes 26, 1 ff.
47 Pred. üb. d. Hohelied 3 § 4; danach (§ 4 f.) a. d. Flg.
48 Die zahlreichen Belege dafür u. a. f. d. Flg. namentlich bei Seeberg 2269 III 129 ff.
79 *49* Bernhard v. Clairvaux Pred. üb. d. Hohelied 69 § 6.
50 Vgl. S. 103, bei Anm. 55, u. jene Anm. selbst.
51 Bernhard v. Clairvaux Pred. üb. d. Hohelied 74 § 5.
80 *52* Üb. die Pflicht d. Gottesliebe 10 § 28.
53 Vgl. II 195, Abs. 3.
54 Bernhard v. Clairvaux Pred. üb. d. Hohelied 71 § 7.
55 Vgl. dazu noch II 115, Abs. 2, und, für den in dieser Hinsicht vollkommenen Augustinismus Bernhards zeugend, II 197, Abs. 3.
56 Bernhard v. Clairvaux Pred. üb. d. Hohelied 9 § 7 f.
57 Brief 107 § 5.
58 Z. B. Predigt 22 üb. d. Hohelied § 8.
81 *59* Plitt S. 202.
60 Bernhard v. Clairvaux Üb. d. Gnade u. d. fr. Will. 2 § 3, a, f. d. flg. Zit.
61 Vgl. Pred. üb. d. Hohelied 62 § 4 ff. u. (zu der Quelle des Schauens der Menschheit Christi) unsere Darstellung II 222, Abs. 3.
82 *62* Vgl. PRE. 407 IX 319 u. 317.
63 Vgl. Geyer 3130 gegen Grabmann 3143 I, bes. S. 249 ff.
64 Buch I die im Text erwähnte in eine Wissenschaftslehre eingegliederte ethische Prinzipienlehre. B. II handelt von Christus und der Erlösung, es verbreitet sich gleichsam über die dogmatischen Grundlagen und Voraussetzungen für die christliche Lehre von Tugend und Sünde. B. III enthält eine ausführliche Lehre von den Versuchungen und verfolgt eine vorwiegend praktisch-ethische Tendenz, Demzufolge geht es auch mit großer Kenntnis den Wandlungen und Strebungen des menschlichen Herzens nach und charakterisiert in geistreicher Weise besonders die drei Feinde des Menschen, das Fleisch, den Teufel und das Weltkind. Diesen drei Feinden stellt das IV. B. drei Freunde des Menschen entgegen: den Geist, den guten Engel und den Gerechten, deren segensvolle Wirksamkeit anregend geschildert wird. Wirklich packend ist die fürsorgende Tätigkeit des Schutzengels behandelt. Den Gegenstand des V. Buches bilden die menschlichen Gedanken, insofern sie Quellen der Tugend oder des Lasters sind. Warm ist hier die christliche Wachsamkeit über die Gedankenwelt empfohlen. Am Schlusse wird bemerkt, daß das VI. B., das über das Gebet handeln sollte, vom Verfasser auf später verschoben wurde, aber infolge seines Todes ausgefallen sei. Das VII. B., das den Titel „Von der Einteilung der Tugend" trägt, jedoch nur vom Glauben handelt, ist fast rein dogmatischer Natur, ebenso wie das VIII. Buch, das die Inkarnations-, Sakramentenlehre und Eschatalogie und nur als moraltheologischen Bestandteil eine Abhandlung über die Zehn Gebote enthält. Das IX. B. handelt dagegen wieder ganz über die Kardinaltugend der Klugheit sowie über Weisheit, Wissenschaft usw., die damit zusammenhängen. Die drei anderen Kardinaltugenden, namentlich die Gerechtigkeit, bilden den Gegenstand des X. Buches, während das XI., „in dem von den wirksamsten Tugenden gehandelt wird", ausführlich und mit mystischer Wärme die Liebe erörtert und feiert. In den letzten Büchern tritt das moralisch-asketische Ziel ausschließlich hervor. Das XII. bespricht geistvoll die Verachtung im guten und schlechten Sinne und die daraus entspringenden Tugenden oder Sünden, das XIII. befaßt sich mit der Regelung des äußeren Menschen, besonders mit der Beherrschung der Zunge. Mit dem XIV. B. und dessen Behandlung der fünf Sinne sowie der darauf bezüglichen Tugenden und Fehler schließt das Ganze ab. (Nach Grabmann 3143 I 249 ff.). Radulfus steht übrigens (vgl. Überweg-Pr. 532 II 305) auch den praktischen Theologen wie Petrus Comestor, Petrus Cantor usw. nahe und berührt sich in seiner Wissenschaftslehre mit Boëthius und Hugo v. St. Viktor.

Digitized by Google

65 Vgl. S. 294, Abs. 3.
66 Vgl. Grabmann 3143 II 221 ff., bes. 228.
67 Vgl. dazu u. überhaupt z. Flg. Grabmann 3143 II 213 ff., KdG. 267 I Abt. 5 S. 377 ff. (Bäumker).
68 Vgl. S. 57, Abs. 2.

83 *69* Vor allem aufgrund des dem Abälard noch unbekannten 8. Buches der aristotelischen „Topik", vgl. S. 89, Abs. 4.
70 Hugo u. Richard v. St. Viktor: *W.* (vgl. Anm. 72 ff. zu S. 83 ff.) in d. *A.* v. Migne 2204 B Bd. 175—177, 196; *L.*: Stöckl 3394 I 304 ff., Preger I, 227 ff., Überweg-Pr. 532 II 337 ff., Grabmann 3143 II 229 ff., Ostler, Rousselot, O. Schmidt; Ebner, Grabmann 3143 II 309 ff., PRE. 407 XVI 749 ff. (Cohrs); Verweyen 2299 a S. 69 ff., Bernhart 48 S. 111 ff.
71 PRE. 407 VIII 437 (Zöckler).
72 In seinen sechs Büchern Üb. d. Dreinigkeit, übrigens nur den Gedanken des Augustinus Üb. d. Dreieinigkeit IX 2, XV 6 näher ausführend.

84 *73* Richard hat diese Allegorie in seinem „Benjamin minor" bis ins einzelne durchgeführt und zwar im Rahmen einer weiteren Allegorie, die die gesamte „Vorbereitung des Geistes zur Kontemplation" umfaßt. Da aber der Kern seiner Anschauungen in dieser allegorischen Verknüpfung nicht so klar hervortritt wie in den übrigen Werken Richards, insbesondere in seinem „Benjamin major", so verzichten wir auf deren Wiedergabe und verweisen auf die Zusammenfassung in PRE. 407 XVI 751 f. (Cohrs). Übrigens ist der Benjamin minor identisch mit der Schrift Üb. d. Vorbereit. zur Kontemplation, der B. major mit der Üb. d. Kontemplation.

85 *74* Richard v. St. Viktor V. d. Vorbereitung zur Kontemplation IV 23.
75 Plotinos Enn. V 9, 8.
76 Vgl. II 222, hinter Anm. 9.
77 Dionysios Areiopagites Üb. d. göttl. Namen IV 9.
78 Vgl. dazu u. z. Flg. Ebner S. 104; 92 ff.
79 Richard v. St. Viktor Üb. d. Kontemplation I 4 (Migne 196 S. 67 D).
80 Ebenda 68 A.
81 Ebenda 68 A, vgl. Üb. d. Vertreibung d. Übels II 15 (1102 D).
82 Üb. d. Kontempl. I 4 (68 B).
83 Ebenda 67 D, a. d. flg. Zit.
84 Üb. d. Kontempl. I 3 (67 B).
85 Vgl. Ebner S. 98 f., 9.

86 *86* Richard v. St. Viktor Üb. d. Kontempl. I 5 (Migne 196 S. 69 A).
87 Üb. d. Kontempl. I 4 (68 A).
88 Ebenda I 3 (67 C).
89 Richard faßt nämlich die „Gnade [schlechthin]" mit Hugo v. St. Viktor, der erstmalig so scharf unterschieden hat, nicht als Schöpfungs-, sondern als (wirkende und mitwirkende) Heilsgnade, vgl. PRE. 407 VIII 443 (Zöckler).
90 Vgl. Ebner S. 99.
91 Richard v. St. Viktor Üb. d. Kontempl. V 2 (Migne 196 S. 170 A).
92 Vgl. Stöckl 3394 I 380 u. dazu Kor. II 5, 13, wozu wieder PRE. 407 XX 587.
93 Richard v. St. Viktor Üb. d. Kontempl. IV 11 (Migne 196 S. 147 B).
94 Vgl. ebenda I 6 (70 B ff.).

88 *95* Hugo v. St. Viktor Üb. d. Sakramente [Geheimnisse] d. christl. Glaubens 1 X 2.
96 Vgl. Überweg-Pr. 532 II 342.
97 Richard v. St. Viktor Üb. d. Kontempl. I 3 (66 C f.), 7 (72 C).

89 *98* S. 84, Abs. 3 ff.
99 Richard v. St. Viktor Üb. d. Dreieinigkeit III 5 (Migne 196 S. 918 D).
1 Ebenda IV 25 (948 C f.).
2 Vgl. zur Motivierung dieses Urteils Espenberger S. 1 ff.
3 Alexander v. Hales: *W.*: Summe d. gesamten Theologie (1622, vgl. Überweg-Pr. 532 II 432); *L.*: PRE. 407 I 352 ff. (Rettberg-Nitzsch), Stöckl 3394 II 317 ff., Heim 3185 u. 2105, Gottschick Bd. 23 S. 191 ff., Wittmann S. 15 ff., De Wulf S. 263 ff., Überweg-Pr. 532 II 431 ff., Seeberg 2269 III 325 ff., Simar, Appel, Keicher, Endres 3103, Stockums S. 31 ff., Verweyen 2299 a S. 79 ff.

90 *4* Vgl. Überweg-Pr. 532 II 405 ff.
5 Zur islamischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters u. ihren Beziehungen zur christlichen Philosophie vgl. bes. Goldziher, De Boer, Überweg-Pr. 532 II 359 ff., 411 ff., Horten, RGG. 423 III 706 ff. (C. H. Becker), 745 ff. (Horten), Wittmann S. 15 ff., Brockelmann in Pflugk-Harttung 388 II 152 ff.; De Wulf S. 196 ff.; Dieterici, Bardenhewer 3008, Guttmann, A. Schneider 3359 a.
6 So faßte man Aristoteles damals auf, doch vgl. I 246, Abs. 2 u. 283, Abs. 3.
7 Vgl. Goldziher 3137 S. 306 f.

91 *8* Vgl. II 60 f.
9 Das Nähere, insbesondere auch über den Unterschied zwischen Alexander u. Themistios, s. S. 277, Abs. 4.

92 *10* Vgl. S. 90, Abs. 3.

93 *11* Vgl. S. 6, Abs. 3 ff.
12 Das Sentenzenwerk des Petrus Lombardus ist eine „Summe", der Kommentar dazu von Wilhelm von Auxerre geht unter dem Namen „Goldene Summe", usw., vgl. Überweg-Pr. 532 II 294 ff., 436.
13 De Wulf S. 210.
14 Gegen 1200, durch Simon von Tournai, Präpositinus usw., vgl. Grabmann 3143 II 220.
15 Mit Argument, Gegenargument, Hauptteil und Kritik der für die abgelehnte Ansicht aufgeführten Argumente und mit Ergänzung der Sic-et-non-Methode durch das, was man aus des Aristoteles Analytiken, Topik und Sophistik, kurz aus der „neuen Logik" gelernt hatte, vgl. Grabmann 3143 II 220.
16 Überweg-Pr. 532 II 431.

94 *17* Näheres darüber s. S. 169, Abs. 3 („Exemplarismus").
18 Gemeint sind natürlich die „Keimkräfte (lógoi spermatikói), vgl. die II 289 angeführten Stellen; grundlegende ethische Bedeutung gewinnt diese Lehre freilich (vgl. die Anm. 84 zu S. 111) erst wieder im Thomismus, in dem sie ein „augustinisches" Element darstellt, vgl. S. 121 ff.

Digitized by Google

19 Vgl. S. 113, Abs. 7.
20 Vgl. De Wulf S. 231 f., Überweg-Pr. 532 II 432, Hertling 3193, C. Bäumker 3016, Ehrle.
21 D. h. wenn man die neuplatonischen u. arabisch-jüdischen Modifikationen der augustinischen Lehre mit einbezieht, vgl. De Wulf S. 232.
22 Vgl. zu dieser I 248, Abs 3, u. im übrigen De Wulf S. 266, Überweg-Pr. 532 II 437, Keicher S. 174.
23 Alex. v. Hales Summe II qu. 69 m. 2 a. 3.
24 Vgl. S. 169, Abs. 3.
25 Vgl. Keicher S. 178 f.

95 *26* Bei Gelegenheit von Luther.
27 Vgl. Seeberg 2269 III 402 ff., Scheel 2244 I 84 ff., KKL. 277 V 720 f.; Schütz unter „gratia justificans".
28 Vgl. aber S. 152, Abs. 5 a. E. u. die Anm. 98 zu S. 178.
29 Alex. v. Hales Summe I qu. 11 m. 6.

96 *30* Summe III qu. 63 m. 2 f.
31 Vgl. S. 127 ff.
32 Vgl. dazu noch die Anm. 92 zu S. 140.
33 Vgl. S. 35, u. bes. die dortige Anm. 63.
34 Vgl. Simar 3380 S. 11 ff.

98 *35* Vgl. dazu die augustinischen Unterscheidungen II 219, Abs. 4 ff.

99 *36* Alex. v. Hales Summe II qu. 77 m. 5.
37 Vgl. Stockums S. 11 ff. Wir sind der alten Lehre von dem „dem Herzen eingeschriebenen Gesetz" begegnet bei Sophokles (I 78, bei Anm. 49, eine Stelle, auf die sich auch Aristoteles Rhet. 1373 b 4 ff. bezieht), bei den älteren Sophisten (I 165, bei Anm. 35), bei der Stoa (II 33), bei Cicero (II 63), bei den römischen Juristen (ebenda, Abs. 2 a. E.), wo es überall, wie auch bei Gratianus (vgl. II 31, Abs. 3), teils unter dem Namen „ungeschriebenes Recht (der Götter)", teils unter der Bezeichnung „Naturrecht" geht; in der Bibel steht es da als religiöses Sittengesetz insbesondere in der Form des Dekaloges (vgl. II 125, Abs. 4 ff.), bei Augustinus erscheint es als „ewiges Gesetz" (vgl. II 229, hinter Anm. 49); der Pelagianismus faßt das Gewissen als „natürliches Sittengesetz" (vgl. II 217, Abs. 2); Petrus Lombardus stellt in seinen „Sentenzen" III qu. 37 die wichtigsten Aussprüche der Väter, vor allem des Augustinus, darüber zusammen; und an diese Quästion knüpfen die Scholastiker zumeist ihre Untersuchungen über das „Naturgesetz" und dessen Unveränderlichkeit an, wobei ihnen die letztere problematisch wird insbesondere von der Tatsache her, daß Gott einerseits im Dekalog unbedingt die Tötung, den Raub, die Unzucht verbietet, anderseits sie Abraham, den aus Ägypten ausziehenden Juden, Osee gegenüber geradehin zu gebieten scheint (vgl. Stockums S. 19 f.).
38 Z. Flg. vgl. bes. Stockums S. 31 ff.

100 *39* Bonaventura: *W.* (vgl. Anm. 40 ff. zu S. 100 ff.) in d. *A.* v. Quaracchi (vgl. Überweg-Pr. 532 II 433); *L.:* Costelloe, Preger I 251 ff., De Wulf S. 269 ff., Überweg-Pr. 532 II 438 ff., Stöckl 3394 II 880 ff., Seeberg 2269 III 333 ff., Lutz, Limbourg, Wagner, Bäumker 3015, Simar, Appel, L. Baur 3022, Keicher, Ziesché, Bernhart 48 S. 135 ff., Verweyen 2299 a S. 99 ff., Heim 2105 S. 34 ff., 113 ff., Longpré.
40 Bonaventura Kommentar zu Lombardus' Sentenzen II dist. 39 art. 1 qu. 1; danach u. nach a. 2 qu. 1 auch d. Flg.

101 *41* Lomb.-Komm. II d. 39 a. 2 qu. 3 ad 4.
42 Vgl. Lomb.-Komm. II d. 39 a. 1 qu. 1 fund. 5.
43 Lomb.-Komm. d. 39 a. 1 qu. 3 ad 3.

102 *44* Vgl. Lomb.-Komm. II d. 25 pars 1 a. un. qu. 6.
45 Vgl. S. 96, Abs. 3.
46 Vgl. die bei Verweyen 2299 a S. 99 ff. angeführten Stellen.

103 *47* Bonaventura Lomb.-Komm. II d. 25 pars 1 dub. 1.
48 Ebenda pars 1 a. un. qu. 1 concl.
49 Vgl. II 219, Abs. 4.
50 Einschließlich der Phantasie und des die Sinneswahrnehmungen beurteilenden und sich der Sinnestätigkeit bewußten Gemeinsinnes, sowie des niederen (sinnlichen) Strebungsvermögens.
51 Die von dem Gemeinsinne die durch ihn verarbeiteten Sinnesbilder übernimmt, um sie zu bewahren und dem Intellekte vorzuhalten, also Gedächtnis und (aktive) Erinnerung. Die Gedächtniskraft richtet sich aber auf Vergangenheit, Gegenwart und (voraussehend) Zukunft, und bewahrt außer den sinnlichen auch geistige Bilder sowie überzeitliche Ideen und Prinzipien. Durch letzteres ist sie „Abbild Gottes des Vaters" und Ursprung der Vernunft.
52 Als niedere, sich mit der Sinnen- und Affektwelt, und höhere, sich mit der Idealwelt befassende Vernunft; ferner als allgemeine, höhere und niedere Urteilskraft (dijudicatio) und als Schönheitsgefühl; außerdem als höheres Strebe- oder Willensvermögen.
53 Als von der göttlichen Weisheit gespeiste Zusammenfassungs- und Auflösungskraft sowie als tätiger (agens) und potentieller (possibilis), endlich als spekulativer und praktischer Intellekt.
54 Insofern das höchste Erkenntnisvermögen, als es nicht wie die Vernunft auf das Niedere und wie der Intellekt auf das Gleiche, sondern auf das Höhere blickt, d. h. wohl sich ausschließlich in diesem bewegt (denn auf das Höhere blickt, wie Anm. 51—53 zu S. 103 zeigt, auch das höchste Sinnesvermögen, die Vernunft und der Intellekt).
55 Der Begriff *acies mentis* begegnet (vgl. Bernhart 48 S. 260, 266, 104, und unsere Darstellung III 79, Abs. 2, sowie, bezüglich des „Funkens", II 224, Abs. 6 nebst 222, Abs. 3) bereits bei Augustinus, wo er im Sinne der (geistigen) Sehschärfe zu verstehen ist, bei Boëthius und bei Bernhard von Clairvaux, nach dem der Mensch „die Einheit der Empfindung und des Willens in der acies mentis erfährt, der Spitze des Geistes, der Extremität des aufs Angespannteste gesammelten Bewußtseins, in der Intellekt und Wille in eins münden, um von Gott her mittelst des Fünkleins, der scintilla animae, berührt zu werden" (Bernhart 48 S. 104).
56 Bonaventura Wegweiser d. Geistes zu Gott Kap. 1.

Digitized by Google

57 Aristoteles Nik. Eth. I 6.
58 Vgl. I 251, Abs. 1.
59 Vgl. dazu u. zum ganzen Flg. Wagner S. 71 ff., 140 ff., 145 ff.

104 *60* Vgl. Thomas v. Aquino Theol. Summe I 2 qu. 18 a. 2 u. 3 f.
61 Aristoteles Nik. Eth. II 6.
62 Vgl. II 251, Abs. 4 f.

105 *63* Bonaventura Lomb.-Komm. II d. 38 a. 1 qu. 2 f. 3.
64 Ebenda qu. 2 f. 4.
65 Vgl. Lomb.-Komm. I d. 48 a. 2 qu. 1 u. 2.

106 *66* Vgl. S. 95, Abs. 3, Nr. 3 u. 2.
67 Vgl. S. 86, bei Anm. 89, u. jene Anm. selbst. Es handelt sich um das angeborene Urteilsvermögen und den bloßen Instinkt.
68 Vgl. abermals S. 95, Abs. 3, Nr. 3 u. 2.
69 Vgl. S. 96, Abs. 2.
70 Vgl. ebenda.
71 Bonaventura meint, eine solche Handlung liege vor, wenn jemand eine Tätigkeit verrichtet ohne unordentliche Hinneigung zu einer Kreatur und dennoch die Tätigkeit nicht auf Gott bezieht, sondern sie um irgend eines Zweckes willen ausübt, der einem Bedürfnis der Natur dient, z. B. wenn einer spazieren geht, um sich zu erholen, oder ißt, um sich zu stärken.
72 Lomb.-Komm. II d. 39 a. 2 qu. 1 ad 1. qu. inc.

107 *73* Vgl. S. 103 bei Anm. 56.
74 Woneben namentlich noch sein Werk „Üb. d. dreifachen Weg" und sein „Selbstgespräch (Soliloquium) üb. d. vier geistlichen Übungen" zu nennen sind, das, wie seine „Kurze Rede (Breviloquium)" als „das erhabenste Kompendium der [katholischen] Dogmatik", mit Recht als „ein vollkommenes Kompendium des Besten in der Mystik" bezeichnet worden ist (vgl. KHL. 270 I 691 u. Longpré S. 39 Anm. 6).
75 Vgl. S. 85, Abs. 3. Bonaventura folgt hierin doch nicht ganz Richard v. St. Viktor.
76 Bonaventura Wegw. d. Geistes zu Gott, Kap. 1, a. f. d. vorherg. Zitat.
77 Z. Flg. bes. Stöckl II 904 ff.

109 *78* Bonaventura Wegweiser Kap. 6, monitio.
79 Vgl. S. 108, Abs. 3 a. E.

110 *80* Stöckl 3394 II 912 ff.
81 Vgl. C. Bäumker 3015 S. 360 ff., 394 ff., 403, L. Baur 3021 S. 41 ff., Überweg-Pr. 532 II 446, 440, Keicher 181 f.
82 Vgl. II 225, Abs. 1 a. E.
83 Vgl. S. 94, Abs. 2.

111 *84* Vgl. S. 93, Abs. 5. Doch bemerke man, daß Bonaventura in der Seelenvermögensfrage zwischen Augustinismus und Thomismus steht: Die Seelenvermögen sind ihm zwar noch nicht zur Seele hinzukommende Wirklichkeiten, aber auch nicht mehr mit ihr identische Tätigkeitsprinzipien, sondern ihr nur konsubstantiell. Auch die Lehre von den rationes seminales bildet er (vgl. Ziesché S. 21, 183) eigenartig zum Teil antiaugustinisch fort, gibt ihnen aber keinen ersichtlichen ethischen Bezug. — Daß die Lehren Bonaventuras wesentlich in der Linie Anselms, Bernhards und der Viktoriner verlaufen, bedarf kaum der Erwähnung.
85 Der nun immer stärker werdende Einfluß des Areiopagiten datiert übrigens schon von dem Viktoriner Thomas Gallus (von Vercelli), der die viktorinische mit der dionysischen Mystik verband, vgl. S. 184, Abs. 5 f.
86 Bonaventura Üb. d. dreifachen Weg (*W.* VIII 3 u. 12, vgl. Longpré S. 350 ff.).
87 Albert der Große: *W.* in der *A.* v. Borgnet (vgl. Überweg-Pr. 532 II 461); *L.:* Hertling 3192, Überweg-Pr. 532 II 462 ff., Endres 3103 S. 131 ff.; Lauer, Feiler, A. Schneider 3358, Stockums S. 37 ff.; Bernhart 48 S. 145 ff.; von seinen *W.* kommen für die Ethik namentlich in Betracht seine Kommentare zur Ethik u. Politik des Aristoteles.
88 Albert d. Gr. Phys. I tr. 1 c. 1.
89 So hat er z. B. doch geglaubt, in dem Liber de causis (vgl. S. 90, Abs. 3) peripatetische Lehren, ja die höchste Ausblüte peripatetischer Metaphysik erkennen zu dürfen, und er deutet auch sonst genug Neuplatonisches, Platonisches und Christliches ins Aristotelische hinein.

112 *90* Mandonnet bei De Wulf S. 286.
91 Vgl. Bernhart 48 S. 149.
92 Thomas v. Aquino: *W.* (vgl. d. Anm. 93 ff. zu S. 112 ff.) in d. *A.* v. Migne 2204 B u. Leo XIII. sowie *Ü.* v. C. M. Schneider 3360 (vgl. Überweg-Pr. 532 II 479 ff.); *L.:* Überweg-Pr. 532 II 482 ff., K. Werner 3439, Gonzalez-Nolte, Stöckl 3394 II 421 ff., Grabmann 3147, Hauréau II[1] 338 ff., Endres 3102 u. 3103 S. 139 ff., Große Denker 196 I 283 ff., Willmann 574 II 442 ff., PRE. 407 XIX 704 ff., R. Seeberg 2269 III 340 ff.; J. Langen 2184, Wittmann; Baumgartner 3012, Heim 2105 S. 23 ff., Žigon, Rittler, Schulemann, Steinbüchel, Grabmann 3144; Schütz; Geyser, Baron, C. M. Schneider; Feldner 3113 u. 3114, Fr. Wagner, Renz, Appel, Grabmann 3145, 3148, Seipel, Žmavc, Wilh. Müller, Tröltsch 527 I 252 ff., Lauer. Rietter, Hérouville 231, KKL. 277 XI 1649 ff.; Verweyen 2299 a S. 127 ff.; Mausbach; Moock; M. Meier; Stockums S. 42 ff.; Bernhart 48 S. 149 ff., Mager, Grabmann 3150.
93 So besonders nach seiner „Philosophischen Summe (wider die Heiden, contra gentiles)", der Schrift „Üb. d. Wahrheit", „Üb. d. Übel", „Üb. d. Tugenden" u. dgl.
94 „Auch gewiegte Kenner des hl. Thomas haben sich durch den Nachdruck, mit dem die Lehre von der beatitudo [Glückseligkeit] an der Spitze des zweiten Teils der Summe behandelt wird, verleiten lassen, den Begriff des sittlich Guten zu enge mit der beatitudo zu verbinden" (Mausbach S. 373).

113 *95* Wie es übrigens auch schon von Renz versucht worden ist; vgl. außerdem bereits Mausbach in PhJG. 392 XII 316 ff. u. Žmavc S. 450 ff.
96 Vgl. die Stellen bei Renz S. 50, 195, 217.
97 Thomas v. Aquino Theol. S. II 1 qu. 89 a. 6 c u. ad 3.
98 Vgl. Quodlibet. I a. 6, Philos. S. II 89, Theol. S. I qu. 118 a. 2.

Digitized by Google

99 Vgl. S. 94, bei Anm. 19.
1 Vgl. S. 94, Abs. 2.
114 *2* Vgl. S. 110, Abs. 3 a. E.
3 Thomas v. Aquino Philos. S. III 39 u. Theol. S. II 1 qu. 2 a. 6 c.
4 Theol. S. II 1 qu. 94 a. 2 c.
115 *5* Vgl. Lombardus-Komm. II d. 24 qu. 2 ad 3, bezw. Üb. d. Wahrh. qu. 16 a. 1 ad 9.
6 Theol. S. II 1 qu. 94 a. 2 c u. ad 1 u. 2.
116 *7* Theol. S. II 1 qu. 100 a. 2 c, vgl. a. 1 c; daher a. d. flg. Zit.
8 Vgl. Theol. S. II 2 qu. 57 a. 1 c.
9 Vgl. S. 125, Abs. 3, wo „Gerechtigkeit" (als Tugend) freilich in einem weiteren Sinne gefaßt ist.
10 „Wie aus Aristoteles Nik. Eth. V 3 Mitte hervorgeht."
11 Womit die „dianoetischen Tugenden" des Aristoteles gemeint sind, ebenso wie mit den „moralischen" dessen „ethische [Willens-]Tugenden", vgl. S. 124 ff.
117 *12* Thomas v. Aquino Theol. S. I qu. 2 prol.
13 Theol. S. II 1 qu. 71 a. 6 ad 4; daher ad 3 a. d. flg. Zit.
14 Diese, von der erst anläßlich der Thomisten Bañez usw. im IV. Bande ausführlicher zu sprechen sein wird, läuft (vgl. Feldner 3114 S. 153 ff.) darauf hinaus, daß der geschöpfliche Wille durch Gott aus der passiven in die aktive Potenz übergeführt werden muß, um sich betätigen zu können. Vgl. auch KKL. 277 XII 1644 sowie die sich damit berührenden Lehren in unserer Darstellung S. 127, Abs. 2 u. S. 147, Abs. 2.
15 S. 112, bei Anm. 94.
16 Thomas v. Aquino Theol. S. I qu. 83 a. 1 ad 5; vgl. II 1 qu. 1 prol.
17 Vgl. bes. Theol. S. I qu. 82 a. 1.
18 So wie z. B. ein zu Boden fallender Stein das Prinzip seiner Bewegung in sich hat und daher „natürlicherweise" fällt, während er im Gegenteil aufwärts geworfen sich aufgrund eines außer seiner Natur gelegenen Prinzips bewegt.
118 *19* Thomas v. Aquino Theol. S. II 1 qu. 6 a. 4 c.
20 Theol. S. II 1 qu. 6 a. 2 c, a. f. d. flg. Zit.
21 Das allerdings außerdem einfach „willentlich" bedeuten kann, vgl. Schütz S. 878, Abs. 2.
22 Das „Freiwillige unvollendeter Natur", das auf unvollkommener Zweckerkenntnis beruht (es wird dabei nur die als Zweck dastehende Sache erkannt) und auch den Tieren zukommt, geht uns hier nicht weiter an.
23 Thomas v. Aquino Theol. S. II 1 qu. 6 a. 2 c.
24 Vgl. bes. Üb. d. Wahrh. qu. 22 a. 6 u. Theol. S. I qu. 83 sowie II 1 qu. 13.
25 S. 117, Abs. 3.
26 Vgl. S. 124, Abs. 4.
27 Thomas v. Aquino Üb. d. Wahrh. qu. 24 a. 2 c.
119 *28* Theol. S. I qu. 83 a. 1 c.
29 Vgl. I 274 f.
30 Nach Thomas v. Aquino Theol. S. II 1 qu. 13 a. 1 c.
31 Theol. S. II 1 qu. 12 a. 4 ob. 3.
32 Theol. S. II 1 qu. 8 prol. u. qu. 13 prol.
33 Vgl. Theol. S. II 1 qu. 1 a. 1 ad 2.
34 Theol. S. II 1 qu. 6 a. 2 ad 2.
35 Theol. S. I qu. 19 a. 4 ob. 1, vgl. a. 10 c.
36 Vgl. I 251 f. u. III 125 Abs. 3.
120 *37* Vgl. Thomas v. Aquino Theol. S. I qu. 6 a. 1 ad 2 u. c.
38 Theol. S. I qu. 26 a. 1 c.
39 Theol. S. II 1 qu. 1 prol.
40 Theol. S. II 1 qu. 3 a. 1 c.
41 Schon nach Boëthius, dem sich Thomas in der obigen Definition anschließt, vgl. Theol. S. I qu. 26 a. 1 ob. 1 u. ad 1.
42 Thomas v. Aquino Theol. S. II 1 qu. 3 a. 1 c, a. f. flg. vier Zitate.
43 Theol. S. II 1 qu. 3 a. 4 c.
121 *44* S. 115, Abs. 3.
45 Vgl. abermals S. 115, Abs. 3; daß das „Natürliche" in der Willenshinneigung erst Wirkung der Synteresis ist, wird sich alsbald (S. 122, Abs. 4) ergeben.
46 Thomas v. Aquino Theol. S. II 1 qu. 63 a. 1 c.
47 Vgl. die Anm. 18 zu S. 94.
48 Thomas v. Aquino Theol. S. I qu. 115 a. 2.
49 Vgl. Theol. S. II 1 qu. 76 a. 1 c.
50 Vgl. PhJG. 392 XII 124 (Cathrein).
51 Z. Flg. vgl. Geyser u. CE. XIV 210.
122 *52* Vgl. S. 94, bei Anm. 23.
53 Vgl. S. 114, Abs. 1.
54 Thomas schießt sich dem aristotelischen Prinzip der „richtigen Mitte" an.
55 Wobei von gewissen später (S. 132 ff.) zu besprechenden Einzelheiten der für Tugend (bezw. Laster) grundlegenden Akte hier noch abgesehen werden kann.
56 Thomas v. Aquino Theol. S. III qu. 85 a. 1 c.
57 Aristoteles Nik. Eth. 1106 b 36 f.
58 Vgl. Thomas v. Aquino Theol. S. II 1 qu. 55 a. 4 ad 6.
59 Theol. S. II 1 qu. 63 a. 4 (sc, vgl. qu. 55 a. 4 c); sie fallen aber hier als „übernatürliche" Tugenden außer Betracht, vgl. S. 113, Abs. 4, u. S. 127 ff.
60 Thomas v. Aquino Theol. S. II 1 qu. 63 a. 4 sc.; daher a. d. flg. Zit.
61 Theol. S. II 1 qu. 63 a. 2, vgl. ad 3.
123 *62* Vgl. S. 119, Abs. 3 f.
63 Vgl. Thomas v. Aquino Theol. S. II 1 qu. 16 a. 1 c.
64 Theol. S. II 1 qu. 58 a. 1 c.
65 Theol. S. II 1 qu. 58 a. 4 sc.
66 Theol. S. II 1 qu. 58 a. 5; danach u. nach a. 4 a. d. Flg.
67 Theol. S. II 1 qu. 58 a. 4 c; ein Beleg dafür, daß Thomas, wie S. 113, Abs. 2 bemerkt, gelegentlich für „Synteresis einfach „Intellekt" sagt.
68 Thomas v. Aquino Theol. S. II 2 qu. 47 a. 6 c.
69 Theol. S. II 2 qu. 25 a. 8 c.
70 Vgl. die in Anm. 69 zu S. 123 zitierte Stelle mit Theol. S. II 2 qu. 24 a. 1; vgl. auch Theol. S. II 1 qu. 58 a. 3 ad 2.
71 Theol. S. II 2 qu. 47 a. 13 c.
72 Gregor d. Gr. Moralia XXII 1, u. ähnlich Augustinus Üb. d. Dreieinigkeit VI 4.
73 Thomas v. Aquino Theol. S. II 1 qu. 58 a. 3 ad 1.
124 *74* Theol. S. II 1 qu. 57 a. 1 c.
75 Vgl. S. 123, bei Anm. 67.

Digitized by Google

76 Indem z. B. ein „vollkommener Habitus" des Prinzipes „das Ganze ist größer als der Teil" entsteht, vgl. S. 114, Abs. 2, u. I 266, Abs. 4.
77 Werner 3439 II 516.
78 Thomas v. Aquino Theol. S. II 1 qu. 57 a. 4 c.
79 Vgl. I 265, Abs. 2 f.
80 Vgl. Thomas v. Aquino Theol. S. II 1 qu. 57 a. 6.
81 So ist die S. 123 bei Anm. 64 gegebene Definition nach Theol. S. II 1 qu. 58 a. 3, bes. ad 2, zu verstehen.
82 Vgl. Thomas v. Aquino Theol. S. II 1 qu. 59 a. 2 c.
83 Theol. S. II 1 qu. 59 a. 4 c.

125 *84* Vgl. I 257, Abs. 4.
85 Thomas v. Aquino Theol. S. II 1 qu. 60 a. 5 c; daher a. d. flg. Zit.
86 Theol. S. II 1 qu. 60 a. 3 c.
87 I 256 ff.
88 Thomas v. Aquino Theol. S. II 1 qu. 61 a. 3 c.
89 Theol. S. II qu. 61 a. 1 c.

126 *90* Theol. S. II 1 qu. 61 a. 2 c.
91 Vgl. Theol. S. II 1 qu. 61 a. 5; daher a. d. flg. Zitate.
92 Wofür sich Thomas auf Makrobios (Traum des Scipio I 8) beruft, der sich als Neuplatoniker seinerseits auf Plotinos bezieht.

127 *93* Thomas v. Aquino Theol. S. II 1 qu. 62 a. 1 c; daher a. d. flg. Zit.
94 Theol. S. II 1 qu. 110 a. 3 c; daher a. d. flg. Zit.; vgl. Theol. S. II 2 qu. 8 a. 1 c.
95 Vgl. Theol. S. II 1 qu. 110 a. 4; das flg. Zit. von dort ad 1.
96 „Gemäß der göttlichen Natur werden wir wiedergeboren zu Kindern Gottes" (Theol. S. II 1 qu. 110 a. 4 sc, vgl. a. 3 c).
97 Den völligen Sinn dieser der augustinischen Inspirationstheorie (vgl. II 220, Abs. 5) entgegenstehenden schon von Alexander von Hales vertretenen Theorie (vgl. III 95, Abs. 2 f.) werden wir erst bei der Zusammenfassung aller Gnadentheorien anläßlich der Darstellung von Luthers Lehre erfassen können.
98 Gemäß deren Definition, vgl. S. 122, bei Anm. 58.
99 Vgl. z. Flg. bes. Thomas v. Aquino Theol. S. II 1 qu. 62 bis 66.

128 *1* Theol. S. II 2 qu. 23 a. 4 ad 2.
2 Vgl. S. 119, Abs. 4.
3 Thomas v. Aquino Theol. S. II 2 qu. 23 a. 4 ad 2.
4 Vgl. S. 126, Abs. 3.
5 Vgl. a. noch S. 132, Abs. 2.
6 Thomas v. Aquino Theol. S. II 1 qu. 68 a. 8 c prol.; daher a. d. flg. Zit.
7 Theol. S. II 1 qu. 68 a. 2 c.
8 Theol. S. II 1 qu. 68.
9 Vgl. Theol. S. II 1 qu. 68 a. 8 c prol.
10 Theol. S. II 1 qu. 68 a. 1 c prol.
11 Theol. S. II 2 qu. 8.

129 *12* Theol. S. II 1 qu. 68 a. 4 c.
13 Vgl. Theol. S. II 1 qu. 68 a. 1 c (a. E.).
14 Gregor d. Gr., in Moralia I 12.
15 Thomas v. Aquino Theol. S. II 1 qu. 68 a. 8 c.
16 Theol. S. II 1 qu. 68 a. 1 c, Ende.
17 Vgl. Theol. S. II 1 qu. 70 a. 1 c, auch f. d. flg. Zit.
18 Actus secundi, „zweite Entelechien", denen gegenüber jenes Wesen samt seinen Vermögen actus primus, „erste Entelechie" ist, vgl. I 247, bei Anm. 62.
19 Vgl. Thomas v. Aquino Theol. S. II 1 qu. 70 a. 1 ad 1.
20 Theol. S. II 1 qu. 70 a. 3 c; daher a. d. flg. Zitate.
21 Paulus Gal. 5, 22 f., wobei aber zu bemerken, daß mansuetudo, modestia und caritas im griechischen Texte fehlen.

130 *22* „So lassen sich z. B. die Weisheitsakte und diejenigen der Gaben, welche zum Guten hinordnen, auf die Liebe (caritas), die Freude (gaudium) und den Frieden (pax) zurückführen" (Thomas v. Aquino Theol. S. II 1 qu. 70 a. 3 ad 4; daher a. d. beiden Zitate im Text).

131 *23* Thomas v. Aquino Theol. S. II 1 qu. 70 a. 2 c.
24 Vgl. Theol. S. II 2 qu. 19 a. 12, bezw. qu. 121 a. 2; qu. 9 a. 4; qu. 139 a. 2; qu. 52 a. 4; qu. 8 a. 7; qu. 45 a. 6.
25 Pietas, die Thomas selbst im Kommentar zu Timoth. I 4, 8 als „Frömmigkeit (cultus Dei) und Barmherzigkeit" nimmt.
26 Thomas v. Aquino Theol. S. II 1 qu. 69 a. 3 ad 5.
27 Vgl. Theol. S. II 1 qu. 69 a. 1 c.
28 Ebenda.

132 *29* Vgl. Renz S. 225, Bernhart 48 S. 153 ff., Mager. Die Theorie des kontemplativen Lebens, die Thomas in seiner Theol. Summe bietet, steht nicht sowohl unter aristotelischem und areiopagitischem Einfluß, als unter dem der biblischen Gelehrsamkeit Gregors d. Gr. Auch Bernhard von Clairvaux und die Viktoriner haben dabei mitgewirkt; im übrigen aber ist das mystische Element bei Thomas derart in die Transzendenz der Gnade verlegt, daß er nicht als Mystiker im Sinne Augustins oder der platonischen Realisten angesehen werden kann (vgl. Bernhart 48 S. 274, Anm. 387).
30 Thomas v. Aquino Lombardus-Komm. III d. 35 qu. 2 a. 1 ad 1.
31 Vgl. Theol. S. II 2 qu. 8 a. 7 c.
32 Theol. S. II 2 qu. 175 a. 3 ad 2.
33 S. 126, Abs. 3, u. S. 128, bei Anm. 4.
34 Kor. I 15, 28.
35 Thomas v. Aquino Theol. S. II 2 qu. 175 a. 3 ad 2.
36 Vgl. Theol. S. I qu. 93 a. 4 c.
37 Theol. S. II 1 qu. 68 a. 6 c.
38 Vgl. Philos. S. III 51, 61, 63.
39 Theol. S. II 1 qu. 67 a. 1 ad 3.
40 Theol. S. II 1 qu. 71 a. 3 ob. 1; daher (c) auch d. flg. Zit.

133 *41* Nur von diesem, dem bonum honestum (vgl. S. 119, Abs. 5) oder morale, bezw. dem malum morale ist hier sichtlich die Rede, während bonum bezw. malum sonst freilich auch allgemein „Gutes" bezw. „Übles, Schlechtes" bedeutet; vgl. I 275, Abs. 3 über kakón, das „Schlechtes" und „Böses" heißt. Der aristotelische Begriff des „Bösen" ist aber doch ein anderer

Digitized by Google

als der thomistische, vgl. I 276, Abs. 3, u. d. Weitere im Text, bes. auch S. 137, Abs. 4. Daß die Definition des Lasters als des »bösen Habitus« der weiterhin (S. 138, bei Anm. 77) gegebenen nicht widerspricht, geht aus S. 137, bei Anm. 73, hervor: Das Laster als „böser Habitus" steht in Bezug zur „eigentlichen", ebenfalls etwas Böses darstellenden Sünde; vitium (i. e. S.: Laster) aber bedeutet ganz allgemein auch „Fehler, Mangel".

42 Thomas v. Aquino Theol. S. II qu. 1 a. 1 c.

43 Z. Flg. vgl. bes. Theol. S. II 1 qu. 18 bis 20.

44 Was übrigens für Thomas als die allgemeine Definition des objectum gilt, vgl. Theol. S. II 1 qu. 18 a. 2 ad 2.

45 Theol. S. II 1 qu. 20 a. 6 c.

46 S. 121, Abs. 4 ff.

134 *47* Vgl. Thomas v. Aquino Theol. S. II 1 qu. 91 a. 1 c; qu. 19 a. 5 ob. 2; I qu. 79 a. 13 ad 1; a. 13 c.

48 Vgl. S. 103, Abs. 5 ff.

49 Vgl. S. 133, Abs. 2, Nr. 2 bis 4.

50 Vgl. bes. noch Thomas v. Aquino Theol. S. II 1 qu. 19 a. 2 c.

135 *51* Vgl. Theol. S. II 1 qu. 18 a. 11 c.

52 Vgl. Theol. S. II 1 qu. 7 a. 3 c u. a. 4.

53 Vgl. S. 117, hinter Anm. 13, u. S. 114, Abs. 3 bis 115, Abs. 2.

54 Thomas v. Aquino Theol. S. II 1 qu. 19 a. 5 sc.

55 Wofür übrigens Thomas auch andere Gründe beizubringen hat, die wir bereits von Bonaventura her kennen, vgl. S. 101, Abs. 2.

56 Vgl. bes. S. 113 ff., 118 ff., 123 f., 125 ff., 128 ff.

57 Thomas v. Aquino Theol. S. I qu. 6 a. 1 c.

58 Nach Aristoteles Nik. Eth. I 1 (1094 a), zitiert v. Thomas Theol. S. I qu. 5 a. 1 c.

136 *59* Thomas v. Aquino Üb. d. Wahrheit qu. 21 a. 6 ob. 12.

60 Theol. S. I qu. 5 a. 5 c.

61 Abermals Üb. d. Wahrh. qu. 21 a. 6 ob. 12.

62 Vgl. Theol. S. I qu. 6 a. 1 ad 2.

63 Vgl. Theol. S. II 1 qu. 85 a. 1 c.

64 Vgl. S. 127 u. 132.

137 *65* Vgl. S. 95, Abs. 2.

66 Vgl. Thomas v. Aquino Theol. S. II 1 qu. 83 a. 2 ad 2.

67 Vgl. Theol. S. I qu. 100 a. 1.

68 Vgl. S. 126, Abs. 3.

69 Vgl. Stöckl 3394 II 705 ff.

70 Vgl. S. 119, Abs. 6, u. Thomas v. Aquino Theol. S. II 1 prol.: „Weil nun Damascenus schreibt (de orth. fide II 12), deshalb sei vom Menschen gesagt, er wäre nach dem Bilde Gottes gemacht, weil er Vernunft und freien Willen und Herrschaft über sich selbst besäße, so bleibt uns jetzt übrig, nachdem wir über Gott gehandelt als das Muster (exemplar), und über das, was gemäß seinem Willen von Gott ausgeht, daß wir über sein Ebenbild (imago), den Menschen, handeln gemäß dem, daß auch der Mensch das Prinzip seiner Tätigkeit ist, insofern er freien Willen hat und Herrschaft über seine Werke."

71 Vgl. S. 133, Abs. 2 Nr. 4.

72 Thomas v. Aquino Theol. S. I qu. 49 a. 1 ad 3, bezw. (f. d. flg. Zit.) c.

73 Theol. S. II 1 qu. 78 a. 1 ob. 1, bezw. (f. d. flg. Zit.) c.

74 Vgl. Theol. S. II 1 qu. 78 a. 1 c.

138 *75* Vgl. S. 119, Abs. 5.

76 Vgl. Thomas v. Aquino Theol. S. II 1 qu. 78 a. 1 ad 1; Lomb.-Komm. II d. 24 qu. 3 a. 3.

77 Theol. S. II 1 qu. 71 a. 3 ob. 1.

78 Theol. S. II 1 qu. 71 a. 1 ad 1. „Wesentliches Gegenbild der Tugend", weil sie mit ihr das Wesen der „Fertigkeit" gemein hat, während anderseits der Tugend als Gutheit (bonitas) die Bosheit als Schlechtigkeit, endlich der Tugend als im Tugendakt Gutes Wirkendem die Sünde als Schlechtes (Böses) Wirkendes entgegen steht; so daß der Wesens-, Zweck- und Wirkensseite des Guten aufseiten des Schlechten ein dreifacher Mangel an Vollkommenheit entspricht (an Zweckvollkommenheit insofern, als die Gutheit Hinordnung zu Gott, die Bosheit Abkehr von ihm ist, vgl. Theol. S. I qu. 34 a. 4 c).

79 Vgl. S. 135, Abs. 3 f.

80 Vgl. S. 137, Abs. 3.

81 Vgl. Thomas v. Aquino Theol. S. II 1 qu. 85 a. 1 bis 3.

82 Nicht in ihrem unverderbbaren Wesen, da ihre rectitudo niemals zerstört werden kann, vgl. S. 113 ff.

83 Thomas v. Aquino Theol. S. III qu. 15 a. 2 c, vgl. II 1 qu. 91 a. 6 c.

139 *84* Damit soll nicht gesagt sein, daß der Mensch im Zustande der verwundeten Natur ganz und gar nichts Gutes mehr tun könne. Er kann vielmehr auch da noch „vermittelst der Kraft seiner Natur so manches beschränkte Gute tun, wie Häuser bauen, Weinberge pflanzen u. dgl., nur auf das Übernatürliche sich richten und verdienstliche Werke tun, damit er sich sein Heil schaffe, das kann er in diesem Zustande [d. h. vor der Erlösung] nicht" (vgl. Theol. S. II 1 qu. 109 a. 2 c). Vgl. des weiteren S. 139, Abs. 3.

85 Vgl. II 118, bei Anm. 38, u. Thomas v. Aquino Theol. S. III qu. 49 a. 1 bis 5 sowie II 1 qu. 113 a. 6 u. 7.

86 Thomas v. Aquino Theol. S. III qu. 49 a. 5 c.

87 Vgl. Theol. S. II 1 qu. 93 ff.

88 Vgl. S. 114, Abs. 3.

89 Thomas v. Aquino Theol. S. II 1 qu. 98 a. 3 ad 1.

90 Theol. S. II 1 qu. 91 a. 5 ad 1.

140 *91* S. 113 bis 132.

92 Vgl. S. 96, Abs. 2, u. Thomas v. Aquino Theol. S. II 1 qu. 114 a. 6 c: „Unser Werk hat den Charakter des Verdienstes erstens kraft des Bewegungsanstoßes durch Gott, und so wirkt einer de condigno verdienstlich; zweitens aber hat es den Charakter des Verdienstes, indem es von dem freien Willen ausgeht, insofern wir also etwas freiwillig tun, und dadurch ist es de congruo verdienstlich, da es angemessen (congruum) ist, daß, wenn der Mensch sich seiner Kraft gut bedient, Gott nach seiner alles überragenden Kraft in überaus höherem Grade wirke."

93 Vgl. S. 132, Abs. 3.

Digitized by Google

94 Thomas v. Aquino Theol. S. I qu. 22 a. 2 ad 2; vgl. a. d. Anm. 4 zu S. 141.

141 *95* Thomas v. Aquino Theol. S. I qu. 22 a. 1 ad 3: „Die Vorsehung ist im Intellekt, setzt aber das Wollen des Zieles voraus; keiner schreibt nämlich vor, was zur Erreichung des Zieles getan werden solle, es sei denn, er wolle das Ziel".
96 Theol. S. I qu. 23 a. 3c; daher (ad 1) a. d. flg. Zit.
97 Tridentiner Konzil, Sess. VI, can. 10.
98 Hosea 13, 9.
99 Vgl. Thomas v. Aquino Theol. S. I qu. 23 a. 3 ad 2.
1 Nur darauf kommt es an; der *läßlichen Sünde* entgeht seit dem ersten Sündenfalle infolge der Verwundung der Natur keiner, vgl. Theol. S. II 1 qu. 89 a. 3.
2 Vgl. Theol. III qu. 84 a. 5 ad 3 u. qu. 86 a. 1c.
3 Vgl. Theol. S. I qu. 23 a. 7.
4 Die Gründe, die Thomas für die Notwendigkeit der Prädestination und Verwerfung beibringt, beziehen sich sämtlich auf das Ganze, nicht auf den einzelnen, vgl. S. 140, Abs. 6 u. Theol. S. I qu. 23 a. 5 ad 3: „Gott hat alles aufgrund seiner *Güte* gemacht, damit diese in den Dingen dargestellt werde. Es ist aber notwendig, daß die göttliche Güte, die in sich einfach und eine einige ist, verschiedenartig in den Dingen erscheine, da diese als geschaffene zur göttlichen Einfachheit nicht hinanreichen können. So kommt es, daß zur Vollendung des Alls verschiedene Seinsstufen erfordert werden, von denen manche darin den niedrigsten, manche den höchsten Platz einnehmen. Und damit diese Vielfachheit in den Graden bewahrt bleibe, läßt Gott zu, daß einige Übel geschehen, damit nicht vieles Gute entfernt werde. So muß denn auch das Menschengeschlecht als Ganzes betrachtet werden wie das Ganze des Weltalls [und dann sieht man:] Gott wollte, daß manche unter den Menschen seine *Barmherzigkeit* dartun, und diese hat er geschont und sie vorausbestimmt zum Leben; andere aber sollten seine *Gerechtigkeit* darstellen, und diese verwirft er, sie werden der Strafe überantwortet."
5 Thomas v. Aquino Theol. S. I qu. 23 a. 5 ad 3; daher a. d. flg. Zit.

142 *6* Üb. d. Wahrheit qu. 6 a. 5c.
7 Z. Flg. bes. W. Müller S. 2ff. u. Grabmann 3144 S. 6ff.
8 In seinem Kommentar zu Aristoteles' „Politik" sowie in seiner Schrift „Üb. die Regierung der Fürsten"; wir ziehen die Zitate zusammen nach den Originalstellen bei W. Müller S. 13ff.

143 *9* Mit Bezug auf die sechs Grundformen des Staates folgt Thomas dem Aristoteles, vgl. I 280. Die Einschränkung der Königsherrschaft durch Beteiligung des Volkes an der Regierung — es sollen dem aufgrund seiner Tugend gewählten König einige untergeordnete, ebenfalls wegen ihrer Tugend auserlesene Regierende (Aristokraten) beigegeben werden, die aus dem Volke (Demos) und vom Volke zu wählen sind — begründet Thomas mit der Gefahr der Monarchie, in Tyrannis auszuarten.
10 Vgl. Thomas v. Aquino Theol. S. II 1 qu. 96 a. 1 ad 1.
11 Was die Form betrifft, daß Herrschende und Beherrschte vorhanden sind, ist freilich nach Thomas (vgl. Lomb.-Komm. II d. 44 qu. 1 a. 2, qu. 2 a. 2, Komm. zum Römerbrief 13, 1) jede Obrigkeit gottgewollt. Aber in Ursprung oder Ausübung kann sie gegen Gottes Willen verstoßen: durch Unwürdigkeit der Herrscherperson, simonistischen, gewaltsamen und nicht nachträglich sanktionierten oder sonstwie unrechtmäßigen Herrschaftserwerb, oder Ausartung in Tyrannis u. dgl.
12 Üb. d. Reg. d. Fürsten I 14, a. f. d. Flg.
13 Theol. S. II 2 qu. 60 a. 6 ad 3.
14 Lomb.-Komm. II d. 44 qu. 2, exp. text. ad 4.
15 Quodlibet. 12 qu. 13 a. 19 ad 2.
16 Vgl. bes. Theol. S. II 2 qu. 60 a. 6 ad 3; qu. 147 a. 3c; Üb. d. Reg. d. Fürst. I 14.
17 Üb. d. Reg. d. Fürst. I 15.

144 *18* Abermals Lomb.-Komm. II d. 44 qu. 2, exp. text. ad 4.
19 Vgl. S. 140, Abs. 3.
20 Vgl. Grabmann 3144 S. 81; danach (S. 81ff.) a. d. Flg., soweit wir nicht Thomas selbst zu zitieren haben.
21 Vgl. Thomas v. Aquino Theol. S. I qu. 117 a. 2, Philos. S. IV 78, Üb. d. Wahrh. qu. 29 a. 4.
22 Vgl. Philos. S. I qu. 6.
23 Vgl. Theol. S. III qu. 65 a. 1, nach der Wiedergabe von Baur 3021 S. 338f.

145 *24* Thomas v. Aquino Theol. S. III qu. 8 a. 1 ad 3.
25 Bonaventura Lomb.-Komm. III d. 13 qu. 2 a. 3 ad 1.

146 *26* Nochmals Thomas v. Aquino Theol. S. III qu. 8 a. 1 ad 3.
27 Ephes. 1, 22, vgl. 4, 15; 5, 3; Kor. I 11, 3; Koloss. 1, 18; 2, 10.
28 Thomas v. Aquino Üb. d. Wahrh. qu. 29 a. 4c.
29 Der göttlichen und der aus Vernunftseele und Leib bestehenden menschlichen Natur.
30 Übrigens schon von Johannes Damascenus gegebene.

147 *31* „Indem uns Christus den Einfluß der Gnade verdient", vgl. Albert d. Gr. Lomb.-Komm. III d. 13 a. 3 sol.
32 Grabmann 3144 S. 242; daher a. d. flg. Zit.
33 Thomas v. Aquino Philos. S. IV 41.
34 Vgl. bes. Theol. S. III qu. 49 a. 1; qu. 14 a. 4; Üb. d. Wahrh. qu. 27 a. 7 ad 11.
35 Vgl. Lomb.-Komm. III d. 18 qu. 1 a. 6 sol. 1 ad 2.

148 *36* Insofern Selbstbestehen (Subsistenz) jene Seinsvollkommenheit ist, vermöge deren ein Ding in sich festgeschlossen ist, sich selbst trägt und hat und als ein für sich seiendes, von allen andern Dingen derselben Gattung unterschiedenes Einzelwesen besteht, vgl. Grabmann 3144 S. 293.
37 Vgl. Lomb.-Komm. IV d. 11 qu. 2 a. 1c; a. 4 vol. 1; Theol. S. III qu. 74 a. 6c.
38 Theol. S. III qu. 73 a. 3c.
39 Vgl. II 240, Abs. 3.
40 Wie es Johannes Damascenus genannt hat, vgl. Thomas v. Aquino Theol. S. III qu. 73 a. 4c.

Digitized by Google

41 Theol. S. III qu. 82 a. 2 ad 3.

149 *42* Vgl. Lomb.-Komm. IV d. 8 qu. 1 a. 1 ad 1, wo Thomas übrigens auch eine vom aristotelischen Begriff der Vollkommenheit ausgehende ausführliche Begründung dieser These gibt.
43 Lomb.-Komm. IV d. 8 qu. 1 a. 1 sol. 3.
44 Vgl. Theol. S. Suppl. qu. 17 a. 3 ob. 3.
45 Lomb.-Komm. IV d. 8 qu. 1 a. 2 sol. 1 ad 2.

150 *46* Theol. S. III qu. 79 a. 1 ad 2.
47 Duns Scotus: *W.:* Oxforder (Ox.) u. Pariser (Par.) Lombardus-Kommentar; Quaestiones quodlibetales (Quodlib.); Disputationes de rerum principio, De primo principio, Theoremata, Collationes, De cognitione Dei, Quaestiones miscellaneae de formalitatibus; *A.* v. Wadding usw. (vgl. Überweg-Pr. 532 II 572 f.); *L.:* De Wulf S. 328 ff., Überweg-Pr. 532 II 575 ff., KdG. 267 I Abt. 5 S. 410 ff. (Cl. Bäumker 3017), Stöckl 3394 II 778 ff., K. Werner 3440 Bd. I; R. Seeberg 3373 sowie 2269 III 568 ff. u. PRE. 407 V 62 ff.; KKL. 277 XI 1700 ff. (Mausbach); Minges 3273 bis 3279; Siebeck 3376 u. 3377; Heim 2105 S. 178 ff.; J. Klein 3219 bis 3221; Stockums S. 102 ff.; Kahl 2149; Verweyen 2299 a S. 170 ff.
48 Vor allem durch die Forschungen v. Minges.
49 De Wulf S. 337.

151 *50* Vgl. Duns Scotus Ox. II d. 6 qu. 2 n. 8, Disput. III s. 12 n. 1; Collat. 17 n. 8; Ox. II d. 25 qu. 1 n. 24; n. 2; dist. 25 litt. J.
51 Vgl. S. 154 f.
52 Vgl. S. 182, Abs. 3.
53 Vgl. Ox. dist. 25 qu. 1 n. 5, schol.; d. 7 n. 3 u. 7.
54 Vgl. S. 153, Abs. 4.
55 Vgl. Duns Scotus Collat. IV n. 4, u. unsere Darstellung S. 119, Abs. 2.
56 Vgl. Ox. II dist. 25 litt. E.
57 Vgl. Ox. III d. 33 n. 22.
58 Vgl. Ox. prol. qu. 1 n. 12; I d. 48 n. 2; IV d. 49 qu. 10 n. 3; II d. 23 qu. 1 n. 8 u. 10, Collat. XVIII.
59 Vgl. Ox. IV d. 49 qu. 6 n. 6.
60 Thomas v. Aquino Üb. d. Übel qu. 6 a. 1.

152 *61* Vgl. S. 154, Abs. 2.
62 Vgl. Duns Scotus Ox. IV d. 49 qu. 4, Par. IV d. 49 qu. 2; die Einzelnachweise, auch f. Thomas, bei Kahl 2149 S. 91 ff. Daß die übrigen Gründe (wie daß die Verderbnis des Willens ärger sei als die des Intellektes, usw.) nicht dem Scotus selbst zuzuschreiben seien, darf Kahl (2149 S. 101, Anm. 24) wohl zugegeben werden.
63 Nach Minges 3273, bes. S. 50 f.
64 Vgl. S. 172.

153 *65* Vgl. S. 172 f.
66 Vgl. Stöckl 3394 II 845.
67 Vgl. S. 159 f.
68 Vgl. S. 169 f.
69 Daß Scotus damit dem Thomas unrecht tut, ist schon S. 151, Abs. 4 bemerkt.

154 *70* Duns Scotus Ox. II d. 42 qu. 4 n. 5; wobei er sich auf Augustinus beruft.
71 Bes. nach J. Klein 3219 u. 3220; dort auch d. zahlreichen Einzelnachweise aus Scotus.
72 S. 151, Abs. 2.

155 *73* Duns Scotus Ox. prol. qu. 4 n. 36.
74 Ox. prol. qu. 4 n. 34.

156 *75* Quodlib. qu. 18 n. 5.
76 Quodlib. qu. 18 n. 4.
77 Mit J. Klein 3221 S. 323 u. 314 ff.
78 Duns Scotus Ox. III d. 37 qu. un. n. 4.
79 Vgl. Par. IV d. 33 qu. 2 n. 8.

157 *80* Vgl. J. Klein 3221 S. 333 ff., u., über Albert d. Gr. u. Heinrich v. Gent, ebenda S. 324 ff.
81 Abgesehen davon, daß Thomas auch die Synteresis schon nicht als rein natürlichen, sondern als erst durch einen Erwerbungsakt vervollkommneten Habitus der praktischen Prinzipien im Intellekt ansieht, vgl. S. 114, Abs. 2.
82 Vgl. S. 134 ff.

158 *83* Vgl. S. 151, Abs. 7.
84 Vgl. S. 134, Abs. 4.
85 Duns Scotus Par. IV d. 28 qu. un. n. 6; danach a. d. Flg.
86 Vgl. abermals S. 134, Abs. 4.
87 Vgl. S. 104, Abs. 1.
88 Daß dabei der äußere Akt (vgl. S. 133, Abs. 2) nach Scotus, obwohl er vom inneren Willensakt abhängt und „mit diesem zusammenstimmen muß", eine besondere, von der des inneren Aktes zu unterscheidende sittliche Güte besitzt, sei hier nur nebenbei erwähnt (vgl. Duns Scotus Quodlib. qu. 18 n. 16 u. J. Klein 3220 II S. 157 ff.), weil daraus der (sichtlich unberechtigte) Vorwurf gegen Scotus abgeleitet worden ist, er veräußerliche die Sittlichkeit.

159 *89* Es trägt nicht zur Klarheit der Auseinandersetzung über sittliche Güte (und Schlechtigkeit) bei, wenn Scotus (aufgrund eines zweiten aristotelischen Tugendbegriffes: „Tugend ist, was den sie Besitzenden vervollkommnet und sein Werk gut macht", vgl. Ox. I d. 17 qu. 3), z. B. Ox. II d. 7 qu. un. n. 11 auch die *vollkommene* d. h. durch das Vorhandensein aller dazu notwendigen Umstände zustande kommende Güte als „Tugendgüte" bezeichnet. Wir haben darum diese seine Bezeichnungsweise im Text anzuwenden vermieden.
90 Duns Scotus Ox. III d. 33 qu. 1 (nach Stöckl 3394 II 857 Anm. 3).
91 Vgl. Minges 3279, bes. S. 9.
92 Vgl. S. 95, Abs. 3 Nr. 2. Es ist (von Minges 3279 S. 10 ff.) der Versuch gemacht worden, Scotus die Ansicht zuzuschreiben, die „allgemeine Beeinflussung" sei gelegentlich auch als „spezielle" oder „umsonst gegebene", „aktuelle" Gnade aufzufassen. Scotus wendet sich aber (vgl. Scheel 2245 S. 100 f.; 2244 II 88) wiederholt dagegen, daß die letztere Art Gnade überhaupt anzunehmen sei, meint vielmehr, der Mensch könne die Willensregung zu Gott allein aufgrund eigener (i. e. S. „natürlicher") Disposition im Verein mit der „allgemeinen göttlichen Beeinflussung oder Mitwirkung (influentia Dei generalis)" haben. Diese Regung außer auf jene Beeinflussung noch auf die „spezielle" Gnade zurückführen, heiße ohne Notwendigkeit eine Mehrheit von Ursachen annehmen.
93 Nach Minges 3279 S. 9 f.

160 *94* Vgl. auch noch S. 163 ff.

Digitized by Google

95 Duns Scotus Quodlib. qu. 17 n. 9 (nach J. Klein 3220 II 166 Anm. 1); daher a. d. flg. Zit.
96 Auch die Sphäre des Verdienstes zieht nämlich Scotus in der Weise des Alexander von Hales weiter, vgl. S. 163 f.
97 Vgl. z. Flg. bes. J. Klein 3219 S. 135 ff.

161 *98* Duns Scotus Quodlib. qu. 17 n. 13.
99 Z. Flg. bes. J. Klein 3219 S. 207 ff.
1 Duns Scotus Lomb.-Komm. I (Cod. Vat. Pal. Lat. 993) d. 41.
2 D. h. wie er nach Scotus mindestens wahrscheinlich verläuft. Ganz bestimmt äußert sich Scotus darüber freilich nicht, vgl. J. Klein 3219 S. 218 f.
3 Vgl. J. Klein 3220 I 408 f.

162 *4* Vgl. K. Werner 3440 I 413 f.
5 So wird es z. B. kaum einem Zweifel begegnen, daß es eine Todsünde sei, wenn man das geratene Werk des Almosengebens mit dem genauen Bewußtsein ausübt, der Almosenempfänger werde die Gabe zu einem gotteslästerlichen Zwecke verwenden; während doch anderseits etwa das Gebot der Nächstenliebe auch leichter Verletzungen fähig ist.
6 Z. Flg. bes. J. Klein 3220 II 137 ff.
7 Vgl. S. 158, Abs. 2.
8 Vgl. J. Klein 3220 I 424.
9 Duns Scotus Par. IV d. 28 qu. un. n. 6.
10 Vgl. die Anm. 89 zu S. 159.

163 *11* Vgl. bes. J. Klein 3220 II 142 ff. u. Minges 3279.
12 Vgl. S. 159, Abs. 2.
13 S. 162, bei Anm. 9.
14 Vgl. S. 161, Abs. 4.
15 Vgl. II 207, 213 ff., 237.
16 Vgl. (nach Minges 3279 S. 23 f.) Duns Scotus Par. II d. 7 qu. 3 n. 13 ff.

164 *17* Vgl. S. 95, Abs. 3 Nr. 2 a. E. u. die Anm. 92 zu S. 159.
18 Vgl. S. 160 f.
19 Vgl. S. 96, Abs. 2.
20 Duns Scotus Par. II d. 7 qu. 3 n. 15.

165 *21* Scotus tritt dadurch zu der *Gnadeninfusionstheorie* in ein eigentümliches Verhältnis, über das wir uns aber erst bei Gelegenheit von Luther werden näher aussprechen können.
22 Vgl. bes. R. Seeberg 2269 III 580 ff., Minges 3279 S. 81 ff., K. Werner 3440 I 410 ff.
23 Den üblichen Ausdruck „*aktuelle* Sünde" vermeiden wir hier, um dem naheliegenden Mißverständnis auszuweichen, als ob die Einzelsünde nicht auch habituell sein könnte.
24 Vgl. S. 95, Abs. 2.
25 Vgl. S. 62, bei Anm. 70. Es muß überhaupt gesagt werden, daß die Erbsündenlehre des Scotus wesentlich auf derjenigen Anselms ruht. Nur insofern geht er über ihn hinaus, als er die Sinnlichkeit (Begehrlichkeit, Konkupiszenz) als einen an sich untadeligen Naturtrieb ansieht, der nur dadurch mit der Sünde zu tun hat, daß er ohne das Gegengewicht der übernatürlichen Gnade auch den Willen verführerisch in seinen Bereich zieht.

166 *26* Hier scheidet sich Scotus von Anselm, der die Erlösung durch Christus als notwendige Gottestat hinstellt. Daß Gott sie wollte, meint Scotus, das mußte ebenso wenig sein, wie daß, selbst die Notwendigkeit der Genugtuung zugestanden, der Genugtuende hätte Gott sein müssen. Die Tat eines Engels oder eines keiner Eigensünde schuldigen Menschen konnte von Gott als genugtuend akzeptiert werden. Jede fromme Tat Adams, zu der Gott ihm die Gnade hätte geben können, hätte genügt, die erste Sünde zu sühnen. Ja auch das wäre denkbar, daß jeder sündige Mensch die Genugtuung für sich dargebracht hätte, wenn Gott ihn durch übernatürliche Gnade zu heilsverdienstlichem Handeln befähigte und es als solches gelten ließ. Kurzum, was geschah, das geschah aus Gottes freiem Willen, an sich waren ganz andere Wege denkbar.
27 Vgl. die Anm. 92 zu S. 159.
28 Vgl. S. 152, Abs. 5, bes. a. E.
29 Vgl. R. Seeberg 2269 III 327 u. 573.
30 Vgl. Hoffmann 2123 I 99 ff., u. z. Flg. ebenda I 134 ff. sowie Stöckl 3394 II 952 ff., De Wulf S. 373 ff., Linsenmann, Hermelink, R. Seeberg 2269 III 327 ff., 344 ff., 572 ff., Heim 2105 S. 178 ff., Minges 3277, Al. Schmid, Kleutgen 2160 I 237 ff.; Grabmann 3146, Keicher, Ritschl 2233.

167 *31* So kurz für „übernatürliche Theologie" im Unterschied von der „natürlichen Theologie" oder Metaphysik, vgl. Thomas v. Aquino Theol. S. I qu. 1 a. 1 ad 2.
32 Thomas v. Aquino Theol. S. I qu. 1 a. 4 c.
33 Vgl. Hebr. 2, 3 f.
34 Vgl. S. 127, Abs. 3.
35 Z. B. „das Ganze ist größer als jeder seiner Teile" oder „Gleiches von Gleichem abgezogen gibt gleiche Reste" oder „etwas kann nicht zugleich sein und nicht sein". Auch die syntheretischen Grundsätze gehören hierher, vgl. S. 121, Abs. 4.
36 Vgl. S. 118, Abs. 7 f.
37 Vgl. Thomas v. Aquino Theol. S. II 2 qu. 1 a. 4 f.

168 *38* Theol. S. II 2 qu. 6 a. 1 c.
39 Vgl. Hoffmann 2123 I 139.
40 S. 167, hinter Anm. 33.
41 Vgl. R. Seeberg 2269 III 576 f.

169 *42* Dies geschieht sogar in sehr eingehender historischer Erörterung (vgl. R. Seeberg 3373 S. 116 ff.). Die Erfüllung der Schriftweissagungen, die Übereinstimmung der Verfasser, deren Verabscheuung der Lüge, usw., wird dazu herangezogen.
43 S. 94, bei Anm. 17.
44 Übrigens auch schon S. 108, Abs. 2 u. S. 110, Abs. 3 des näheren erwähnte.
45 Vgl. dazu a. noch II 59, bei Anm. 22.
46 Vgl. S. 94, Abs. 2.
47 Vgl. Alex. v. Hales Summe III qu. 68 m. 6 a. 2; m. 7 a. 1. 3.
48 Vgl. II 224, Abs. 1.
49 Alex. v. Hales Summe I qu. 1 m. 1 res. ad 4 u. in III immer wieder.

170 *50* Summe III qu. 68 m. 9 a. 1; I qu. 1 m. 3 a. 2.
51 Nämlich daß, so gut der Mensch diese Vernunftprinzipien anwenden, so gut der Gläubige

Digitized by Google

glauben d. h. „infolge der durch den eingegossenen Glauben geschehenden Information seines Bewußtseins notwendigerweise der ersten Wahrheit um ihrer selbst willen beistimmen (consentire primae veritati propter se) muß" (Alex. v. Hales Summe III qu. 68 m. 9 a. 1). „Um ihrer selbst willen": nicht wegen irgend welcher äußerer Gründe und Beweise der Vernunft, sondern indem diese Wahrheit als solche ihm innerlich gegeben ist.

52 Vgl. z. B. (für ethische Erwägungen) S. 121, Abs. 4 ff.

171 *53* Im Anschluß an R. Seeberg 2269 III 573.

54 Vgl. S. 160, Abs. 3 ff.

55 Vgl. Heim 2105 S. 195.

56 Angesichts des S. 170, Abs. 2 a. E. Gesagten.

57 Vgl. Heim 2105 S. 190 f.

58 Vgl. S. 154, Abs. 5 ff.

59 Terminismus oder Ockhamismus: *L.*: Scheel 2244 II 87 ff., Minges 3273, Hermelink, De Wulf S. 373 ff., Stöckl 3394 II 952 ff., Prantl 406 III 178 ff., 327 ff., Kleutgen 2160 I 237 ff., K. Werner 3440 II, Überweg-Pr. 532 II 588 ff., Hochstetter S. 60 ff., Heim 2105 S. 202 ff.; Dreiling; Kugler; Linsenmann; Siebeck 3378.

172 *60* Vgl. S. 68, Abs. 3 ff.

61 Thomas v. Aquino Theol. S. I qu. 84 a. 1 c a. E.

62 Vgl. S. 70, bei Anm. 13.

63 In re, sofern eine Realisierung der ante rem in Gottes Geiste konzipierten Idee nur im konkreten Einzelding erfolgen kann; post rem, sofern das so realisierte Universale vom Intellekt des Erkennenden in seelische Begriffsform umgesetzt wird. Daß Abälards „post rem" aber einen stark nominalistischen, also antirealistischen Zug hat, ist schon (S. 70, Abs. 2) bemerkt worden.

64 Vgl. S. 121, Abs. 5.

65 *Proprium:* z. B. die Fähigkeit zu lachen, die jedem Menschen und nur dem Menschen eigentümlich ist, aber doch nicht in die gewöhnliche Definition des Menschen aufgenommen wird wie die Gattung und artbildende Differenz; *accidens:* z. B. die weiße Farbe, die jedem Menschen zukommen kann und insofern eine allgemeine Eigenschaft des Menschen bezeichnet, aber doch nicht notwendig jedem Menschen zukommt.

66 Vgl. S. 152, Abs. 5.

173 *67* Ganz wie die Individualität zunächst das dem Dinge mit mehreren Dingen derselben Art realiter nicht Gemeinsame, sodann logischerweise das ihm mit keinem Dinge dieser Art gemeinsam sein Könnende ist.

68 Vgl. S. 69, Abs. 2 ff.

69 Vgl. De Wulf S. 384.

70 Vgl. Heidingsfelder, Dyroff.

71 Vgl. Heidingsfelder S. 53 f.

72 Vgl. S. 121, Abs. 5.

174 *73* Vgl. Dittrich S. 33 ff.

74 Indem er, wie schon Herväus Natalis (bis 1322) bemerkt hatte, „in uns von den Dingen selbst hervorgebracht wird, die ihrer Natur nach gesetzmäßig unseren Intellekt bewegen", vgl. Prantl 406 III 340, 265.

75 Vgl. die Beispiele in d. Anm. 83 zu S. 175.

76 Vgl. S. 70, bei Anm. 11, wo dann natürlich vox oder flatus vocis gleich nomen ist, vgl. auch noch S. 174, bei Anm. 73, sowie Prantl 406 III 345 Anm. 782. Die entgegenstehenden Ausführungen von Baumgartner (Überweg-Pr. 532 II 598 f.) haben uns nicht überzeugen können. Prantl u. Hermelink S. 102 ff. scheinen uns hier richtiger zu sehen als auch Kugler S. 38 ff.

77 Wilh. v. Ockham Log. I 7.

78 Nicht nur die Dinge der Außenwelt, deren Existenz übrigens Ockham keineswegs leugnen will, sondern auch die einzelnen Äußerungen des eigenen seelischen Lebens (Wahrnehmungs- und Willensakte sowie Lust- und Unlustgefühle) können nach Ockham Gegenstände des Erkennens sein, vgl. seinen Lombardus-Komm. prol. qu. 1 HH (Prantl 406 III 333 Anm. 751).

79 D. h. als in Form einer Erinnerungsvorstellung aus dem Gedächtnis erneuerbares Abbild des Dinges.

80 Vgl. Wilh. v. Ockham Lomb.-Komm. II qu. 25 P.

81 Vgl. S. 173, Abs. 6.

175 *82* Vgl. Wilh. v. Ockham Log. I 14.

83 Vgl. etwa die Urteile „Sokrates ist ein Mensch. Socrates est homo. Er ist gut. Est bonus. Der Mensch ist ein vernünftiges Lebewesen. Homo est animal rationale.", woraus überdies die Gleichgültigkeit der konzeptualen Urteilsglieder gegenüber deren (vokaler oder nominaler) Bezeichnung durch terminus prolatus und scriptus sowie der „willkürliche" Charakter der letzteren Bezeichnungen hervorgeht.

84 Vgl. S. 172, Abs. 5.

85 Nach der ersten solchen Ansicht wäre das Universale ein *Gebilde* (fictum, aber nicht figmentum d. h. der realen Unterlage entbehrendes Gebilde) des Verstandes, das nach seinem subjektiven Sinn dasselbe ausdrückt, was die Dinge, auf die es sich bezieht, wirklich sind, und darum auch für sie alle „supponieren" kann. Nach der zweiten Ansicht wäre es eine objektive *Qualität* der Seele, die vermöge ihrer Natur geeigenschaftet ist, ein Zeichen mehrerer Dinge zu sein. In beiden Fällen würde es sich immer noch um eine Art Realität der Universalien handeln.

86 Vgl. Wilh. v. Ockham Lomb.-Komm. I d. 2 qu. 8 Q u. E; Quodlib. 5 qu. 13.

87 Z. Flg. bes. Heim 2105 S. 209 ff., Hermelink S. 106 ff., Hoffmann 2123 I 193 ff. Von den weiteren Folgen der terministischen Erkenntnislehre wird noch S. 284 ff. zu reden sein.

88 Vgl. S. 170, Abs. 3.

89 Biel Collect. I d. 2 qu. 9 D.

90 Von hier an folgt die Darstellung wesentlich dem Collectorium Biels.

176 *91* Biel Collect. I d. 35 qu. 5 K.

92 Ebenda T fin.

93 Vgl. S. 154 f.

177 *94* Biel Collect. Prol. qu. 1 D.

95 Vgl. S. 170, Abs. 3.

178 *96* Biel Collect. III d. 25 qu. un.

97 Ebenda III d. 23 qu. 2 L, a. f. d. Flg.

98 Wobei aber, trotz aller Festhaltung der *Gnadeninfusionstheorie*, doch ein fundamentaler Unter-

Digitized by Google

schied gegenüber der thomistischen Trennung der theologischen Tugenden von der heiligmachenden Gnade i. e. S. besteht; der Terminismus lehnt, wie ja auch der Scotismus (vgl. S. 153, Abs. 1 a. E.) die reale Scheidung des Wesens der Seele von ihren Vermögen ab und ist daher in der Lage, das (dem Wesen) der Seele „Eingegossene" als direkt auch den Seelenvermögen als „Qualität" eingegossen zu betrachten. Wir werden darauf bei Gelegenheit von Luther noch zurückzukommen haben.

99 Hebr. 11, 6a kann nämlich nicht vom erworbenen Glauben verstanden werden, denn viele haben Gott ohne ihn gefallen, z. B. die von Herodes getöteten Kinder. Ferner paßt auf den erworbenen Glauben weder das „wir werden gerecht durch den Glauben" des Römerbriefes, denn den erworbenen Glauben haben auch die Teufel, noch das „aus Gnaden seid ihr selig geworden, nicht durch Werke", denn der erworbene Glaube ist unser Werk.

179 *1* Er kann schon in den Stellen der Schrift (Thess. II 1, 8; Kor. II 10, 5; Röm. 10, 16; 15, 18; 16, 19) gefunden werden, wo die persönliche Aneignung des Evangeliums als Gehorsam gegen dieses oder gegen Christus dargestellt wird: „Ist der Glaube gehorsam, so ist er fides implicita, d. h. es genügt die Unterwerfung" (Harnack 2098 III 432, nach Hoffmann 2123 I 9).

2 Biel Collect. III d. 25 qu. un. a. 1 not. 2.

3 Wer also irgend einer katholischen Wahrheit zustimmt, z. B. „alles von Gott Geoffenbarte ist wahr; der biblische Kanon ist wahr; Christus hat fünftausend Menschen mit fünf Broten und zwei Fischen gespeist", der hat diesen ausdrücklichen Glauben.

4 Biel Collect. III d. 23 qu. 2 J.

5 Vgl. dazu noch unsere Darstellung S. 271, Abs. 4.

6 Biel Coll. III d. 23 qu. 2 a. 3 C.

7 Vgl. S. 119, Abs. 4.

8 Vgl. S. 96, Abs. 2.

180 *9* Biel Collect. II d. 27 qu. un. K.

10 Ebenda O. Wobei übrigens zu bemerken, daß die Formel „das Seinige tun (facere quod in se est)" schon bei Alexander von Hales auftritt, vgl. S. 96, bei Anm. 30.

11 Vgl. S. 96, Abs. 2.

12 Vgl. R. Seeberg S. 163 ff. u. PRE 407 XIV 273.

13 Wie er denn überhaupt, ebenso wie Ockham, sobald ihn die potentia absoluta in Schwierigkeiten führt, sich für die potentia ordinata entscheidet.

14 Biel Collect. II d. 27 qu. un. O.

15 S. 163, Abs. 4 ff.

16 Vgl. dazu auch Linsenmann S. 651 ff.

17 Vgl. S. 159, Abs. 2. Nur die Bezeichnung dieses „Natürlichen" als eines „rein Natürlichen (pura naturalia)" mochte Anlaß zu pelagianischer Deutung geben und hat ihn auch gegeben. Auch darauf wird bei Gelegenheit von Luther zurückzukommen sein.

18 Wie Hermelink S. 116 ff. annimmt, vgl. dagegen Scheel 2244 I 210 f.

181 *19* Vgl. Biel Collect. III d. 26 qu. un. T; d. 24 qu. un. L.

20 Vgl. S. 284 ff.

21 Vgl. Appel S. 52, Verweyen 2299a S. 241, 250 f.

22 Zu den Schulstreigkeiten und zum Eklektizismus: *L.*: Überweg-Pr. 532 II 606 ff., De Wulf S. 309 ff., 373 ff., 441; 369 ff., 429 ff., Stöckl 3394 II 734 ff.

23 S. 6 ff.

24 Heinrich von Gent: *W.*: Quodlibeta, Theol. Summe (vgl. Überweg-Pr. 532 II 504); *L.*: De Wulf S. 324 ff., Überweg-Pr. 532 II 510 ff., K. Werner 3441, Stöckl 3394 II 738 ff., R. Seeberg S. 607 ff.; Lichterfeld, Verweyen 2299a S. 156 ff.

25 De Wulf S. 325.

182 *26* Vgl. S. 169, Abs. 3.

27 Vgl. S. 151, Abs. 3.

28 Vgl. S. 153, Abs. 4.

29 Vgl. Heinrich v. Gent Quodlib. III qu. 17; XII qu. 26; XIV qu. 5.

30 Dieses Argument hat ja auch Scotus berührt, aber nicht so unbedingt verwertet, vgl. S. 152, Abs. 4.

183 *31* Heinrich v. Gent Quodlib. I qu. 14.

32 Ebenda a. E.

33 Vgl. d. Darstellung v. Lichterfeld S. 27 ff.

34 Vgl. De Wulf S. 323, KKL. 277 III 667 ff.

35 Vgl. Scheel 2244 II 90, u. Würsdörfer.

36 Vgl. die Anm. 92 zu S. 159. Die ockhamistische Lehre stimmt ja in dieser Hinsicht mit der scotistischen überein, vgl. S. 180, Abs. 5.

37 Vgl. S. 154, Abs. 6, u. zum Ganzen Verweyen 2299a S. 204 f.

38 Vgl. De Wulf S. 369 ff.

39 Vgl. S. 273 ff.

40 Vgl. S. 268 ff., bes. S. 277 ff.

184 *41* Thomas v. Kempen Nachfolge Christi I 3.

42 Vgl. De Wulf S. 194.

43 Vgl. S. 83 ff.

44 Vgl. S. 17, Abs. 3, u. S. 194 f.

45 Vgl. S. 215 ff., 230 ff., 237 ff.

46 Vgl. S. 193 ff.

47 Grabmann 3149 S. 6.

185 *48* Johann (Charlier von) Gerson: *W.*: „Zwei Vorlesungen üb. d. eitle Neugier", welche die „Betrachtungen üb. d. (theoret. u. prakt.) mystische Theologie" einleiten, „Üb. d. Vollendung des Herzens", „Tröstungen der Theologie", in d. *A.* von Du Pin (vgl. Überweg-Pr. 532 II 611); *L.*: Schwab, Hundeshagen, PRE 407 VI 612 ff. (Beß).

49 In den „Zwei Vorlesungen".

50 Gerson, Werke (Du Pin) I 106.

51 Vgl. Werke III 365 A; daher a. d. fig. Zitate.

52 So wenn etwa Gott „Lamm", „Licht" genannt wird, womit jedoch, da diese Bezeichnungen dem Kreise des sinnlichen Lebens entnommen sind, nichts Wesentliches, sondern nur etwas Analoges von Gott ausgesagt werden soll, so daß er von diesem Standpunkte aus der „Allnamige (omninomius)" genannt werden kann.

53 Wie die wäre, wenn man sinnbildlich behauptete, Gott wäre ein Löwe, ein Rind, ein Stein usw.; die Verneinung ist also: „Gott ist kein Löwe, Rind, Stein usw." (Gerson Werke III 365 C).

Digitized by Google

54 Vgl. die Anm. 30 zu II 192.
55 Vgl. Gerson Werke III 365 C.
56 Werke III 550 C f. (Berg der Kontemplation 10).
57 Vgl. S. 185, Abs. 1.
58 Gerson Werke III 384 B, a. f. d. flg. Zitate.
186 *59* Vgl. S. 85, Abs. 3.
60 Vgl. S. 109, Abs. 2, Mitte.
61 Vgl. Gerson Werke III 383 A f.
62 Nochmals III 383 A f., a. f. d. flg. Zitate.
63 Vgl. S. 103, Abs. 3.
187 *64* Vgl. Gerson Werke III 374 C ff.
65 Werke III 375 C (ff., a. f. d. Flg.).
66 Weisheit Salomonis 7, 22.
67 Kor. I 12, 11.
68 Gerson Werke III 390 B.
69 Werke III 391 A; danach u. nach A ff. a. d. Flg., insbes. d. nächste Zitat.
70 So deutet Gerson (Werke III 391 B) den „dritten Himmel" Kor. II 12, 2, während Paulus natürlich nur die Verzückung „*in*" den dritten d. h. höchsten Himmel meint.
71 Vgl. Gerson Werke III 491 C ff. bis 393.
188 *72* Werke III 565 A.
73 Werke III 394 f.
74 Amalrich von Bène, vgl. S. 193 f.
75 Johannes Ruysbroeck, vgl. S. 237 ff.
76 Er hat es aber tatsächlich gelehrt, vgl. seine Sentenzen I d. 17.
77 Abgesehen von dem gleichfalls nicht unebenen Bilde, daß die Umwandlung in der Art geschehe, wie Eisen oder Kohle, wenn sie glühend gemacht worden sind, zwar Eisen und Kohle bleiben, dennoch aber einige Eigenschaften des Feuers oder der verkörperten Wärme annehmen und dagegen einige von den ihrigen, wie Kälte, Starrheit, Schwärze, verlieren.
189 *78* Gerson Werke III 395 B; danach a. d. Flg.
79 Werke III 133 C.
80 Werke III 359 D ff., a. f. d. Flg.
190 *81* Werke III 396 D.
82 Vgl. Werke III 397 B ff.
83 Werke III 398 A.
84 Vgl. Werke III 399 ff.
191 *85* So gibt Schwab S. 349 die schönen Ausführungen bei Gerson Werke III 408 f. kongenial gekürzt wieder.
86 Werke III 410 D, gekürzt nach Schwab S. 450.
87 Gerson Werke III 412 D.
192 *88* Werke III 413 D; daher (414 D u. 415 A) a. d. flg. Zitate.
89 Werke III 416 B.
90 Vgl. Werke III 417 B.
91 Werke III 417 C.
92 Klagelieder 3, 26.
93 Deren eines, das von der Taube des Hohen Liedes, als die sich die Seele erheben soll, Gerson (Werke III 418 D ff.) zu diesem Zwecke näher ausführt.
94 Gerson Werke III 420 B; daher (421 D) a. d. flg. Zitat.
95 Er hat darüber später noch einen eigenen Aufsatz für Anfänger geschrieben (Werke III 457 ff.) und noch in seinen „Tröstungen der Theologie" (Werke I 125 ff.) dies den sichersten Weg zur Gleichförmigkeit des Willens mit Gott genannt.
96 Vgl. S. 186, Abs. 1 ff.
97 Pierre d'Ailli: *L.*: Tschackert, PRE. 407 I 274 ff., Salembier.
193 *98* Tschackert S. 324 f.
99 Doch vgl. zu dem angeblichen Indeterminismus des Duns Scotus, soweit er sich auf Gott bezieht, unsere Darstellung III 154, Abs. 5 ff.
1 Heterodox-romanische Mystik: *L.*: De Wulf S. 180 ff., Delacroix S. 32 ff., Tocco 409 ff., PRE. 407 I 432 f., IV 505 f., III 471, IX 227 ff., Bernhart 48 S. 120 f., Loewe S. 75, Stöckl 3394 I 289 ff., Überweg-Pr. 532 II 348 ff.
2 Vgl. S. 194, Abs. 4; die Abhängigkeit von Joachim (vgl. Tocco S. 414 f.) mag dahingestellt bleiben.
194 *3* Vgl. PRE. 407 III 471 Z. 27 ff. u. unsere Darstellung S. 212, Abs. 2.
4 Vgl. S. 17 Abs. 3 u. S. 296, Abs. 3.
195 *5* Das Nähere s. in PRE. 407 IX 230.
196 *6* Vgl. KKL. 277 XI 1593.
7 Ebenda VIII 2075.
8 Ebenda IX 858; danach (S. 858 ff. u. VIII 2075 ff.) a. d. Flg.
9 Ebenda VIII 2076.
10 Vgl. II 223, Abs. 1, u. bes. II 196 f.
11 KKL. 277 XI 1592; daher a. d. flg. Zit.
197 *12* Vgl. II 223, Abs. 1.
13 Ramon Lull: *W.*, soweit sie uns angehen (*A.* s. Überweg-Pr. 532 II 528 f.): Kunst der Kontemplation; Der Freund u. der Geliebte [d. h. der Fromme u. Gott]; Großes Buch der Kontemplation in Gott; Baum der Liebesphilosophie; „Allgemeine Kunst (Ars generalis)" oder „Große Kunst (Ars magna)" [der Wissenschaft]; *L.*: Probst 3314, 3315, Überweg-Pr. 532 II 531 ff., Stöckl 3394 II 924 ff., Keicher 3216.
14 Vgl. S. 169, Abs. 3.
15 Ihre Neunzahl sowie die ihr entsprechende Neunzahl der relativen Prinzipien usw. steht übrigens, was sie als Eigenschaften Gottes betrifft, bei Lull nicht unbedingt fest, sondern ist wohl nur durch die äußere Technik der „Großen Kunst" veranlaßt, vgl. Keicher 3216 S. 75 f.
16 Keicher 3216 S. 75.
17 Probst 3314 S. 301.
198 *18* Vgl. Keicher 3216, bes. S. 87 u. 49 ff.
19 Vgl. S. 277 ff.
20 Vgl. S. 92, Abs. 2.
21 Vgl. Keicher 3216 S. 71.
22 Vgl. ebenda S. 77.
199 *23* Vgl. ebenda S. 79, Anm. 3.
24 Vgl. unsere Darstellung III 91, Abs. 3.
25 Vgl. Probst 3315 S. 12 ff.
26 Vgl. ebenda S. 7 ff.
27 Vgl. II 222, Abs. 3.
200 *28* Ramon Lull, Kunst der Kontemplation fol. 234 r. (Probst 3315 S. 31, Anm. 3).
29 Ramon Lull, Baum der Liebesphilosophie v. 118 (Probst 3315 S. 13, Abs. 3).
30 Ramon de Sibiude: *L.*: Probst 3316, Stöckl 3394 II 1055 ff.

Digitized by Google

31 Ramon de Sibiude Natürl. Theol. tit. 141, fol. 149 (Montaigne), bei Probst 3316 S. 42 f.
32 R. de Sib. Nat. Theol., prol. p. 8 (d. Frankfurter *A.*, Probst 3316 S. 19).
33 Ebenda prol. p. 9.
34 Probst 3316 S. 19.

201 *35* Dante: *W.:* Neues Leben (Vita nuova); Liederbuch (Canzoniere); Üb. d. Volkssprache (De vulgari eloquio); Gastmahl (Convito od. Convivio); Üb. d. Monarchie; Göttliche Komödie (Divina Commedia), diese in der *A.* v. Olschki u. d. *Ü.* v. Gildemeister, Philalethes, Streckfuß-Pfleiderer, Zoozmann, Bassermann, Pochhammer; vgl. Sauter 3342, 3343; *L.:* F. X. Kraus, Federn, Hauvette, Jakubczyk, Hasse, Kahn, Hefele, Burdach 3053, PRE. 407 IV 466 ff. (Sander), KKL. 277 III 1378 ff. (J. G. Müller), Kern 3217, Gaspary, Delff, Scartazzini, Wechßler, Henke; Kampers, Hettinger, Witte, R. Pfleiderer, Notter, Voßler, Pochhammer; Jourdain, Kern 3218, Gardner, Ozanam, Leclère, E. Krebs 3227, 3228, 3229, Sauter, Reade, Mandonnet S. 287 ff., Nardi, Baumgartner 3014; D.-Jb., G.-D., BSD., Str.-D., Scartazzini-Passerini; Dyroff 3096.
36 Dante Parad. 25, 1.
37 Kampers 3214 S. 2.
38 Vgl. S. 335, Abs. 3 ff.
39 Dante Hölle 1, 1 ff.
40 Vgl. Hölle 1, 85 ff., a. f. d. drei flg. Zitate.
41 Kampers 3214 S. 15. Dort (S. 14 ff.) sind auch die römisch-antiken Wiedergeburtsvorstellungen, soweit sie Dante berühren, kurz und klar dargelegt. Vgl. auch unsere Darstellung S. 337, Abs. 2.

202 *42* Vgl. Fegeb. 30, 41 f. Zu „Fegeb." vgl. die Anm. 45 zu S. 202.
43 Vgl. Fegeb. 32, 94 ff. u. Anm. 53 zu S. 204.
44 So nach Dantes an das Ptolemäische angelehntem Weltsystem: Im äußersten Himmel, dem Empyreum, ist der Sitz Gottes, und in diesen sind der Reihe nach eingeschlossen: der Kristallhimmel oder das Primum mobile, der Fixsternhimmel, die sieben Planetenhimmel (Saturn-, Jupiter-, Mars-, Sonnen-, Venus-, Merkur-, Mondhimmel) und die Erde.
45 So Bassermann mit glücklichem Anklang an das „Fegefeuer".
46 So gibt Dante selbst in dem (wohl echten) Widmungsbrief an Can grande della Scala (Kap. 15) den Zweck der „Göttlichen Komödie" an.

203 *47* Vgl. Hölle 4, 42.
48 Das Sündenschema ist (vgl. Hölle 11, 80 ff.) das des Aristoteles: akrasía, kakía (Laster), theriótes (vgl. Nikom. Eth. 1145 a. 16 f. u. unsere Darstellung I 276 f.); Dante gibt dies mit „Unmäßigkeit, Bosheit und Vertiertheit" wieder; die Ketzerei, die Aristoteles noch nicht kannte, kommt hinzu.
49 Vgl. Dante Hölle 8, 68 ff.; „Dite" nach dem gleichnamigen Höllenfürsten, der auf Dis, den italisierten griechischen Unterweltsbeherrscher Pluton, zurückgeht.
50 Dante Hölle 3, 1.
51 Vgl. Hölle 34, 139.
52 Vgl. Fegeb. 1, 24.

204 *53* Vgl. Kampers 3214 S. 21 ff. Es kommen außer dem Erlöserkönig namentlich in Betracht der babylonische siebenstufige Götterberg mit dem Weltenbaum im Garten Eden auf seinem Scheitel, der in der Gnostik zum Gleichnis der stufenweisen Läuterung mit Wiedergeburt wird; die Sophia der Gnostik, die in die Schechina der jüdischen Kabbala übergeht und von da aus Dantes Beatrice mitgestaltet, wie auch ihr Thronwagen von da aus seinen Ursprung ableitet; der sich teilende Lebensfluß im irdischen Paradiese und der Weg zu diesem und dem himmlischen Paradiese nur durch die Liebe, ebenfalls kabbalistische Daten, die aus der Gnostik stammen; über die Mysteriensymbolik, soweit sie in die „Komödie" hineinspielt, vgl. Kampers 3214 S. 49 f., 54 ff., wo auch die gnostisch-kabbalistischen Zusammenhänge nochmals aufgenommen werden. Daß außerdem islamisch-eschatologische Legenden mitsprechen, ist kürzlich entdeckt, vgl. Burdach 3053 S. 137.
54 Vgl. Hölle 3, 4 ff.
55 Hölle 2, 124.
56 Vgl. Fegeb. 9, 110.
57 Peccata: Sünden.
58 Dante Fegeb. 9, 113 f.
59 Potestas judicandi und scientia discernendi nach kirchlicher Lehre.

205 *60* Vgl. Dante Fegeb. 19, 131 f.
61 Dante Fegeb. 27, 127 ff.
62 Z. Flg. vgl. bes. Kern 3218 S. 64 ff.

206 *63* Justitia commutativa, die mit der gesetzlichen Gerechtigkeit (just. legalis) und der verteilenden Gerechtigkeit (just. distributiva) die drei von der Scholastik angenommenen Arten der Gerechtigkeit ausmacht.
64 Vgl. Fegeb. 16, 95 f., a. f. d. flg. Zitat.
65 Vgl. Kern 3218 S. 68, Anm. 2.
66 Daß sie außerdem Dantes Gattin Gemma ist, weist Kampers 3214 S. 45 ff. nach.
67 Greif: ein Fabelwesen, halb Vogel, halb Löwe, Symbol Christi wegen seiner göttlich-menschlichen Doppelnatur.

207 *68* Vgl., a. z. Flg., Bassermann zu Dante Fegeb. 32, 51.
69 Dante Fegeb. 32, 48.
70 Gemäß einer angeblich von Konstantin d. Gr. dem Papst Silvester I. ausgestellten Urkunde sollten alle Kirchen des Erdkreises, auch die vier orientalischen Patriarchate, dem Apostolischen Stuhle untertan sein, der Papst kaiserliche Ehrenrechte genießen und an Machtfülle selbst den Kaiser übertreffen, weshalb Konstantin ihm und seinen Nachfolgern die Stadt Rom und alle Provinzen Italiens und der westlichen Länder, d. h. das ganze weströmische Reich, schenke, seine eigene Residenz nach Byzanz verlege und sich mit den östlichen Provinzen begnügen wolle. Dante hielt die später als Fälschung erwiesene Schenkung für tatsächlich, stand aber dem damit gegebenen Primat des Papstes wie auch dessen weltlicher Macht überhaupt ablehnend gegenüber.
71 Vgl. Dante Fegeb. 32, 125 f.

Digitized by Google

72 Das französische Königtum, das seit dem Ende der Hohenstaufen die römische Kirche mehr und mehr in Abhängigkeit von sich brachte.
73 Dante Fegeb. 33, 34 f.
74 Zu dem der von zeitgenössischen Prophetien idealisierte Can Grande von Verona Modell gestanden hat, vgl. Kampers 3214 S. 66 u. 3213 S. 141 f.
75 Vgl. Fegeb. 33, 129.
76 Fegeb. 33, 143 ff.
77 Fegeb. 13, 94 f.

208 *78* Trotz der „Konstantinischen Schenkung", die Dante für gut gemeint hält, vgl. S. 207, bei Anm. 70 u. 71.

209 *79* Parad. 33, 26 f.
80 Vgl. Parad. 33, 40.
81 Vgl. Parad. 33, 43 ff.

210 *82* Parad. 33, 49 ff., 82 ff., 109 ff.
83 Z. Flg. vgl. bes. Kern 3218 S. 88 ff.
84 Vgl. Anm. 63 zu S. 206.
85 Dante Monarch. I 3 (4).

211 *86* Fegeb. 33, 54.
87 Vgl. Parad. 33, 34 ff.
88 Fruitio Dei, vgl. II 229, Abs. 2 (Augustinus).
89 Vgl. die Anm. 46 zu S. 202.
90 Vgl. F. X. Kraus S. 414.
91 Germanische Mystik (Allgemeines): *L.:* Bernhart 48 S. 165 ff., Überweg-Pr. 532 II 637 ff., Krüger 2176 II 192 ff., Bäumker KdG. 267 I, 5. Teil S. 423 ff., Michael III 129 ff., Hauck 3169 V, Teil 1 S. 237 ff., Erdmann I 504 ff., Stöckl 3394 II 1095 ff., De Wulf S. 402 ff., Grabmann 3149, Clemen 3061; Zahn 2328, Siedel S. 123 ff., Heimsoeth; Merx, Schwarz 475, Delacroix, Jundt, Hahn 3162 II 420 ff.; Greith; Langenberg; Böhmer; Grabmann 3150, 3153; Spamer 3385, Stammler 3386.
92 Vgl. PRE. 407 II 516 ff. (Haupt), Delacroix S. 77 ff., Jundt 3210 S. 42 ff. Die *Beginen* leiten sich von dem durch Lambert le Bègue (bis 1187) in Lüttich gegründeten Beginenkonvent ab, die *Begarden*, das männliche Gegenstück zu ihnen, begegnen zuerst (um 1220 u. 1228) in Löwen und Antwerpen; beide breiteten sich rasch in romanischen und germanischen Ländern aus. Vgl. auch S. 48, a. E.

212 *93* Vgl. S. 252, Abs. 2 ff., u. PRE. 407 II 521 Z. 15 ff.
94 Vgl. PRE. 407 II 521 Z. 38 ff. u. unsere Darstellung S. 308, Abs. 3.
95 Vgl. PRE. 407 III 467 ff., Delacroix S. 52 ff., Jundt 3210 S. 42 ff.
96 PRE. 407 III 468 Z. 25; vgl. auch unsere Darstellung S. 184, Abs. 4.
97 Vgl. PRE. 407 III 470 Z. 37 ff. u. unsere Darstellung S. 230, bei Anm. 72.
98 Vgl. PRE. 407 XIV 498 ff.
99 Vgl. Delacroix S. 131 f.

213 *1* Vgl. PRE. 407 XIV 500 f.
2 Vgl. PRE. 407 XVII 203 ff., RGG. 423 II 1586 f.
3 Vgl. PRE. 407 XVII 203 ff., bes. 208.
4 Vgl. Bernhart 48 S. 170 f., 135, Grabmann in ZkTh. 604 Bd. 29 (1905), Überweg-Pr. 532 II 475 ff., Hauck 3169 V, 1. Teil S. 253 ff.
5 Hauck 3169 V, 1. Teil S. 256.

214 *6* Dietrich v. Freiberg: *L.:* Überweg-Pr. 532 II 556 ff., Krebs 3227, Bernhart 48 S. 172 ff.
7 Vgl. Dietrich v. Freiberg Üb. d. Intellekt u. d. Intelligible I 9 (Krebs 3227 S. 130*).
8 Vgl. I 248, Abs. 3 f.
9 Augustinus Üb. die Dreieinigkeit XV 21, 40.
10 Ebenda XIV 7, 9; vgl. auch unsere Darstellung II 222, Abs. 3.
11 Vgl. Dietrich v. Freiberg bei Krebs 3227 S. 71*, 162*, 182*; 77*, 168*.
12 Vgl. Dietr. v. Freib. bei Krebs 3227 S. 77*, 135*, 161*.
13 Vgl. Dietr. v. Freib. bei Krebs 3227 S. 76*.

215 *14* Vgl. unsere Darstellung S. 94, Abs. 2.
15 Meister Eckehart: *W.:* Lateinische: Bruchstücke des Opus tripartitum (vgl. PRE. 407 V 148), Eckeharts Rechtfertigungsschrift; Deutsche: Predigten, Traktate (insbes. Buch d. göttlichen Tröstung od. Liber benedictus nebst „Von dem edlen Menschen", Reden der Unterscheidung), Sprüche (Predigt- u. Traktatfragmente, einschließlich des von Pfeiffer sogenannten Liber positionum, das aber mit dem Opus propositionum, dem 1. Teil des Opus tripartitum, nichts zu tun hat), in den *A.* u. *Ü.* v. Denifle (ALKGM. II), Daniels-Bäumker, Pfeiffer, Wackernagel, Strauch, Jostes, Sievers, Jundt, v. d. Leyen, Spamer, Pahncke, Lotze, Diederichs, Büttner, Lehmann, Bernhart (vgl. zu allen Überweg-Pr. 532 II 640); benutzt wurde nur, was uns durch die kritischen Untersuchungen in diesen *A.* u. *Ü.* sowie der folgenden *L.* mehr oder minder als Eckehartisches Gut gesichert schien; die Zitate sind möglichst auf Pfeiffer bezogen, da von hier aus die neueren kritischen *A.* leicht verglichen werden können; — *L.:* Bernhart 48 S. 175 ff., Bernhart 3025, Denifle 3074, 3075, Hauck 3169 V 1. Teil S. 271 ff., Bäumker KdG. 267 I Abt. 5 S. 423 ff., Delacroix S. 135 ff., PRE. 407 V 142 ff., Loofs 2191 S. 626 ff., Endres 3103 S. 170 f., Strauch, Daniels-Bäumker, Erdmann 145 S. 504 ff., Lasson, Stöckl 3394 II 1095 ff., Preger I 309 ff., Plümacher, Büttner, Lehmann, Schwarz 475 S. 341 ff., Jundt 3210 S. 57 ff., Weinhandl, Pahncke, Spamer, Behaghel, Jostes, Lotze, Diederichs; Linsenmann; Heidrich; Langenberg S. 177 ff.; Kramm; Stammler 3387; — *wir kürzen* „Pfeiffer" *in* „Pf.", Daniels-Bäumker *in* „D.-B.", „Denifle" in „Den." *ab.*
16 So in der Erklärung, die Eckehart in der Kölner Predigerkirche am 13. Febr. 1327 öffentlich abgegeben hat, vgl. Den. S. 631 f.
17 Vgl. Den. S. 632 u. Meist. Eck. Pred. 60 (Pf. 193 Z. 16 ff.) sowie Rechtf. fol. 8 (D.-B. 37 Nr. 8; vgl. auch Anm. 25 u. den Artikel 27 der Eckehartische Sätze verdammenden Bulle „In agro dominico" Johannes XXII. vom 27. März 1329: „Es ist etwas in der Seele, das unerschaffen und unerschaffbar ist; wenn die ganze Seele solcherart wäre, so wäre sie unerschaffen und unerschaffbar; und dies ist der Intellekt", wozu man noch Anm. 76 zu S. 220 vergleiche. Die Bulle ist von Den. S. 636 ff. mitgeteilt, vgl. d. *Ü.* bei Lehmann.

Digitized by Google

18 Meist. Eck. Pred. 96 (Pf. 311 Z. 4 ff.); daher a. d. flg. Zit.
19 Pred. 8 (Pf. 44 Z. 23 ff.).
20 Pred. 56 (Pf. 180 Z. 39 f.).
21 Pred. 8 (Pf. 46 Z. 40 ff.); vgl. auch unsere Darstellung S. 220, Abs. 2, von wo aus sich auch die anscheinenden Unstimmigkeiten der Zitate von Anm. 18 an aufklären.
22 Rechtf. fol. 1 (D.-B. 1 Z. 3). Eckehart drückt sich so aus, weil die Niederschrift dieser Predigten nicht von ihm selbst, sondern von seinen Zuhörern herrührt, vgl. Strauch 3400 S. 14 ff. u. auch Eckeharts Klage über ungenaue Wiedergabe seiner Ansichten Rechtf. fol. 12 (D.-B. 60 Abs. 2).
23 Vgl. Rechtf. fol. 8 (D.-B. 40 Abs. 2; 39 Abs. 2; 44 Abs. 3; 37 Abs. 5).
24 Vgl. Rechtf. fol. 7 (D.-B. 34 Abs. 7); daher a. d. drei flg. Zitate.
25 Vgl. z. B. mit Bezug auf das „Etwas in der Seele, das unerschaffen und unerschaffbar ist", die Rechtf. fol. 8 (D.-B. 37 Nr. 8): „Der achte Artikel [eines mit Eckehart aufgenommenen Verhörs] sagt, es sei in der Seele eine gewisse unerschaffene Kraft, und wenn die ganze Seele so wäre, dann wäre sie unerschaffen und unerschaffbar. Es ist falsch, daß irgend ein Stück (petia) oder Teil der Seele unerschaffbar sei. Aber es ist wahr, daß die Seele übersinnlicher Erkenntnis fähig (intellectiva) sei nach dem Bilde (imago) Gottes und ‚Gottes Geschlecht' (Apostelgesch. 17, 29), denn wenn sie selbst reiner Intellekt wäre, wie es Gott allein ist, wäre sie unerschaffen, aber auch nicht mehr die Seele. So wäre [ja] auch der Mensch, wenn er ganz und gar Seele [und nicht auch Leib] wäre, unsterblich, dann aber auch nicht mehr Mensch; während es doch absolut wahr ist, daß der Mensch sterblich ist. Aber gerade das muß doch den Menschen zur Frömmigkeit, Gottesliebe und Gnadenauswirkung (gratiarum actio) anreizen, daß es heißt: ‚er hat den Menschen geschaffen nach seinem Bilde und hat ihn nach sich bekleidet, auf daß er erkenntnisfähig (intellectivus) sei durch das Kleid des reinen Intellektes' (Eccli. 17, 1 f.). Den natürlichen Sohn aber, den er gezeugt hat, den hat er nicht nur nach sich, sondern mit sich selbst bekleidet, auf daß er Gott sei von Gott, Unerschaffener vom Unerschaffenen, und so auch im übrigen, nämlich [insbesondere] reiner Intellekt vom reinen Intellekt, wie es Tob. 1, 9 heißt: ‚er hat einen Sohn gezeugt und ihm seinen Namen gegeben'." Aber wie vereinigt sich dies mit der Eckehartischen Lehre von der Gottesgeburt in der Seele, die wir schon (S. 215, Abs. 2) angedeutet haben? Auch die Erklärungen Rechtf. fol. 7 (D.-B. 36 Nr. 3 u. 35 Nr. 2) helfen über die Schwierigkeit nicht hinweg, ebensowenig wie Rechtf. fol. 3 (D.-B. 17 Nr. 6); vgl. auch Den. S. 631 Anm. 6.
26 Bulle (vgl. Anm. 17 zu S. 215) bei Den. S. 639, vgl. d. *Ü.* bei Lehmann S. 18.

216 *27* Meist. Eck. Rechtf. fol. 1 (D.-B. 2 Abs. 8).
28 Man vgl. nur z. B. die Stellen bei Spamer 3385 S. 6 ff., 14 f., 19 f., 32, 34, 40, 55.
29 So hat Den. S. 684 nicht weniger als dreizehn der durch die Bulle verworfenen Sätze (1, 3, 19, 2, 4 bis 7, 16 bis 18, 23, 25) aus lateinischen Schriften Eckeharts nachweisen können.
30 Meist. Eck. Op. trip. Prolog (Den. S. 535); daher a. d. flg. Zit.
31 Vgl. unsere Darstellung II 197, Abs. 3.
32 Meist. Eck. Pred. 56 (Pf. 180 Z. 18).
33 Pred. 22 (Pf. 91 Z. 24 ff., vgl. Bernhart 48 S. 181).
34 Vgl. unsere Darstellung II 81 f., 112 ff., 192 Abs. 4 f.
35 Wir bilden den Ausdruck „Panentheotismus" (vgl. das Weitere im Text) zufolge dem Ausdruck „deitas", den Eckehart in seinen lateinischen Schriften für die „gotheit" seiner deutschen Schriften gebraucht. Den Ausdruck deitas hat schon Augustinus (Gottesstaat VII 1), gebraucht ihn aber ebensowie die Kirche ihr „divinitas" als durchaus gleichbedeutend mit deus „Gott", während Gilbert de la Porrées „deitas" (vgl. Überweg-Pr. 532 II 319 u. 646) einen dem eckehartischen Sinn dieses Wortes verwandten, aber doch noch ziemlich davon abweichenden Sinn hat. Eckehart verwendet übrigens sowohl deitas als gotheit leider keineswegs so, daß er seiner begrifflichen Unterscheidung von „Gottheit" und „Gott" dabei überall streng gerecht würde, sondern sagt oft genug „got" und „deus" für „gotheit" und „deitas".
36 Meist. Eck. Op. trip. I, prooem. col. 6 (Den. S. 542). Die deutschen Ausdrücke, die Eckehart, aber keineswegs konsequent, für „Sein" gebraucht (wesen, istikeit, vgl. Den. S. 439 Anm. 4), vermeiden wir, um die Exaktheit der Darstellung nicht zu gefährden.
37 Vgl. Bed. 56 (Pf. 180 Z. 15 f.).

217 *38* Vgl. Op. trip. col. 108 (Den. S. 459. vgl. S. 455 ff.) u. col. 43 (Den. S. 455).
39 Pred. 60 (Pf. 194 Z. 2 f.); daher a. d. flg. Zit.
40 Pred. 60 (Pf. 194 Z. 6).
41 Vgl. Bernhart 48 S. 183. Es handelt sich hier natürlich um die apophatische Theologie des Neuplatonismus, die sich Eckehart für seine Aussagen über die „Gottheit" zunutze macht; vgl. unsere Darstellung II 193, Abs. 1.
42 Vgl. Thomas v. Aquino Theol. S. I qu. 39 a. 2 Nr. 5 u. ad 5; a. 1 c.
43 Theol. S. I qu. 39 a. 1 c ad 2.
44 Meist. Eck. Pred. 56 (Pf. 181 Z. 1 ff.).
45 Ebenda Z. 23.
46 Ebenda Z. 24 f.

218 *47* Meist. Eck. Expos. in Joh. (Den. S. 678).
48 Vgl. Schütz S. 650 (processio Nr. 20).
49 Vgl. zu dieser bes. KKL. 277 XII 57 ff., 60 ff., und (endgültige dogmatische Feststellung gegen den, Petrus Lombardus fälschlich wegen Annahme einer „Quaternität" in Gott beschuldigenden Abt Joachim v. Floris) das IV. Laterankonzil (1215) bei Denzinger Nr. 431 ff. Auf die Lehre von der „ungenaturten" und der „genaturten Natur" sowie ihr Verhältnis zur natura naturans und natura naturata gehen wir absichtlich nicht ein, weil uns die darauf bezüglichen Eckehartstellen

Digitized by Google

nicht hinreichend gesichert scheinen (vgl. zu dem Problem bes. Den. S. 456 ff.).
50 Vgl. Endres 3103 S. 170, Lasson 3237 S. 647, Bernhart 48 S. 189, bei Anm. 468 („er muß es tun, es sei ihm lieb oder leid"). Diese physische Notwendigkeit nimmt Eckehart auch bezüglich der Weltschöpfung an, indem ihm diese nicht, wie der Orthodoxie, als ein freiwilliger Akt Gottes gilt.
51 Meist. Eck. Exp. in Joh. (Den. S. 678).
52 Op. trip. col. 12 (Den. S. 553); daher a. d. flg. Zit.

219 *53* Augustinus Üb. d. Gottesstaat XI 6; das augustinische „cum tempore" ist auch von Thomas v. Aquino S. theol. I qu. 46 a. 3 ad 1 aufgenommen. Die Zeit ist für Eckehart also ein von Haus aus „Nichtseiendes", vgl. Rechtf. fol. 10 (D.-B. 49 Abs. 4).
54 Meist. Eck. Op. trip. col. 6 f. (Den. S. 543). Eckehart findet darum auch (ebenda), daß Gott („dem Proklos und der Liber de causis oft den Namen des Einen oder der Einheit geben") als „das Eine die Negation der Negation ist, weil es allein dem ersten und vollen Sein, das Gott ist, zukommt, daß von ihm nichts negiert werden kann, da es [eben] alles Sein zugleich voraushat und einschließt".
55 Vgl. Op. trip. col. 2 (Den. S. 535, vgl. 491, 436).
56 Op. trip. col. 69 (Den. S. 581).
57 Op. trip. col. 5 (Den. S. 540).
58 Bulle Art. 26.
59 Eckehart schließt sich in der scharfen Scheidung des Wesens und Seins der Kreatur an Avicenna an, vgl. Bäumker 3017 S. 424 f.
60 Vgl. Meist. Eck. Op. trip. col. 4 (Den. S. 539).
61 Vgl. Den. S. 484 ff., bes. 496. Auch der Versuch Eckeharts (Rechtf. fol. 2, D.-B. 9 Nr. 4; 10 Nr. 5), seine Lehre vom Sein durch die Unterscheidung des „absoluten Seins [Gottes]" und des „formal inhärierenden Seins [der Kreatur]" der herrschenden Doktrin der Scholastik anzugleichen, kann gegenüber der Denifleschen Beweisführung nicht standhalten. Vgl. noch Rechtf. fol. 11 (D.-B. 52 Nr. 36). Ähnlich steht es mit dem Abschwächungsversuch bezüglich des „Nichts" der Kreatur Rechtf. fol. 4 (D.-B. 20 Nr. 15) angesichts Rechtf. fol. 11 (D.-B. 56 Nr. 43).
62 Vgl. Bäumker 3017 S. 425.

220 *63* Den. S. 499; vgl. ebenda: „Unverhohlen nennt deshalb Eckehart Op. trip. col. 156 und ähnlich col. 117 u. 74 Gott den ‚ersten Formalakt (primus actus formalis) in jedem Werke der Kunst und Natur', und zwar als Sein (esse; col. 117)".
64 Meist. Eck. Op. trip. col. 177 (Den. S. 517).
65 Pred. 96 (Pf. 311 Z. 19); Rechtf. fol. 12 (D.-B. 59 Nr. 50) hält dem gegenüber nicht stand.
66 Pred. 65 (Pf. 205 Z. 5 f.).
67 Lat. Pred. 3 (Spamer 3385 S. 14 B).
68 Vgl. dazu bes. Pahncke 3299 S. 58 ff.
69 Vgl. unsere Darstellung S. 215, Abs. 2.
70 Meist. Eck. Pred. 21 (Pf. 89 Z. 6 f.), u. sonst.
71 Vgl. Bernhart 48 S. 187 ff. Daß hier von der Gottheit die Rede ist, beweist die in unserer Darstellung S. 217, bei Anm. 44, zitierte Stelle. Vgl. auch die Anm. 76.
72 Meist. Eck. Pred. 21 (Pf. 89 Z. 25).
73 Bernhart 48 S. 188, vgl. Bernhart 3025 S. 36, bes. Anm. 5. Daß Eckehart gelegentlich auch anders lehrt (vgl. Bernhart 48 S. 188 f.), kommt hier nicht in Betracht.
74 Vgl. Meist. Eck. Pr. 8 (Pf. 46 Z. 13) u. ZdPh. 38 (1906) S. 191.
75 Bernhart 48 S. 188.
76 Meist. Eck. V. d. edlen Menschen S. 43 Z. 12 f. (Strauch), vgl. D.-B. S. 25 Nr. 14. Das „redliche" des deutschen Textes ist sinngemäß mit „vernünftige" wiedergegeben. Der Satz stammt übrigens, wie Eckehart selbst (Z. 12 u. D.-B. S. 7 Nr. 14) angibt, aus Cicero Tusc. (Disp. I 22, 25, 26, 27) und Seneca (Ep. 73, 16). So erklärt es sich auch, daß Eckehart den Seelengrund bisweilen als „die Vernünftigkeit, das Haupt der Seele" (Pred. 31, Pf. 109 Z. 12) bezeichnet, was der Bulle das Recht gibt, ihren Art. 27 mit „und dies ist der [tätige] Intellekt" zu schließen (vgl. Anm. 17 zu S. 215 u. Meist. Eck. Pred. 31 bei Jostes S. 27 Z. 3 ff.).
77 Joh.-br. I 3, 9; den in eckigen Klammern stehenden Schluß des Verses zitiert Eckehart nicht mit.
78 Vgl. Meist. Eck. Rechtf. fol. 1 (D.-B. S. 7 Nr. 14).
79 Bulle Art. 12.
80 Bulle Art. 11.
81 Meist. Eck. Pred. 83 (Pf. 266 Z. 4 f.) vgl. dazu Rechtf. fol. 13 (D.-B. 63 Nr. 59).
82 Abermals Pred. 83 (Pf. 266 Z. 2 f.) nebst der in Anm. 81 zitierten Stelle der Rechtf.

221 *83* Pred. 44 (Pf. 151 Z. 13 ff.).
84 Red. d. Untersch. (Pf. 573 Z. 5 ff.; „Gutes und Böses" nach Diederichs S. 39 Z. 9).
85 Pred. 7 (Pf. 41 Z. 23 f.).
86 Vgl. Eckeharts Traktat „Vom edlen Menschen".
87 Bulle Art. 15.
88 Indem er dadurch (vgl. Meist. Eck. Exp. in Joh., Den. S. 682) die dem Gelästerten abgesprochene Tugend um so mehr lobend hervorhebt.
89 Meist. Eck. Exp. in Joh. (Den. S. 682); der Satz ist durch Art. 5 der Bulle verdammt.
90 Ebenda; Bulle Art. 6.
91 Ebenda; Bulle Art. 4; Eckehart hat für „Hervorbringungen" operatione, die Bulle opere.
92 Vgl. Bernhart 48 S. 194, wo insbesondere außer der Langmut Gottes und dem Zumgutenwenden der Sünde durch ihn hervorgehoben wird, daß „der Strafgedanke mit dem Begriff von Gott [für Eckehart] schon darum nicht vereinbar ist, weil das göttliche Sein von dem Nichtsein des Bösen [das er freilich als „Fremdes" haßt, vgl. unsere Darstellung S. 229, vor Anm. 63] nicht berührt wird. Die Rückkehr von der Sünde aber löscht alles Vergangene aus, weil ja Gott, das nunc aeternum [ewige Nun], ein Gott der Gegenwärtigkeit ist: wie er dich findet, so nimmt er dich, nicht als den, der du gewesen, sondern der du jetzund bist. Bedarf es doch der Strafe, da doch schon das Ereignis der Sünde der schwerste Schlag, von dem der Mensch betroffen wird!"

Digitized by Google

222 *93* Meist. Eck. Op. trip. col. 87 (Den. S. 602).
94 Op. trip. col. 94 (Den. S. 610).
95 Op. trip. col. 165 (Den. S. 492).
96 Buch d. göttl. Tröst. 1 (Pf. 421 Z. 36).
97 Vgl. unsere Darstellung S. 220, bei Anm. 67, u. Spamer 3385 S. 14 B Z. 8 ff.
98 Vgl. Meist. Eck. V. d. edl. Menschen S. 41 Z. 18 ff. (Strauch): daher a. d. flg. Zitat.
99 Vgl. Pf. 14 Z. 17, was, wenn kaum von Eckehart selbst, so doch sicher in seinem Sinne gesprochen ist.
1 Vgl. Bernhart 48 S. 195.
2 Meist. Eck. Pred. 24 (Strauch 3401 S. 57 Z. 12 f.).
223 *3* Pred. 13 (Pf. 65 Z. 37 ff.).
4 Red. d. Unt. 10 (Pf. 553 Z. 38 ff., vgl. Diederichs S. 17 Z. 5 ff.). Vgl. auch unsere Darstellung S. 227 bei Anm. 45.
5 Red. d. Unt. 23 (Pf. 573 Z. 34 ff., vgl. Diederichs S. 40 Z. 3 ff.).
6 Vgl. Red. d. Unt. (Pf. 574 Z. 2 f., Diederichs S. 40 Z. 10 f.).
7 Vgl. unsere Darstellung S. 217, Abs. 1.
8 Vgl. dazu bes. Weinhandl S. 12 ff.
9 Vgl. Meist. Eck. Pred. 55 (Pf. 179 Z. 1 ff.).
10 Vgl. die sicher im Sinne Eckeharts gehaltene Stelle Pred. 2 (Pf. 12 Z. 30 ff.).
11 Vgl. Meist. Eck. Pred. 15 (Strauch 3401 S. 39 Z. 5 ff.), a. z. d. flg. Zit.
12 Vgl. Pred. 2 bei Pf. 14 Z. 31 ff. Mit der docta ignorantia, der wir bei Nikolaus von Kues wiederbegegnen werden (vgl. auch II 190, 193, 222), hat dies „Unwissen" nichts zu tun. Es ist nur der Wegfall alles Scheinwissens um die Kreatur gemeint.
224 *13* Meist. Eck. bei Pf. 601 Z. 1 ff.
14 Vgl. Joh. 17, 14 ff.
15 Vgl. II 138, Abs. 2.
16 Vgl. Meist. Eck. Pred. 65 (Pf. 205 Z. 19 ff.); verdammt durch Art. 10 der Bulle, wenngleich Eckehart Rechtf. fol. 3 (D.-B. S. 15 Abs. 3, vgl. S. 13 Abs. 3) u. fol. 11 (D.-B. S. 54 Nr. 39) auch dieser seiner Lehre unter Hinweis auf die in mystischen Kreisen ja längst gangbare Vorstellung vom mystischen Leibe Christi, dessen Glieder die Gläubigen sind, und auf den Unterschied zwischen dem Sein als „Bild Gottes" und „nach dem Bilde Gottes" (vgl. dazu auch Rechtf. fol. 3, D.-B. 18 Nr. 8) ihren extremen Sinn zu entziehen sucht; vgl. zu seiner eigentlichen Meinung noch Pred. 63 (Pf. 199 Z. 4 ff.), wo er sich dafür auf Augustinus beruft.
17 Meist. Eck. Pred. 65 (Pf. 204 Z. 19 ff.).
18 Pred. 96 (Pf. 312 Z. 8 ff.), vgl. Rechtf. fol. 9 (D.-B. 42 Nr. 19): „Das Auge, in dem ich Gott sehe, ist dasselbe Auge, in dem mich Gott sieht".
19 Vgl. unsere Darstellung S. 220, Abs. 3 f.
20 Vgl. Lasson 3237 S. 646.
21 Vgl. Meist. Eck. Op. trip. col. 165 (Den. S. 493).
22 Vgl. Bernhart 48 S. 184 u. Meist. Eck. Pred. 82 (Pf. 261 ff.).
23 Bulle Art. 13; glaubhaft, obwohl aus den bisher bekannt gewordenen Schriften Eckeharts noch nicht nachgewiesen.
225 *24* Lasson 3236 S. 116. Der Ausdruck „ewiges Pulsieren des Seins" (Hauck 3169 V, 1. Teil S. 281 Anm. 1) scheint uns nicht so geeignet, da er mehr an ein zeitliches Abwechseln gemahnt, während das „ewige sich in sich Reflektieren" nur das Bild der stets in sich (d. h. ihren Anfang) zurückkehrenden Kreisbewegung nahelegt.
25 Bernhart 48 S. 198; vgl. Meist. Eck. Reden d. Unt. Nr. 5 u. 7 (Diederichs S. 9 u. 12 f., Pf. 546 f., 550 f.).
26 Meist. Eck. Red. d. Unt. Nr. 6 (Diederichs S. 11 Z. 10, Pf. 548 Z. 30).
27 Abermals Bernhart 48 S. 198.
28 Meist. Eck. Red. d. Unt. 10 (Pf. 552 Z. 10 f., Diederichs S. 15 Z. 8 ff.).
29 Vgl. ebenda Z. 12 ff. (Died. Z. 11 ff.).
30 Exp. in Joh. (Den. S. 683); Bulle Art. 18.
31 Exp. in Genesin (Den. S. 683); Bulle Art. 17; unser Zusatz „da es in der Zeit liegt" ist in der Fortsetzung der zitierten Stelle bei Eckehart fundiert; vgl. auch Rechtf. fol. 2 (D.-B. S. 11 Nr. 12).
32 Exp. in Gen. (Den. S. 683); Bulle Art. 16; „weil es verhindert werden kann" in Eckeharts Fortsetzung der Stelle fundiert.
33 Vgl. Lasson 3236 S. 269 ff.
34 Vgl. Meist. Eck. Op. trip. col. 81 (Den. S. 595), a. f. d. flg. Zit.
226 *35* Vgl. Meist. Eck. Pred. 47 (Pf. 158 Z. 10): „das göttliche Bild, das das Bild ist des Vaters".
36 V. d. edlen Menschen (Strauch S. 437. 28 ff.).
37 Red. d. Unt. (Pf. 561 Z. 34 f.).
38 Lasson 3236 S. 280 f.; vgl. seine Darstellung (S. 216 ff.) a. f. d. Flg.
39 Meist. Eck. Spruch 8 (Pf. 599 Z. 19 f.).
40 Vgl. S. 222, Abs. 1.
227 *41* Meist. Eck. Red. d. Unt. (Pf. 546 Z. 35).
42 Ebenda (Pf. 547 Z. 4 ff.).
43 Ebenda (Pf. 547 Z. 21 f.).
44 Vgl. Pred. 76 (Pf. 240 Z. 21 ff.).
45 Vgl. unsere Darstellung S. 223, bei Anm. 4.
46 Vgl. Meist. Eck. Red. d. Unt. (Pf. 556 Z. 22 ff.) u. Lasson 3236 S. 289.
47 Vgl. Lasson 3236 S. 332 ff.
48 Lasson 3236 S. 288.
49 Meist. Eck. Pred. 55 (Pf. 177 Z. 35).
50 Ebenda Z. 34.
51 Lasson 3236 S. 286.
52 Meist. Eck. Spruch 8 (Pf. 599 Z. 26 ff.).
228 *53* Vgl. Pred. 74 (Pf. 234 Z. 34 ff.).
54 Ebenda (Pf. 233 Z. 35 ff., vgl. vorher Z. 28 ff.).
55 Vgl. Bernhart 48 S. 194, u. unsere Darstellung S. 221, Abs. 3 f.
56 Vgl. Lasson 3236 S. 279, 285 f.
57 Glosse üb. d. Evang. Joh. (Pf. 583 Z. 35 ff.); die Worte sind, obwohl nicht von Eckehart, doch durchaus in seinem Sinne gesprochen.
58 Lasson 3236 S. 320.
59 Vgl. Bernhart 48 S. 196.
60 Meist. Eck. Red. d. Unt. (Pf. 570 Z. 20).
61 Vgl. Lasson 3236 S. 335 ff.
62 „Zwar hast du wider Gott getan, aber du darfst Gott zutrauen, daß er solches nicht über

Digitized by Google

dich verhängt hätte, wollte er nicht dein Bestes daraus ziehen" (Meist. Eck. Red. d. Unt. Pf. 557 Z. 12ff.). Vgl. auch unsere Darstellung S. 221, Abs. 3.

229 *63* Meist. Eck. Buch d. göttl. Tröst. (Pf. 439 Z. 20ff.).
64 Vgl. Bernhart 48 S. 190f.
65 Endres 3103 S. 171.
66 Vgl. Den. S. 519; daher d. flg. Zitat.
67 Vgl. Den. S. 522.
68 Vgl. Bernhart 48 S. 180.

230 *69* Vgl. unsere Darstellung S. 212f.
70 Vgl. z. Flg. PRE. 407 III 470.
71 Seuse, Büchlein d. Wahrheit Kap. 6 (Bihlmeyer S. 352ff., Denifle 3076 I 557ff.).
72 Seuse Büchl. d. Wahrh. Kap. 6 (Bihlmeyer S. 352 Z. 20).
73 Johannes Tauler: *W.:* Predigten in d. *A.* v. Vetter u. W. Lehmann; *L.:* Siedel, Bernhart 48 S. 204f., Saudreau (der aber die unechten „Institutiones" zugrunde legt) S. 203ff., Denifle 3077, bes. S. IXff., KKL. 277 XI 1276ff., PRE. 407 XIX 455ff., Hauck 3169 V 1. Teil S. 353ff., Preger III 3ff., Stöckl 3394 II 1120ff., Böhringer XVII 1ff.
74 Tauler Pred. 1 (Vetter 7 Z. 12ff.).

231 *75* Vgl. Pred. 60 (Vetter 278 Z. 5ff.) u. 26 (Vetter 109 Z. 25).
76 Vgl. Pred. 61 (Vetter 331 Z. 1ff.), aber auch unsere Darstellung S. 233, Abs. 2.
77 Hauck 3169 V 1. Teil S. 355, a. f. d. flg. Zit.
78 Tauler Pred. 41 (Vetter 174 Z. 12ff.).
79 Ebenda 173 Z. 17ff.

232 *80* Thomas v. Aqu. Theol. S. I qu. 12 a. 11c.
81 Tauler Pred. 61 (Vetter 332 Z. 11ff.).
82 Vgl. Thomas v. Aqu. Theol. S. I qu. 12 a. 1ff.; qu. 94 a. 1c.
83 Vgl. Siedel S. 22.
84 Gott ist ja (vgl. Preger III 148) Finsternis nur insofern, als sein übermächtiges Licht für alles geschaffene Verständnis unfaßbar ist und das schwache Licht des endlichen Geistes blendet.
85 Nicht wie Thomas v. Aqu. Theol. S. I qu. 12 a. 7c ein geschaffenes.
86 Tauler Pred. 61 (Vetter 329 Z. 23f.).
87 Pret. 60d (Vetter 300 Z. 19ff.).
88 Vgl. Thomas v. Aqu. Theol. S. I qu. 93 a. 7.
89 Tauler Pred. 60d (Vetter 300 Z. 24f.).
90 Pred. 61 (Vetter 334 Z. 13ff.).
91 Thomas v. Aqu. Theol. S. II 2 qu. 27 a. 6 ad 1.
92 Siedel S. 46.

233 *93* Tauler Pred. 45 (Vetter 201 Z. 8f.).
94 Pred. 45 (Vetter 201 Z. 9ff.).
95 Pred. 52 (Vetter 238 Z. 19ff.).
96 Pred. 57 (Vetter 270 Z. 9ff., mit sachgemäßer Benutzung einer anderen Fassung).
97 Vgl. unsere Darstellung III 223, Abs. 2.
98 Tauler Pred. 56 (Vetter 264 Z. 9ff.), a. f. d. flg. Zit.
99 Tauler Pred. 42 (Vetter 177 Z. 22).
1 Vgl. Preger III 162ff.

234 *2* Tauler Pred. 67 (Vetter 365 Z. 30ff.).
3 Pred. 70 (Vetter 382 Z. 19f.).
4 Ebenda Z. 28f.; daher (Z. 32) a. d. flg. Zit.
5 Pred. 71 (Vetter 386 Z. 9ff.), a. f. d. flg. Zit.
6 Pred. 70 (Vetter 383 Z. 5ff.), a. f. d. beiden flg. Zitate.
7 Ebenda Z. 10.
8 Ebenda Z. 23f.
9 Ebenda Z. 11f.
10 Pred. 47 (Vetter 211 Z. 12ff.).

235 *11* Heinrich Seuse: *W.:* Leben (Selbstbiographie), Büchlein d. ewigen Weisheit, Büchlein der Wahrheit, Briefbüchlein [diese vier von Seuse im „Exemplar" zusammengefaßt], Großes Briefbuch, Predigten, Horologium sapientiae [lateinische Bearbeitung des Büchleins d. ew. Weish.], in den *A.* u. *Ü.* v. Bihlmeyer, Denifle u. Strange; *L.:* Bihlmeyer, Denifle 3076, KKL. 277 V 1721ff., Bernhart 48 S. 199ff., Grabmann 3149 S. 25ff., Stöckl 3394 II 1129ff., PRE. 407 XIX 173ff., Preger II 309ff., S. Hahn, Saudreau S. 219ff., Böhringer XVIII 297ff.
12 Grabmann 3149 S. 26.
13 Seuse B. d. ew. Weish. 14 (Bihlm. 254 Z. 17), a. f. d. flg. Zit.
14 Leben 51 (Bihlm. 180 Z. 16f.).
15 Leben 52 (Bihlm. 190 Z. 4).
16 B. d. Wahrh. 6 (Bihlm. 354 Z. 5).
17 Leben 49 (Bihlm. 168 Z. 9f.).
18 Briefbüchlein 10 (Bihlm. 390 Z. 24ff.), a. f. d. vorherg. Zit.
19 Leben 33 (Bihlm. 99 Z. 14 u. 12).
20 Vgl. Bihlmeyer S. 88* f.
21 Vgl. Seuse B. d. Wahrh. 5 (Bihlm. 343 Z. 19); vgl. auch Bihlm. 354 Z. 15ff.
22 B. d. Wahrh. 3 (Bihlm. 332 Z. 6ff.).
23 B. d. Wahrh. 5 (Bihlm. 345 Z. 20); daher (347 Z. 15f.) a. d. flg. Zit.; vgl. auch Bihlm. 350 Z. 27ff.
24 Vgl. Denifle 3076 S. 564 Anm. 4.
25 Bihlmeyer S. 147*; daher (S. 148*) a. d. flg. Zit.

236 *26* Seuse Exemplar, Prolog (Bihlm. 3 Z. 3ff.).
27 KKL. 277 V 1726.
28 Vgl. Seuse Leben 53 (Bihlm. 192 Z. 31ff.).
29 Exemplar, Prolog (Bihlm. 3 Z. 19ff.).
30 B. d. ew. Weish. (Bihlm. 324 Z. 4f.).

237 *31* Briefbüchlein 5 (Bihlm. 377 Z. 22ff.); vgl. auch B. d. ew. Weish. 7 (Bihlm. 227 Z. 4ff., 226 Z. 20ff., 224 Z. 17ff.).
32 Leben 36 (Bihlm. 110 Z. 29f.).
33 Wackernagel bei Bihlmeyer S. 144*.
34 Jan van Ruysbroeck: *W.;* D. Zierde der geistlichen Hochzeit, Vom glänzenden Stein, Das Buch v. d. höchsten Wahrheit, D. Buch v. d. zwölf Beginen, usw. (vgl. PRE. 407 XVII 270f.) in den *A.* u. *Ü.* v. J. B. David, der Benediktiner v. Saint Paul de Wisques, F. A. Lambert u. W. Verkade; *L.* die Einleitungen der *A.* u. *Ü.*, ferner: Otterloo, PRE. 407 XVII 267ff., Bernhart 48 S. 206f., Grabmann 3149 S. 16 u. 31, Stöckl 3394 II 1137ff., Böhringer XVIII 442ff.; de Vooys.
35 PRE. 407 XVII 269 Z. 18 u. 47.
36 Ruysbroeck Zierde d. geistl. Hochz. II 21 (Verkade S. 81f.).
37 Bihlmeyer S. 147*.

238 *38* Böhringer XVIII 455.
39 Lambert in der Einleit. seiner *Ü.* S. VII.

Digitized by Google

40 Ruysbroeck Zierde I Vorrede (Verkade S. 12).
41 Lambert i. d. Einleit. seiner Ü. S. VIII f. (nur haben wir an Stelle von „wirkendes" und „inneres" Leben die Verkadesche *Ü.* „tätiges" u. „inniges" Leben gesetzt).
42 Sie finden sich namentlich im III. Buch der „Zierde" und sind ihm schon von Gerson vorgehalten worden, vgl. Stöckl 3394 II 1148 Anm. 1, u. unsere Darstellung III 241, Abs. 2 f.

239 *43* Ruysbroeck Vom glänz. Stein 10 (Lambert S. 188).
44 Buch v. d. höchsten Wahrheit 12 (Lambert S. 221); daher (S. 220) a. d. flg. Zit.
45 Vgl. Vom glänz. Stein 11 (Lambert S. 192 ff.).
46 V. glänz. Stein 11 (Lambert S. 193).
47 Z. Flg. vgl. bes. die „Zierde d. geistl. Hochz.", die streng nach Matth. 25, 6 gegliedert ist.
48 Gehorsam, Verleugnung des eignen Willens, Geduld, Sanftmut, Gütigkeit, Mitleid, Mildtätigkeit, Tugendeifer und -fleiß, Mäßigkeit, Nüchternheit, Reinheit sind es insbesondere, die der Reihe nach aus der Demut und dem Gehorsam usw. hervorgehen, vgl. Zierde I 13 ff. (Verkade S. 35 ff.).

240 *49* Zierde I 25 (Verkade S. 52 f.).
50 Zierde II 1 (Verkade S. 60).
51 Zierde II 5 (Verkade S. 67).
52 Zierde II 7 (Verkade S. 68 f.).
53 Zierde II 44 (Verkade S. 118).
54 Zierde II 56 (Verkade S. 138).
55 Zierde II 72 (Verkade S. 166).
56 Zierde II 71 (Verkade S. 164 f.).

241 *57* Zierde II 71 (Verkade S. 165), mit sinngemäßen Kürzungen.
58 Zierde II 73 (Verkade S. 168).
59 Zierde III 1 (Verkade S. 184); daher a. d. flg. Zit.
60 Zierde III 1 (Verkade S. 186).
61 Zierde III 3 (Verkade S. 188 f.).
62 Zierde III 5 (Verkade S. 190 f.); daher (S. 194) a. d. flg. Zit. Vgl. auch unsere Darstellung Anm. 66 zu III 242.
63 Zierde III 6 (Verkade S. 194 f.); daher (S. 196) a. d. flg. Zit.

242 *64* Zierde III 5 (Verkade S. 192 f.); daher (S. 193) a. d. flg. Zit.
65 Vgl. III 239, bei Anm. 43 u. 44.
66 Auch die Stelle „indem unser geschaffenes Wesen in dem ewigen Wesen hängt und eins mit ihm ist seinem wesentlichen Sein nach" (III 241, bei Anm. 62) ist nur von dem „ewigen [vorbildlichen] Sein des Menschen als Gedanken der göttlichen Weisheit" zu verstehen: „Gott hat die Geschöpfe in sich mit klarem Verständnis geschaut und erkannt als lebende Ideen, . . und dieses ewige Leben, das wir in Gott ewig haben und sind, ohne uns selbst, ist die Ursache unserer geschaffenen Wesenheit in der Zeit" (Zierde III 5, Verkade S. 191).
67 Vgl. bes. B. v. d. höchst. Wahrh. 14 (Lambert S. 224): „In allem, was ich verstehe, fühle, oder geschrieben habe, unterwerfe ich mich dem Gutachten der Heiligen und der heiligen Kirche; denn ich will leben und sterben als Christi Knecht, im christlichen Glauben, und verlange, mit der Gnade Gottes ein lebendiges Glied der heiligen Kirche zu sein."
68 Theologia deutsch (vermutlich nach 1350 von einem unbekannten Verfasser niedergeschrieben, der im Eingang der Schrift verhüllend als ein Gottesfreund bezeichnet wird, der „da vor Zeiten gewesen ist ein Deutschherr, ein Priester und Custos in der Deutschherren Haus zu Frankfurt") in den *A.* u. *Ü.* v. Mandel, Uhl, Pfeiffer u. Bernhart; *L.:* d. Einleitungen der *A.* u. *Ü.*, ferner: PRE. 407 XIX 626 ff., XXIV 561 ff., Lisco, Stöckl 3394 II 1149 ff.
69 Theol. deutsch 29 (Mandel S. 58 f.).

243 *70* Th. d. 20 (Mandel S. 42); die Schriftstellen sind Röm. 8, 13 u. Matth. 10, 20.
71 Th. d. 21 (Mandel S. 44); d. Schriftzitat aus Luk. 23, 24.
72 Th. d. 14 (Mandel S. 36 u. 35).
73 Th. d. 42 (Mandel S. 85 f.); daher (S. 86) a. d. flg. Zit.

244 *74* Th. d. 14 (Pfeiffer S. 50).
75 Vgl. Th. d. 8 (Mandel S. 18 f.).
76 Vgl. Th. d. 7 (Mandel S. 16 Z. 12 ff.).
77 Th. d. 7 (Mandel S. 17 Z. 9 f.).
78 Th. d. 7 (Mandel S. 17 Z. 18 ff.).
79 Joh. 3, 8 in Th. d. 11 (Mandel S. 28 Z. 3).
80 Th. d. 29 (Mandel S. 57 Z. 19).
81 Vgl. Th. d. 38 (Mandel S. 71 ff.).
82 Vgl. Th. d. 29 (Mandel S. 57 Z. 15 ff.).

245 *83* Th. d. 3 (Mandel S. 11 Z. 20 ff.).
84 Th. d. 56 (Mandel S. 102 Z. 15 ff., mit Zusätzen nach Pfeiffer, s. Mandel S. 102 Anm. 2 u. S. 103 Anm. 2).
85 Th. d. 41 (Mandel S. 82 Z. 21 ff.).
86 Vgl. Th. d. 23—38 (Mandel S. 47 ff.).
87 Man lernt sie jetzt am besten kennen aus Strauch 3401 (Paradisus animae intelligentis).
88 Er hat einen großen Prokloskommentar geschrieben, vgl. Grabmann 3151 S. 63.
89 Mit einem noch unbekannten Compendium divinorum und Problemata inter Albertum Magnum et sanctum Thomam, in denen dieser Freund des Nikolaus v. Kues auch Ulrich v. Straßburg zitiert, vgl. Grabmann 3151 S. 64.
90 Vgl. unsere Darstellung S. 255 ff.
91 So nennt Greith S. 81 das von Strauch 3402 als Compilatio mystica bezeichnete Werk seines Anonymus, das er aus einer Papierhandschrift des einstigen St. Gallener (später Wyler) Dominikanerklosters zu St. Katharina übersetzt hat. In einer Hamburger Handschrift ist (vgl. Strauch 3402 S. 133) die Schrift so betitelt: „Ein edel Buch oder Auszug der allerbesten geistlichen Lehren, so von den Altvätern, sonderlich aber und fast ganz durchaus in nobilis magistri Eckhardi Schriften zu finden, in eine Ordnung (allen wahren Christi Nachfolgern zu Gutem) gebracht worden. Ist ein Dialogus oder Gespräch von einem Meister und seinem Jünger." Vgl. zu der Gedankenwelt des Anonymus auch noch Krebs 3227 (im Index unter „Greith"), u. Strauch in ZdPh. 46 S. 483.

246 *92* Wobei freilich, was Eckehart betrifft, nicht die bei Greith S. 192 u. 195 angezogenen

Digitized by Google

pseudoeckehartischen Stellen in Betracht kommen, sondern die Untersuchung sich auf Stellen wie S. 105 Z. 11 ff. (= Pfeiffer 59 Z. 4 ff.), S. 127 Z. 9 ff. (= Pf. 225 Z. 4 ff.), S. 150 Z. 8 ff. (= Jundt 257 Z. 26 ff.), S. 154 Z. 35 ff. (= Pf. 322 Z. 14 ff.), S. 155 Z. 13 ff. (= Pf. 59 Z. 13 ff.), S. 169 Z. 31 ff. (= Pf. 190 Z. 28 ff.) stützen muß.

93 Ohne daß dabei der Quellenanalyse vorgegriffen werden soll, die (vgl. Pahncke 3300 S. 7) nur erst zum Teil geleistet ist. So steht z. B. bei Greith S. 174 Z. 36 ff. die von uns III 235 bei Anm. 17 zitierte Hauptstelle aus Seuse, wie gewöhnlich ohne Quellenangabe.

94 Greith S. 102 f., vgl. S. 85 f.

95 Vgl. z. Flg. bes. die Übersichten von Bihlmeyer KHL. 270 I 1082 ff. u. Grabmann 3149 S. 7 ff. sowie Michael III 131 ff.

247 *96* Vgl. Michael III 132 f., 153 f.

97 Vgl. bes. mit Bezug auf das Hohe Lied unsere Darstellung III 78, Abs. 6.

98 Böhmer S. 10.

99 Vgl. S. 235, bei Anm. 13.

1 Das letzte davon (vgl. über sie alle Michael III 146 ff.) ist übrigens auch von Hugo v. St. Viktor sichtlich beeinflußt.

2 Vgl. Grabmann 3149 S. 9.

3 Vgl. Michael III 156; daher a. d. beiden flg. Zitate.

4 Vgl. unsere Darstellung III 80, Abs. 2.

5 Vgl. III 81, Abs. 1 a. E., u. Böhmer S. 31 ff.

6 Augustinus Zu Johannes Trakt. 13, 4.

7 Vgl. Grabmann 3149 S. 25.

8 Vgl. KHL. 270 I 1969 f.; daher a. d. flg. Zit.

248 *9* Vgl. Michael III 187 ff., Grabmann 3149 S. 10.

10 Mechthild v. Magdeburg Fließ. Licht S. 3 bei Michael III 190.

11 Fließ. Licht I 44 bei Michael III 194.

12 Liber specialis gratiae, vgl. KHL. 270 II 907 f.

13 Vgl. KHL. 270 I 1670, Michael III 181 ff.

14 Grabmann 3149 S. 9.

15 S. 213, Abs. 1 a. E.

16 Vgl. KHL. 270 I 1218 f., II 558, 2189.

17 Vgl. Grabmann 3149 S. 10.

18 PRE. 407 III 242 (Lundström).

249 *19* Grabmann 3151 S. 63. Die Linie verläuft (vgl. ebenda) über Ulrich v. Straßburg, Dietrich v. Freiberg, Eckehart, Berthold von Moosburgs Prokloskommentar (1327) bis hin zu Nikolaus v. Kues.

20 Vgl. Pfleger ZkTh. 604 Bd. 28 S. 429 ff. u. Grabmann ebenda Bd. 29 S. 324 ff.; Bernhart 48 S. 171 f., 135.

21 Vgl. Grabmann 3151 S. 26 ff., 31 ff.

22 Vgl. unsere Darstellung III 117, bei Anm. 14, sowie jene Anm.

23 Vgl. Grabmann 3151 S. 35 ff.

24 Vgl. ebenda S. 40 f.

25 Vgl. ebenda S. 62.

26 Vgl. ebenda S. 42.

27 Vgl. Grabmann 3151 S. 43 ff., Greith S. 58 ff., PRE. 407 XIV 84 ff.

28 S. 247, Abs. 2.

29 Etwa 1250—1331; er hat u. a. „Üb. den freien Willen" und „Von dem höchsten Gut des Menschen in diesem Leben" geschrieben.

30 Vgl. S. 213, Abs. 1 a. E.

31 Er ließ u. a. 1343—49 durch den Dominikaner Giselher von Slatheim (vgl. unsere Darstellung III 245, Abs. 2) ein deutsches Heiligenleben in Form von Legenden nach Kalenderordnung mit angehängter mystischer Spekulation abfassen, und soll auch den Traktat „Blume der Schauung" angeregt haben, vgl. KHL. 270 I 1925 u. Preger II 426 ff.

32 David von Augsburg: *W.*: Latein. Novizentraktate (Üb. d. Zusammensetzung des äußeren u. inneren Menschen usw.), D. 7 Staffeln des Gebetes, Stachel der Liebe usw.; deutsch: D. 7 Vorregeln d. Tugend, D. Spiegel der Tugend, Die 4 Fittiche geistlicher Betrachtung, Von der Anschauung Gottes, usw.; *L.*: Stöckerl, Michael III 133 ff., Bernhart 48 S. 172.

250 *33* Vgl. Stöckerl S. 164 f.

34 Der dritte Novizenbrief, in dem sie stehen, ist nicht sicher von ihm (vgl. Stöckerl S. 281, u. üb. die acht Stufen selbst ebenda S. 101 f.).

35 Vgl. Denifle 3077.

36 Vgl. S. 297, Abs. 1.

37 Buch v. geistl. Armut, Inhaltsverzeichnis (Denifle 3077 S. LXI; daher a. d. zwei flg. Zit.).

38 Vgl. Böhmer S. 5 ff., 35 ff.

251 *39* Böhmer S. 11 ff., woher a. d. flg. Zit.

40 Und in viel gründlicherer Weise als ihre italienischen Vorgänger, vgl. Böhmer S. 13.

41 Vgl. Grabmann 3149 S. 18, Vansteenberghe 3417 S. 58 ff., 49 ff. Marquard Sprenger hat eine „Erklärung (Elucidatorium)" der mystischen Theologie geschrieben.

42 Vgl. ebenda S. 18 f.

43 Vgl. Grabmann 3152 S. 186 ff.

44 Vgl. Michael III 144 f. Bezüglich der literarischen Abhängigkeit J. v. Kastls ist besonders das von Symphorien S. 237 über ihn und David v. Augsburg Gesagte von Interesse.

45 Vgl. Grabmann 3152 S. 225 ff.

46 Vgl. Gregor d. Gr. Homilie 34 in Evangelia (bei Grabmann 3152 S. 226).

252 *47* Vgl. Grabmann 3149 S. 18, Vansteenberghe 3417 S. 1 ff.

48 Vgl. Vansteenberghe 3417 S. 6 ff.

49 Vgl. W. Stammler 3386 u. 3387.

50 Vgl. PRE. 407 III 472 ff. Der alte Name ist nach Burdach 3055 S. 36 „Bruderschaft vom gemeinen Leben", doch folgen wir der sonst üblichen modernen Namengebung.

51 Vgl. PRE. 407 XXI 363 ff., KKL. 277 XII 1686 ff.

52 Vgl. PRE. 407 III 472 ff., RGG. 423 I 1360 ff.

253 *53* Vgl. PRE. 407 VII 186 Z. 22 ff.

54 Vgl. zum ganzen Flg. auch noch Grabmann 3149 S. 17 f. u. Watrigant 3435 S. 134 ff. sowie Symphorien, bes. S. 39 ff.

55 Vgl. PRE. 407 XX 478 ff.

56 Thomas v. Kempen: *W.*: (nebst vielen andern) Selbstgespräch der Seele (Soliloquium animae), Üb. d. drei Tabernakel, Gebete u. Meditationen üb. d. Leben Christi, vor allem die (bezügl. ihrer Echtheit freilich vielfach bestrittenen)

Digitized by Google

Vier Bücher Üb. d. Nachahmung Christi (De imitatione Christi), in d. *A.* v. Pohl u. Hirsche; *L.*: PRE. 407 XIX 719 ff., XXIV 565, Hirsche, KHL. 270 II 2388, Symphorien.

57 Vgl. jetzt noch bes. Symphorien S. 235 ff.

58 Thomas v. Kempen Nachahm., Anfang des 1. bezw. 2., 3. u. 4. Buches, wobei nur zu bemerken, daß hier gemäß der eigenhändigen Handschrift des Thomas von 1441 das 4. Buch entgegen den Druckausgaben an Stelle des 3. Buches gesetzt ist, und umgekehrt; vgl. zur Begründung Symphorien, bes. S. 245 ff.

254 *59* Wie sie mit aller wünschenswerten Gründlichkeit Symphorien S. 36 ff. geliefert hat.

60 Symphorien S. 245; danach a. d. flg. Zitat. Vgl. bezüglich des „Dreifachen Weges" Bonaventuras auch unsere Darstellung III 111, Abs. 3.

61 Thomas v. Kempen Nachahm. I 3.

62 Vgl. PRE. 407 XIX 725; hinzu kommt jedenfalls noch David v. Augsburg (vgl. Symphorien S. 38 f.).

63 Vgl. KHL. 270 I 1938.

64 Vgl. S. 320 ff.

65 Dionysius Rickel (Cartusianus): *W.*: Außer seinen zahlreichen speziell scholastischen und sozialethischen, auch die Kirchenreform betreffenden Schriften (vgl. Mougel S. 93 ff.) die uns besonders angehenden: Summe üb. d. Tugenden u. Laster, Üb. d. Lehre u. d. Regeln des christlichen Lebens, Üb. d. Licht der christlichen Lehre (theoria), Üb. d. Meditation, Üb. d. Kontemplation, Üb. d. Quell des Lichts; *L.*: Mougel, Krogh-Tonning, PRE. 407 IV 698 ff.

66 Mougel S. 29.

67 Moll bei Mougel S. 53, Anm. 13.

68 Vgl. Mougel S. 39.

255 *69* Mougel S. 38 nach Dionys. Rickel, Üb. d. Kontemplation I.

70 Nikolaus von Kues: *W.*: Von der Wissenschaft des Nichtwissens (De docta ignorantia), V. den Annahmen, V. dem Gottsuchen, V. d. Gotteskindschaft, V. der Gabe des Vaters d. Lichts, V. d. Entstehung der Welt, Apologie der Wiss. d. Nichtwissens, Vier Bücher des Laien (Üb. d. Weisheit, Üb. d. Geist usw.), Üb. d. Sehen Gottes, Üb. d. Brille, Üb. d. wirkliche Können (De possest), Viergespräch üb. das Nichtandere (Tetralogus de non aliud), V. d. Jagd auf die Weisheit, Üb. d. Globusspiel, Kompendium, Vom Gipfel der Schauung, ferner apologetische Schriften (Kritik des Koran usw.) u. Erweckungen (Excitationes), in den *A.* Paris 1514 u. Übinger 3413 sowie *Ü.* v. Scharpff 3349; *L.*: Vansteenberghe, Lenz, Bernhart 48 S. 211 ff., Übinger, K. P. Hasse 3168, Überweg-Pr. 532 III 71 ff., Cassirer I 52 ff., Scharpff, Stöckl 3394 III 23 ff.; Falckenberg, Schneiderreit, Gloßner, Fery; Storz; Schwarz 475 S. 459 ff.

71 Mit seiner um 320 n. Chr. erschienenen Praeparatio evangelica.

72 Bis 1460, Professor und Vizekanzler in Köln, ein besonderer Freund des Kusaners.

73 Bis nach 1300, vgl. Lenz S. 121.

74 Vgl. Lenz S. 101 ff., Vansteenberghe 3418 S. 409 ff.

75 Nik. v. Kues Apol. d. Wiss. d. Nichtw. fol. 35 b; jene „Sekte" ist für ihn hauptsächlich durch den Heidelberger Terministen Johannes Wenck von Herrenberg repräsentiert, der ihm mit seiner Schrift „Üb. d. Unbekanntschaft mit der Literatur (De ignota literatura)" Anlaß zur „Apologie" gegeben hat.

76 Apol. fol. 38 b; daher (fol. 35 b) a. d. flg. Zit.

77 Vgl. bes. Wiss. d. Nichtw. II 9 u. 6.

78 Vg. bes. Laienb. III 2 fol. 82 a f. Der Versuch, ihn, wie es Falckenberg, Windelband, Cassirer wollen, zum „Nominalisten" oder gar (Windelband I 47) zum „sensualistischen Skeptiker" mit nur einer Nebentendenz zum Platonismus und der Mystik zu stempeln, muß schon angesichts jener Stelle als verunglückt angesehen werden; vgl. bes. noch Lenz S. 34 ff. Der Kusaner war gemäßigter Realist.

79 Wie er über diese denkt, zeigt Laienb. I fol. 75 a: „Dich fesselt die Meinung der Autorität; du gleichst dem Pferde, das, von Natur frei, an die Krippe gebunden ist, wo es nichts anderes frißt als was ihm vorgelegt wird. Dein Geist, an die Autorität von Schriftstellern gebunden, nährt sich von fremder, nicht von seiner natürlichen Nahrung." Vgl. auch Laienb. III 6 fol. 85 a: „Ich weiß nicht, ob ich ein Pythagoreer oder etwas anderes bin; das aber weiß ich, daß mich keine Autorität führt, wenn sie mich auch zu bewegen versucht."

80 Nik. v. Kues Laienb. I fol. 75 a; daher a. d. vier flg. Zitate.

256 *81* Auf die Geschichte dieses Begriffes haben wir schon (II 190, Abs. 1; 193 Abs. 1; 222 Abs. 3) hingewiesen, und geben hier nur noch (gemäß Bernhart 48 S. 265 Anm. 213) die rein chronologischen Daten: Philon, Gregor v. Nyssa, Augustinus, Proklos, Dionysios Areiopagites, Bonaventura, indem wir für das Übrige Bernhart a. a. O. und Übinger 3414 zu vergleichen bitten.

82 Nik. v. Kues Wiss. d. Nichtw. II Vorrede (fol. 12 b).

257 *83* Ebenda I 21 fol. 9.

84 Üb. d. Sehen Gottes 1 fol. 99 b. Nikolaus leitet also theós von griech. theásthai „sehen" ab.

85 Üb. d. Sehen Gottes 12 fol. 104 b.

86 Ebenda 2 fol. 99 b.

87 Ebenda 4 f. fol. 100; daher a. d. flg. Zitat.

88 Ebenda 8 fol. 102 a.

89 Ebenda 9 fol. 103 a.

90 Ebenda 10 fol. 103 b.

91 Ebenda 8 fol. 102 a.

92 Ebenda 12 fol. 105 a; daher a. d. flg. Zitat.

93 Z. B. Wiss. d. Nichtw. I 4 fol. 2; I 2 fol. 1 a; I 21 fol. 9.

94 Üb. d. Sehen Gottes 10 fol. 103 b u. 13 fol. 105 a.

95 Ebenda 15 fol. 106 b; daher (fol. 107 a) a. d. flg. Zitat.

96 Vgl. ebenda 9 fol. 103 b.

97 Ebenda 12 fol. 104 b.

98 Vgl. ebenda 12 fol. 105 a.

258 *99* V. d. Annahmen I 10 fol. 45 b.

1 Ebenda I 13 fol. 48 a; daher a. d. flg. Zitat.

2 Vgl. Üb. d. Sehen Gottes 15 fol. 107 a.

Digitized by Google

3 V. d. Annahmen I 13 fol. 48b.
4 Üb. d. Sehen Gottes 12 fol. 105a; daher a. d. flg. Zitat.
259 *5* V. d. Jagd a. d. Weish. 39 fol. 217b.
6 V. d. Jagd a. d. Weish. 38 fol. 217a; vgl. Laienb. III 3 fol. 83.
7 Vgl. Jagd a. d. Weish. 4 fol. 202.
8 Ebenda 6 fol. 203a.
9 Vgl. S. 169, Abs. 3 u. S. 121, Abs. 2.
10 Üb. d. Nichtandere S. 152 (Übinger 3413).
11 Übinger 3413 S. 86.
12 Nik. v. Kues V. d. Jagd a. d. Weish. 14 fol. 206; daher a. d. flg. vier Zitate; jenes Kap. 14 ist eine Zusammenfassung des Wesentlichen des „Viergespräches üb. d. Nichtandere".
260 *13* Abermals V. d. Jagd a. d. Weish. 14 fol. 206; daher a. d. flg. vier Zitate.
14 Wiss. d. Nichtw. II 3 fol. 15a.
15 Ebenda II 2 fol. 14a.
16 Ebenda I 24 fol. 10b.
17 Ebenda II 5 fol. 16a.
18 Ebenda II 6 fol. 17a.
19 Ebenda II 5 fol. 16a.
20 Ebenda II 4 fol. 15b; daher a. d. flg. Zitat.
21 Vgl. z. B. Wiss. d. Nichtw. II 4 fol. 15a.
22 V. d. Entsteh. d. Welt fol. 70b; daher a. d. noch flg. Zitate dieses Absatzes.
261 *23* Üb d. Sehen Gottes 15 fol. 107a.
24 Vgl. S. 256, Abs. 2f.
25 Vgl. Storz S. 231.
26 So vor allem in dem gleichnamigen Gespräch De possest, vgl. Übinger 3413 S. 98ff.
27 Namentlich in der Schrift „Vom Gipfel der Schauung" fol. 219a u. sonst.
28 Vgl. Nik. v. Kues Wiss. d. Nichtwiss. I 7 fol. 3, V. d. Jagd a. d. Weish. 21 fol. 209b.
29 Nik. v. Kues Apologie d. Wiss. d. Nichtwiss. fol. 36a.
30 Vgl. unsere Darstellung S. 257, Abs. 2.
31 Nik. v. Kues Wiss. d. Nichtw. I 3 fol. 2a.
32 Nik. v. Kues an den Abt v. Tegernsee, bei Vansteenberghe 3417 S. 116.
33 Ebenda S. 115.
262 *34* In der von S. 260, Abs. 3 an bestimmten Weise.
35 Nik. v. Kues Üb. d. Globusspiel II fol. 160b.
36 Üb. d. Sehen Gottes 7 fol. 102a.
37 Wiss. d. Nichtwiss. II 3 fol. 14b.
38 Vgl. Üb. d. Sehen Gottes 19 fol. 109b; daher a. d. beiden flg. Zitate.
263 *39* Üb. d. Sehen Gottes 20 fol. 110b.
40 Ebenda 19 fol. 109b.
41 Ebenda 21 fol. 110b.
42 Ebenda 25 fol. 113b; daher a. d. flg. Zitat.
264 *43* Vgl. II 222, Abs. 3.
44 Vgl. Vansteenberghe 3418 S. 382f.
45 Vgl. bes. Nik. v. Kues V. d. Annahmen II 16 fol. 61f.
46 Vgl. Lenz S. 38ff.
47 Nik. v. Kues Üb. d. Sehen Gottes 24 fol. 113a.
48 Vgl. S. 8, Abs. 3.
49 Abermals Nik. v. Kues Üb. d. Sehen Gottes 24 fol. 113a; daher a. d. beiden flg. Zitate.
265 *50* Wiss. d. Nichtwiss, III 11 fol. 32b.
51 Üb. d. Sehen Gottes 23 fol. 112a.
52 Vgl. S. 260, bei Anm. 21.
53 Nik. v. Kues Wiss. d. Nichtw. II 4 fol. 15a.
54 V. d. Gotteskindschaft fol. 65ff.
55 Ebenda fol. 65a; daher a. d. beiden flg. Zitate.
56 Vgl. II 223, Abs. 1.
57 Nik. v. Kues V. d. Gotteskindschaft fol. 65b.
266 *58* Üb. d. Sehen Gottes 4 fol. 100a.
59 Üb. d. Sehen Gottes 24 fol. 113a.
60 Erweckungen VI fol. 109b.
61 Wiss. d. Nichtwiss. III 11 fol. 31b.
62 Vgl. Erweck. VIII fol. 156af.; danach a. d. Flg. einschließlich der sechs flg. Zitate.
63 Erweck. VIII fol. 156b.
64 Vgl. S. 264, Abs. 3.
267 *65* Nik. v. Kues Erweck. V fol. 73a, a. f. d. flg. Zitat.
66 Vgl. dazu auch Vansteenberghe 3418 S. 397f.
67 Vgl. II 135, Abs. 6.
68 Vgl. S. 262, Abs. 2.
69 Nik. v. Kues Erweck. V fol. 73a.
70 Üb. d. Sehen Gottes 5 fol. 100b.
71 Ebenda 25 fol. 114a.
72 Ebenda Einleit. fol. 99a.
73 Der Kusaner wählt so (vgl. Lenz S. 96f.) den Mittelweg zwischen dem allzu intellektualistischen Areiopagiten und jenen, die, wie Vinzenz von Aggsbach und Hugo von Palma, einem mystischen Aufstieg ohne jegliche Erkenntnis das Wort reden.
74 Vgl. Vansteenberghe 3418 S. 385f.
75 Vgl. ebenda S. 388.
268 *76* Augustinus Üb. Sünde, Verdienst u. Vergebung 2, 7, 9, vgl. Burdach 3050 S. 206, Anm. 9.
77 Vgl. S. 3, Abs. 2, sowie zu dem Allgemeinen die in Anm. 1 u. 7 zu S. 1 u. 2 angeführte *L.*, ferner Schaff S. 1ff., Tocco S. 1ff., R. Scholz, Riezler; insbes. Hauck.
78 Vgl. Denzinger Nr. 469; der letzte Satz der Bulle stammt übrigens (vgl. Seeberg 2269 III 287) aus Thomas v. Aquinos Schrift „Gegen die Irrtümer der Griechen".
79 Vgl. Mirbt S. 253 Nr. 414 § 8.
80 Vgl. S. 3, Abs. 3.
81 Vgl. Seeberg 2269 III 286, a. f. d. flg. Zitat; vgl. auch Mirbt S. 178 Nr. 326.
82 Vgl. Burdach 3051 II T. 1 S. 210 Anm. 4; der Zeitgenosse ist Arnald von Villanova.
83 Schubert 2263 S. 198.
269 *84* Konstanzer Konzil, Artikel vom 6. April 1415, nach KKL. 277 VII 983f.; vgl. Mirbt S. 228 Nr. 392.
85 Bulle „Pastor aeternus" Leos X., nach Denzinger Nr. 740, Mirbt S. 252 Nr. 414.
86 Nur dieses gilt darum dem Katholizismus (vgl. Denzinger S. 235 u. KKL. 277 I 2109f.) unbedingt als das 17. ökumenische Konzil, nicht das von Basel, wie ja auch das von Konstanz (vgl. Denzinger S. 231 Anm. 2) nur in gewissem Umfange als legitim anerkannt wird. Das Florentiner Konzil sagt (vgl. KKL. 277 IX 1371), daß dem Papst die volle Hirten-, Herrscher- und

Digitized by Google

Regierungsgewalt über die allgemeine Kirche von Christus verliehen sei.
87 Vgl. z. Flg. bes. Hauck 3171.
270 *88* Vgl. Thomas v. Aquino Theol. S. II 1 qu. 90 a. 3.
89 Vgl. Hauck 3171 S. 475.
90 Vgl. R. Scholz S. 32 ff.
91 Vgl. R. Scholz S. 172 ff., bes. 187 ff.
92 Augustinus Triumphus Summa üb. d. Gewalt d. Papstes qu. 3 Bl. 18 b (bei Hauck 3171 S. 476).
93 Vgl. Hauck 3171 S. 478 ff.
94 Vgl. R. Scholz S. 275 ff., Hauck 3171 S. 478.
95 Vgl. R. Scholz S. 208 f., bes. S. 214.
96 Vgl. PRE. 407 XII 368 ff., Riezler S. 193 ff.
97 Vgl. KKL. 277 VI 1691 ff., PRE. 407 XII 369 ff., R. Scholz S. 275 ff.
98 Vgl. PRE. 407 XII 368 Z. 57 ff.
271 *99* Vgl. PRE. 407 XII 371 Z. 31 f.
1 Vgl. PRE. 407 X 747, Hauck 3171 S. 481.
2 Vgl. PRE. 407 IV 651 ff.
3 Vgl. Kern 3218 S. 28 f. u. unsere Darstellung S. 335 f.
4 Ockham Dialog zw. Lehrer u. Schüler üb. d. Macht d. Kaiser u. Päpste S. 498, 502, 603, 605, 770 (Goldast; Zusammenfassung nach PRE. 407 XIV 278).
5 Vgl. S. 173, Abs. 3.
6 Vgl. PRE. 407 XIV 272 Z. 49 ff.; 271 Z. 58 ff.
7 Vgl. S. 179, bei Anm. 4.
8 Vgl. S. 17, Abs. 2.
272 *9* Sektenwesen: Vgl. Tocco, Döllinger, Gieseler, U. Hahn u. die unter 2 a usw. angeführte Spezial-*L.*
10 Vgl. KHL. 270 II 1481.
11 Vgl. S. 8, Abs. 3.
12 Vgl. S. 57, Abs. 2.
13 Vgl. S. 50, Abs. 2.
14 Vgl. PRE. 407 XVII 718 Z. 36 ff.
15 Vgl. S. 113, Abs. 7.
16 Mandonnet S. CLXXVII.
17 Vgl. ebenda S. CXXIX u. CCXXXIV.
18 Vgl. ebenda S. CCXLVIII.
19 Vgl. PRE. 407 XVII 719.
20 Vgl. Mandonnet S. CCLIV.
273 *21* Denzinger S. 478 Nr. 1797.
22 Corpus juris canonici 1325 § 2 (Denzinger S. [27] Nr. XI b).
23 Vgl. S. 271, Abs. 4.
24 Denzinger S. 262 Nr. 786; daher a. d. zwei flg. Zitate.
25 Vgl. S. 8, Abs. 3.
26 Vgl. S. 59, Abs. 2.
274 *27* Vgl. S. 50, Abs. 2 ff.; 57, Abs. 1.
28 Vgl. S. 67 ff.
29 Vgl. S. 179, zwischen Anm. 1 u. 5; a. f. d. Flg.
30 Vgl. S. 212, Abs. 3.
31 Neumanichäismus: *L.:* PRE. 407 XIII 757 ff., bes. 762 ff.; Tocco, Döllinger, Gieseler, U. Hahn.
275 *32* Vgl. Döllinger I 172.
33 Cathari geht auf griech. katharós „rein" zurück; zur Etymologie von „Ketzer" vgl. Kluge, Etymol. Wörterb. d. deutschen Sprache unter diesem Wort.
276 *34* Vgl. II 139, Abs. 4.
35 Vgl. II 232, Abs. 2.
36 Vgl. PRE. 407 XIV 764, Abs. 2.
37 Vgl. S. 294 ff.
277 *38* Chartularium Univers. Paris. I 548, Nr. 90.
39 Siger v. Brabant: *W.:* Üb. d. Vernunftseele, Impossibilia in d. *A.* v. Mandonnet, Bäumker; *L.:* Mandonnet, Überweg-Pr. 532 II 537 ff., Bäumker 3018.
40 Vgl. Chartularium I 487 Nr. 1 (nebst den Folgesätzen Nr. 2: Es ist falsch oder unpassend, zu sagen, daß der Mensch denkt; Nr. 7: Die Seele, welche die Form des Menschen als Menschen ist, geht mit dem Vergehen des Körpers zugrunde; Nr. 13: Gott kann einem vergänglichen oder sterblichen Wesen nicht Unsterblichkeit oder Unvergänglichkeit geben; Nr. 8: Die nach dem Tode getrennte Seele leidet nicht vom körperlichen Feuer); ferner Nr. 11, 10, 12; 4, 3, 9; 5, 6; sämtlich von Stephan Tempier am 10. Dez. 1270 verurteilt und in ähnlicher Fassung in der Verurteilung von 1277 wiederholt, vgl. Chartul. I 544 ff. (219 Sätze).
41 Vgl. Mandonnet S. CLXIX f.
42 Siger v. Brab. Üb. d. Vernunftseele 7 (Mandonnet S. 112 Z. 28 f.).
43 Thomas v. Aqu. Üb. d. Einheit d. Intellekts, bei Mandonnet S. CLXX Anm. 1.
44 Vgl. Überweg-Pr. 532 II 383 f. u. unsere Darstellung S. 91, Abs. 4.
45 Vgl. II 60, Abs. 2.
278 *46* Siger v. Brab. Üb. d. Vernunftseele 7 (Mandonnet S. 107 Z. 30 ff.).
47 Impossibilia S. 7, 143 f. (Bäumker).
48 Vgl. Üb. d. Vernunftseele 3 (Mandonnet S. 97 Z. 6 ff. u. S. 99 Z. 3 ff.).
49 Imposs. S. 21 (Bäumker).
279 *50* Imposs. S. 22 (Bäumker).
51 Imposs. S. 23 (Bäumker); daher. a. d. flg. Zitat.
280 *52* Vgl. Mandonnet S. CXCVII f.
53 Vgl. Siger v. Brab. Imposs. S. 21 f. (Bäumker, bei Mandonnet S. CXCVII Anm. 1).
54 Imposs. S. 26 (Bäumker, bei Mandonnet S. CXCVIII Anm. 1 a. E.).
55 Mandonnet S. CXCVIII, gemäß Imposs. 24 ff. (Bäumker, bei Mandonnet a. a. O. Anm. 1).
56 Vgl. z. B. Mandonnet S. CXCIX f.
57 Vgl. Mandonnet S. CXCV, gemäß Imposs. S. 22 (Bäumker), a. f. d. flg. Zitat.
58 Vgl. S. 198, Abs. 2.
59 Vgl. Überweg-Pr. 532 II 541 ff.
60 Vgl. bes. Chartularium I 552 Nr. 159 ff.
61 Vgl. De Wulf S. 347, Abs. 3.
62 Vgl. S. 270, bei Anm. 97.
281 *63* Joh. v. Janduno Üb. Himmel u. Welt fol. 22 (bei De Wulf S. 394); daher a. d. flg. Zitat.
64 Kommentar z. Metaphys. fol. 84 (bei De Wulf S. 394).
65 Vgl. Überweg-Pr. 532 II 544 f.
66 Vgl. De Wulf S. 417 f., Überweg-Pr. 532 III 27 f.
67 Vgl. Überweg-Pr. 532 II 546 f. u. III 28.
68 Petrus Pomponatius: *L.:* Überweg-Pr.

Digitized by Google

532 III 28 ff., De Wulf S. 418, Stöckl 3394 III 213 ff., Douglas, Betzendörfer, Ernst Maier.
69 Vgl. Douglas S. 1, gegen Überweg-Pr. 532 III 28.
70 Vgl. Pomponatius Üb. d. Unsterblichkeit d. Seele 4.
71 Vgl. S. 277, Abs. 4.
283 *72* Vgl. Pomponatius Üb. d. Unsterbl. d. Seele 15.
73 Vgl. Stöckl 3394 III 225.
74 Vgl. RGG. 423 IV 1668 u. Denzinger S. 255 Nr. 738.
75 Pomponatius Üb. d. Schicksal usw., peror. S. 1011 (Basel 1567).
284 *76* Vgl. Stöckl 3394 III 243.
77 Vgl. S. 170, Abs. 2 ff.
78 Wilh. v. Ockham Summe d. ganzen Logik III 1 fol. 36 r. A (Venedig 1522).
79 Vgl. Überweg-Pr. 532 II 605.
80 Vgl. ebenda S. 613 f.
81 Vgl. S. 57, Abs. 1.
285 *82* Vgl. S. 288 u. S. 293, Abs. 1 a. E.
83 Überweg-Pr. 532 II 606; daher (S. 607) a. d. flg. Zitat.
84 Vgl. Überweg-Pr. 532 II 620 ff.
85 Vgl. üb. diesen u. Johann Buridan auch unsere Darstellung S. 173, Abs. 4.
86 Vgl. üb. ihn auch S. 192, Abs. 6.
87 Nikolaus v. Autrecourt: *L.:* Lappe, Überweg-Pr. 532 II 615 ff., De Wulf S. 398 ff.
88 Überweg-Pr. 532 II 616.
89 Lappe S. 8* Z. 1 ff., bezw. 6* Z. 32 f. u. 8* Z. 29 ff.
90 Ebenda S. 9* Z. 20, bezw. 40* Z. 16 f.
91 Lappe S. 13* Z. 10 ff.
286 *92* Ebenda S. 13* Z. 24 f., bezw. 12* Z. 28 f. u. 33* Z. 35.
93 Ebenda S. 6* Z. 15.
94 Ebenda S. 34* Z. 10.
95 Lappe S. 34* Z. 7 ff.
96 Vgl. Lappe S. 17 f.
97 Vgl. S. 287 f.
98 Vgl. Lappe S. 24.
99 Vgl. Chartularium Univ. Paris. II 577 Nr. 14.
1 Vgl. Lappe S. 26 u. 40* Z. 1 ff.
2 Vgl. Lappe S. 26 u. 39* Z. 26 ff.
3 Vgl. Chartularium Univ. Paris. II 581 Nr. 39.
4 Vgl. ebenda S. 584 Nr. 58 u. 59.
5 Vgl. f. d. beiden S. 173. Abs. 3.
287 *6* Vgl. Lappe S. 23 u. 37* Z. 30.
7 Vgl. Lappe S. 27 u. 38* Z. 37; 39* Z. 6.
8 Vgl. I 136, Abs. 3.
9 Vgl. Lappe S. 30 f. u. 39* Z. 18 f.
10 Vgl. S. 216, bei Anm. 27.
11 Vgl. S. 193, Abs. 2.
12 Vgl. S. 194, Abs. 2.
13 Vgl. S. 211, Abs. 4 u. S. 194, Abs. 3.
14 Vgl. S. 212, Abs. 2 u. S. 230, Abs. 1.
15 Vgl. S. 213, Abs. 1.
16 Vgl. S. 213, Abs. 4.
17 Vgl. S. 214, Abs. 2.
18 Vgl. S. 215 ff.
19 Vgl. S. 200, Abs. 2 f.
20 Vgl. S. 51, Abs. 2 ff.
21 Vgl. Überweg-Pr. 532 II 314 f.
22 Vgl. C. Bäumker 3015 u. Überweg-Pr. 532 II 551 ff.
23 Vgl. S. 110, Abs. 3.
24 Vgl. De Wulf S. 401.
25 Vgl. S. Hahn 3161 u. Überweg-Pr. 532 II 586 ff., De Wulf S. 397 f.
26 Bradwardine V. d. Sache Gottes gegen Pelagius u. v. d. Kraft der Ursachen I 9.
27 Ebenda I 10.
288 *28* Ebenda III 1.
29 Ebenda III 9.
30 Ebenda I 21, a. f. das, was nachher über Gott als Urgrund der Moralität gesagt ist.
31 Vgl. S. 154, Abs. 5 ff.
32 Vgl. Lechler 3239 I 234 ff.
33 Vgl. S. 286, bei Anm. 97 u. 4.
34 Chartularium Univ. Paris. II 610 ff. Nr. 10, 15, 18, vgl. auch Nr. 34 u. (f. d. nächste Zitat) Nr. 31.
35 Vgl. S. 297, Abs. 4.
36 Roger Bacon: *W.:* Größeres, kleineres, drittes Werk (opus majus, minus, tertium), Kompendium der Philosophie, Komp. d. Theologie, Allgem. Naturwissenschaft (Communia naturalium), Spiegel der Astronomie, in den *A.* v. Bridges, Brewer, Rashdall, Steele, Borgnet (vgl. Überweg-Pr. 532 II 550 f.); *L.:* Überweg-Pr. 532 II 564 ff., De Wulf S. 355 ff., Bridges I S. XXI ff., Stöckl 3394 II 915 ff., Endres 3103 S. 115 ff.; Höver, Pohl, Heitz, Hoffmans, Felder; Held.
37 Vgl. Überweg-Pr. 532 II 421 ff.
38 Vgl. ebenda II 421.
39 Vgl. Felder S. 248 ff., Überweg-Pr. 532 II 429 f., Endres 3103 S. 93 f.
40 Vgl. S. 6 ff.
41 Vgl. Endres 3103 S. 94; daher a. d. flg. Zitat.
42 Vgl. Überweg-Pr. 532 II 563 f.
289 *43* Peter de Maricourt Brief üb. d. Magnet I 2.
44 R. Bacon Op. tert. 13 S. 43 (Brewer); daher (S. 44, 45) a. d. flg. Zitat.
45 Vgl. Überweg-Pr. 532 II 425 ff.
46 Vgl. Überweg-Pr. 532 II 453, 564.
47 R. Bacon Op. maj. IV 3 S. 108 (Bridges I); daher a. d. flg. Zitat.
48 Vgl. unsere Darstellung S. 110, Abs. 3 u. Überweg-Pr. 532 II 426 ff.
49 Vgl. Höver Bd. 26 S. 395 f.
50 R. Bacon Op. maj. VI 1 S. 167 (Bridges II); daher (S. 169 ff.) a. d. flg. Zitat.
290 *51* Op. maj. III 1 S. 80 (Bridges III).
52 Die genauere, uns hier nicht weiter interessierende Wissenschaftssystematik Bacons s. bei Überweg-Pr. 532 II 569 f.
53 R. Bacon Op. maj. VI 1 S. 171 f. (Bridges II).
291 *54* Op. maj. II 5 S. 45 (Bridges III).
55 Vgl. S. 277, Abs. 4, bes. gegen Ende, u. Mandonnet S. CCLV ff.
56 Vgl. R. Bacon Op. maj. II 5 S. 45 f. (Bridges III).
57 Vgl. S. 169, Abs. 3.
58 R. Bacon Op. tert. S. 74 (Brewer).
59 Vgl. S. 94, Abs. 2, S. 110, Abs. 3 u. 121, Abs. 5.
60 Vgl. S. 127, Abs. 2.

Digitized by Google

61 Vgl. R. Bacon Op. maj. VII 1 S. 224 (Bridges II), a. f. d. flg. Zitat, u. f. d. ganze Folgende ebenda S. 224 ff.
62 Op. maj. VII 1 S. 231 (Bridges II); daher (S. 232 f.) a. d. flg. Zitat.
292 *63* Op. maj. VII 3 Kap. 15 S. 322 f. (Bridges II).
64 Op. maj. VII 4 Kap. 1 S. 367 (Bridges II).
65 Vgl. II 135, Abs. 3.
66 Zusammenfassung von Bridges I S. CLXVII Abs. 3, unter Heranziehung von Bacon Op. maj. VII 4 Kap. 1 (Bridges II S. 367 ff.).
67 Op. maj. II 19 S. 77 (Bridges III), a. f. d. flg. Zitat.
68 Op. maj. II 19 S. 79 (Bridges III).
69 Op. maj. II 15 S. 69 (Bridges III).
70 Op. maj. II 19 S. 77 (Bridges III).
293 *71* Op. maj. II 9 S. 53 (Bridges III); vgl. die nähere Ausführung dort S. 53 ff.
72 Op. maj. II 14 S. 68 (Bridges III).
73 Vgl. Felder S. 532 ff.
74 Vgl. R. Bacon Kompend. d. Philos. 5 S. 426 (wo er sagt, Albert und Thomas seien Magister in Theologie und Philosophie geworden, bevor sie eigentlich Schüler gewesen) u. Op. tert. 9 S. 30 (Brewer), vgl. Höver Bd. 26 S. 392.
75 R. Bacon Op. maj. II 14 S. 68 (Bridges III).
76 Vgl. Überweg-Pr. 532 II 455 ff. (daher a. d. vier flg. Zitate), De Wulf S. 362 ff., Daniels.
77 Vgl. Daniels S. 47 f.
294 *78* Vgl. PRE. 407 III 301 ff., G. Krüger 2176 II 12 ff.
79 Vgl. S. 46, Abs. 2.
80 Vgl. S. 16, Abs. 3 ff.
81 Vgl. S. 11 ff.
82 Vgl. PRE. 407 II 117 ff., Tocco S. 231 ff., 246 ff., Hausrath 3175 u. 3176.
83 Vgl. S. 276, bei Anm. 36.
84 Simonie: Kauf oder Verkauf geistlicher Güter (Gnade, Sakramente, Ablaß, Kirchenämter) um Geld oder Geldeswert; Nikolaitismus: Vergehen der Kleriker gegen das Zölibatsgesetz (vgl. KKL. 277 IX 274).
85 Vgl. PRE. 407 XX 799 ff., Tocco S. 139 ff., Döllinger II, KKL. 277 XII 1185 ff., u. unsere Darstellung S. 16 ff. u. 47.
295 *86* Vgl. S. 275, Abs. 3.
87 Vgl. S. 46, Abs. 4 u. PRE. 407 VIII 447 ff.
88 Vgl. PRE. 407 XX 814 Z. 49 ff.
296 *89* Vgl. Hauck 3169 IV 869.
90 Vgl. S. 16, Abs. 3 u. S. 46, Abs. 4.
91 Vgl. S. 17, Abs. 3 u. S. 195, Abs. 2, sowie Tocco S. 419 ff.
92 Vgl. S. 194, Abs. 3 ff., Tocco 373 ff., 387 ff., 419 ff., Überweg-Pr. 532 II 348 ff.
93 Vgl. PRE. 407 XIV 364 ff., Tocco S. 485 ff.
94 Vgl. S. 193, bei Anm. 2.
95 Vgl. KHL. 270 I 1528 f.
297 *96* Vgl. S. 250.
97 Vgl. PRE. 407 I 701 ff., KHL. 270 I 290.
98 Vgl. PRE. 407 XIV 261 Z. 23 ff.
99 Vgl. S. 271, Abs. 3 f.
1 Joh. v. Wyclif: *W.*: Theol. Summe (darin u. a. V. d. Wahrheit d. hl. Schrift, V. d. Kirche, Vom Amt d. Königs, V. d. Gewalt der Päpste); Üb. die Eucharistie; Trialogus; Dialogus; Opus evangelicum; Philos. Schriften; Predigten; Traktate u. Flugblätter; Bibelübersetzung (aber nur das Neue Test. v. ihm selbst); vgl. noch Loofs 2191 S. 637 Anm. 3 u. unsere Anm. 18 ff. zu S. 298 ff.; *A.* der Wiclif-Society (Poole-Loserth usw.), Lechler, Arnold, Matthew (vgl. PRE. 407 XXI 225); *L.*: Lechler 3239, Buddensieg, PRE. 407 XXI 225 ff., ERE. XII 812 ff., Loserth, Seeberg 2269 III 528 ff., 546 ff., 625 ff., Loofs 2191 S. 637 ff., KKL. 277 XII 1430 ff., Vattier, Poole; Gairdner I, Fasc. Ziz.; Kropatscheck; vgl. a. KHL. 270 II 2709.
2 Wyclif Trial. IV 7 S. 266.
3 Latein. Pred. III 252, vgl. ebenda S. 243.
4 Vgl. Üb. d. bürgerl. Herrsch. I 44 (Poole-Loserth I 438).
5 V. d. Wahrh. d. hl. Schr. 5 (Buddensieg I 100).
6 Ebenda 7 (Buddensieg I 142).
7 Vgl. Wyclif Trial. I 8 S. 63 u. Lechler 3239 I 465.
8 Vgl. Lechler 3239 I 468.
9 Vgl. Wyclif Trial. I 7 S. 58 ff., III 25 S. 214 ff.
10 Vgl. S. 287, Abs. 3.
298 *11* Vgl. Lechler 3239 I 506 ff., a. f. d. Flg.
12 Vgl. Wyclif Trial. II 9 S. 105 f.
13 Vgl. Trial. III 1 ff., S. 128 ff.
14 Vgl. Loofs 2191 S. 638.
15 Vgl. ERE. XII 819.
16 Vgl. Lechler 3239 I 485 f.; daher (S. 485) a. d. flg. Zitat.
17 Vgl. ebenda S. 486 f.
18 Wyclif Üb. d. vier neuen Sekten (bei Lechler 3239 I 487, Anm. 1).
19 Üb. d. bürgerl. Herrsch. III 19 (Poole-Loserth IV 398).
20 Ebenda I 43 (Poole-Loserth I 380); daher (S. 358) a. d. d. flg. Zitat.
21 V. d. Kirche 1 (Loserth S. 5).
22 Trial. IV 22 S. 324.
299 *23* Vgl. Trial. III 7 S. 151.
24 Vgl. Trial. II 14 S. 122; III 6 S. 150, u. unsere Darstellung S. 303, Abs. 3.
25 Vgl. unsere Darstellung II 240, Abs. 3, und Wyclif Trial. IV 22 S. 325.
26 An diese glaubt Wyclif ebenso wie z. B. Dante, vgl. Lechler 3239 I 574 f. u. unsere Darstellung S. 207, bei Anm. 70, u. jene Anm. selbst.
27 Wyclif Trial. IV 22 S. 325.
28 V. d. Kirche 1 (Loserth S. 3).
29 Vgl. Lechler 3239 I 551 f., Loofs 2191 S. 639.
30 Wyclif V. d. Kirche 4 (Loserth S. 72).
31 Vgl. a. noch S. 303, bei Anm. 78.
300 *32* Vgl. Wyclif Trial. Suppl. 3 S. 416.
33 Vgl. z. Flg. bes. Lechler 3239 I 553 ff.
34 Wyclif Üb. d. bürgerl. Herrsch. III 10 (Poole-Loserth III 164).
35 Üb. d. Kirche 5 (Loserth S. 102).
36 V. d. Wahrheit d. hl. Schrift 24 (Buddensieg II 234), a. f. d. flg. Zitat.
37 Vorrede II zu Wyclifs Übersetzung der latein. Evangelienharmonie des Clemens v. Lanthony (um 1150), bei Forshall u. Madden in ihrer Ausgabe der Wyclifschen Bibelübersetzung [1850] I S. XV a.

Digitized by Google

301 *38* Wyclif Trial. IV 5 S. 261.
39 V. d. Wahrh. d. hl. Schr. 26 (Buddensieg III 45).
40 Üb. d. bürgerl. Herrsch. I 43 (Loserth-Poole I 392).
41 Vgl. Lechler 3239 I 570 ff.
42 Vgl. Wyclif Trial. IV 15 S. 296 f.; IV 32 S. 359; Suppl. Trial. 10 S. 454.
43 Dialogus 34 S. 81.
44 Vgl. Lechler 3239 I 575 ff.
45 Wyclif Dialogus 31 S. 73.
46 Vgl. z. B. Wyclif Trial. IV 32 S. 358 f.; Trial. Suppl. 4 S. 423; 8 S. 447; 9 S. 451, u. so an unzähligen Stellen.
47 Trial. Suppl. 10 S. 454, unter Berufung auf die dort S. 452 aus Psalm 91, 5 f. angeführte Schriftstelle und mit einer interessanten Begründung, deren Wiedergabe uns hier zu weit führen würde, von der aber wenigstens eine Stelle in unserem Text (S. 301, bei Anm. 49) erscheint.
48 Trial. Suppl. 4 S. 423.
49 Trial. Suppl. 10 S. 454.
50 Festpredigt Nr. 56 (bei Lechler 3239 I 582, Anm. 1).
51 Festpredigt Nr. 44 (bei Lechler 3239 I 583, Anm. 1).
52 Trial. Suppl. 10 S. 455; daher (S. 454) a. der Rest des Zitates.
302 *53* Trial. IV 32 S. 359; daher a. d. fig. Zitat bis zu „verführen lassen" (von da an stammt es aus Üb. d. Blasphemie 2).
54 Vgl. Lechler 3239 I 584.
55 Vgl. die Anm. 18 zu S. 298.
56 Vgl. Wyclif Trial. III 11 S. 166 f.
57 Vgl. Trial. IV 26 ff. S. 335 ff., Suppl. 6 ff. S. 433 ff.
58 Noch Üb. d. bürgerl. Herrsch. I 18 (Poole-Loserth I 129) spricht er z. B. von den „verehrungswürdigen Minderbrüdern".
59 Trial. Suppl. 6 S. 437.
60 Trial. Suppl. 8 S. 444.
61 Vgl. Trial. IV 29 S. 349.
62 Vgl. Trial. IV 30 S. 349 ff. „Innerhalb der Gemeinschaft der Heiligen bilden engere Liebesvereinigungen die kirchlichen Kommunitäten, als Bruderschaften, Kongregationen, Orden usw.; an den Gebeten und Werken der Gesamtheit und der einzelnen Glieder derselben haben daher alle, bezw. die übrigen Glieder, vorzüglichen Anteil. Nach einem von Urban V. zunächst dem General und den Provinzialoberen des Franziskanerordens gewährten Indulte kann Teilnahme an den Suffragien [Fürbitten] der Ordensgenossenschaften auch Wohltätern verliehen werden. Es geschieht dies mittelst sogenannter literae filiationis seu fraternitatis, auch filiantiae und suffragia ordinis genannt." (KKL. 277 IV 2080).
63 Vgl. Wyclif Trial. IV 34 S. 368.
64 Trial. IV 30 S. 349.
65 V. d. Wahrh. d. hl. Schrift 29 (Buddensieg III 182).
66 Gemäß Wyclifs Ablehnung der Transsubstantiationslehre.
67 Lechler in PRE. 407, *zweite* Aufl. XVII 69.
68 Vgl. Wyclif Trial. IV 11 ff. S. 281 ff.
303 *69* Vgl. Trial. IV 25 S. 334.
70 Trial. IV 25 S. 335. „Die Unwissenden belehren, den Zweifelnden raten, die Traurigen trösten, die Sünder bessern, den Beleidigern verzeihen, die Gedrückten erleichtern, für alle beten" (Thomas v. Aquino Theol. S. II 2 qu. 32 a. 2).
71 Wyclif Trial. IV 1 S. 245.
72 Trial. IV 25 S. 334 f.
73 V. d. Kirche 19 (Loserth S. 448).
74 V. d. göttl. Herrschaft III 6 (Poole S. 254).
75 Vgl. V. d. Wahrh. d. hl. Schr. 12 (Buddensieg I 287).
76 Vgl. V. d. Kirche 19 (Loserth S. 456).
77 Vgl. II 220 f.
78 Vgl. V. d. Kirche 4 S. 72 u. unsere Darstellung S. 299, Abs. 2.
79 Vgl. V. d. Wahrh. d. hl. Schr. 8 (Buddensieg I 170).
80 Vgl. S. 301, bei Anm. 39.
81 Vgl. Wyclif V. d. Wahrh. d. hl. Schr. 23 (Buddensieg II 216) u. unsere Darstellung S. 299, bei Anm. 24.
82 Vgl. Lechler 3239 I 540 u. 546 sowie unsere Darstellung S. 96, Abs. 2.
304 *83* Wyclif D. Kirche u. ihre Glieder 6 (Arnold III 351 f.).
84 Trial. III 5 S. 145.
85 V. d. Kirche 11 (Loserth S. 233).
86 Üb. d. bürgerl. Herrsch. II 13 (Poole-Loserth II 156).
87 Vgl. Lechler 3239 I 529.
88 Wyclif Trial. III 11 S. 164.
89 Üb. Christus u. seinen Gegner 10 (bei Lechler 3239 I 529 Anm. 3).
90 Predigt 25 (Arnold I 64).
91 Vierzig vermischte Pred. Nr. 1 (bei Lechler 3239 S. 530 Anm. 2).
92 V. d. Kirche 15 (Loserth S. 347).
93 Üb. d. [zehn] Gebote 23 (bei Lechler 3239 I 531 Anm. 4).
94 Vgl. Trial. III 1 ff. S. 128 ff.
95 V. d. Wahrh. d. hl. Schr. 29 (Buddensieg III 156).
96 Üb. d. bürgerl. Herrsch. II 13 (Poole-Loserth II 156).
97 Vgl. II 160, Abs. 1.
98 Wyclif Üb. d. bürgerl. Herrsch. II 13 (Poole-Loserth II 156).
305 *99* Vgl. ebenda II 162.
1 Vgl. Lechler 3239 I 533, a. f. d. Flg.
2 Üb. d. bürgerl. Herrsch. I 43 (Poole-Loserth I 379).
3 Vgl. Festpred. Nr. 5 (bei Lechler 3239 I 528 Anm. 1).
4 Vgl. V. d. Kirche 14 (Loserth S. 322).
5 Üb. d. bürgl. Herrsch. I 43 (Poole-Loserth I 379).
6 Ebenda II 12 (Poole-Loserth II 139).
7 V. d. Wahrh. d. hl. Schr. 14 (Buddensieg I 338); daher (S. 339) a. d. fig. Zitat.
8 Vierundzwanzig Pred. Nr. 16 (bei Lechler 3239 I 534 Anm. 1).
9 Vgl. II 220, Abs. 5.

Digitized by Google

10 Vgl. Lechler 3239 I 537 ff.

306 *11* Wyclif Trial. IV 32 S. 358; vgl. ebenda (S. 357 ff.) a. f. d. Flg.

12 Festpred. Nr. 34 (bei Lechler 3239 I 540, Anm. 1).

13 S. üb. diese S. 307 f. (Arme Priester, Lollarden).

14 Seeberg 2269 III 532.

15 Wyclif Üb. d. bürgerl. Herrsch. I 14 (Poole-Loserth I 69 f.).

16 Vgl. ebenda I 1 ff. (Poole-Loserth I 1 ff.).

17 Vgl. ebenda III 7 (P.-L. III 89); III 23 (P.-L. IV 492 u. 499).

18 V. d. Wahrh. d. hl. Schrift 31 (Buddensieg III 240).

19 Vgl. V. d. Wahrh. d. hl. Schr. 25 (Buddensieg III 16 ff.); daher (S. 16 u. 17) a. d. zwei flg. Zitate.

20 Vgl. ebenda (Buddensieg III 19).

21 Ebenda (Buddensieg III 21).

22 Üb. d. bürgerl. Herrsch. I 5 (Poole-Loserth I 34); daher a. d. flg. Zitat.

307 *23* Ebenda II 16 (Poole-Loserth II 232).

24 Ebenda I 18 (Poole-Loserth I 125), a. f. d. beiden flg. Zitate.

25 Ebenda I 17 (Poole-Loserth I 121).

26 Ebenda I 39 (Poole-Loserth I 288).

27 Ebenda I 17 (Poole-Loserth I 121).

28 Ebenda I 18 (Poole-Loserth I 129).

29 Vgl. ebenda I 11 (Poole-Loserth I 77); daher a. d. flg. Zitat.

30 Ebenda I 19 (Poole-Loserth I 133).

31 Vgl. abermals ebenda I 19 (P.-L. I 133); daher a. d. flg. Zitat.

32 Vgl. Seeberg 2269 III 547.

33 Vgl. Wyclif Üb. d. bürgerl. Herrsch. I 17 (Poole-Loserth I 124).

34 Ebenda I 20 (Poole-Loserth I 139).

35 Vgl. ebenda I 27 (Poole-Loserth I 192 f.).

36 Vgl. ebenda I 27 (Poole-Loserth I 198); daher a. d. beiden flg. Zitate.

37 Vgl. S. 300, Abs. 4.

38 Vgl. S. 301, Abs. 2.

39 Wyclif Vorrede II (vgl. unsere Anm. 37 zu S. 300) Forsh.-Madd. I S. XIV b.

40 Vgl. Lechler 3239 I 417, a. f. d. flg. Zitat.

41 Vgl. Buddensieg S. 169 ff., Lechler 3239 I 412 ff.; aus Buddensieg S. 169 u. 170 a. d. beiden flg. Zit.

308 *42* Lollarden: *L.*: PRE. 407 XI 615 ff., Gairdner I, Lechler 3239 II, Fasc. Ziz., KKL. 277 VIII 126 ff.

43 Vgl. S. 211, Abs. 4.

44 Vgl. PRE. 407 II 522 Z. 19 ff.

309 *45* Fasc. Ziz. S. 360 ff.; daher (S. 368) a. d. flg. Zitat.

310 *46* PRE. 407 XI 623 Z. 29 ff.

47 Vgl. Lechler 3239 II 30 ff., PRE. 407 XI 626 Z. 30 ff.

48 Vgl. S. 329, Abs. 2 f.

49 Vgl. üb. d. beiden „Ackermann"-Schriften Lechler 3239 II 35 ff.

50 Vgl. ebenda II 100 ff.

311 *51* Vgl. ebenda II 105 f.

52 Vgl. ebenda II 315 f., a. f. Tailor.

53 Vgl. ebenda II 48 ff.

54 Vgl. ebenda II 327 ff.; PRE. 407 XIII 749 ff.; Gairdner I 186 ff.

55 Thomas Netter Lehrb., Vorrede (bei Lechler 3239 II 333).

56 Thomas Netter Lehrb. I 21 (PRE. 407 XIII 751 Z. 54 f.).

57 Vgl. ebenda V 1. 17 u. PRE. 407 XIII 752 Z. 16 ff.

58 Vgl. Th. Netter Lehrb. V 25.

59 Vgl. PRE. 407 XIII 753 Z. 8 ff.; daher (Z. 11 ff.) a. d. flg. Zitat.

60 Vgl. Lechler 3239 II 353 ff., 386 ff.; Gairdner S. 202 ff., Ch. Babington in seiner *A.* des „Bekämpfers" I S. IX ff.

312 *61* Pecock Bekämpf. I 1 (Babington I 5 ff.).

62 Ebenda I 5 (Babington I 25 f.).

63 Vgl. die Ausgabe von Babington, in seiner *A.* von Pecocki „Bekämpfer" II 567 ff., bes. 571 ff.

64 Pecock Bekämpf. I 7 (Babington I 35).

65 Ebenda I 8 (Babington I 39).

66 Ebenda I 9 (Babington I 46), a. f. d. beiden flg. Zitate.

67 Ebenda I 11 (Babington I 53).

313 *68* Ebenda I 13 (Babington I 66), a. f. d. zwei flg. Zitate.

69 Vgl. ebenda I 16 (Babington I 85 f.); daher a. d. flg. Zitat.

70 Huß und Hussiten: *L.*: PRE. 407 VIII 472 ff., Hauck 3172 u. 3169 V 2 S. 870 ff., Schaff, Loserth, Lechler 3240 u. 3239 II 110 ff., KKL. 277 VI 434 ff.

71 PRE. 407 VIII 475.

72 Vgl. PRE. 407 VIII 483 Z. 31 f.

314 *73* Vgl. RGG. 423 III 208.

74 Böhmische Brüder: *L.*: PRE. 407 III 445 ff., Vogl, Lechler 3239 II 503 ff.

75 PRE. 407 III 448 Z. 60 ff., a. f. d. Flg.

76 Der Name, der (vgl. PRE. 407 I 164 ff.) den verschiedensten mittelalterlichen Sekten wegen angeblicher nächtlicher Nacktorgien angeheftet worden war, blieb schließlich an einer 1421 blutig verfolgten taboritischen Sekte dauernd haften, die wegen ihres angeblichen Libertinismus auch unter dem Namen „Nikolaiten" ging. Wahrscheinlich war es eine waldensisch beeinflußte enthusiastisch-chiliastische Partei des Taboritentums.

315 *77* Cheltschizky Netz d. Glaubens I 1 S. 2; daher (I 2 S. 7 f.) a. d. flg. Zitat.

78 Ebenda I 14 S. 36; daher (S. 39 f.) a. d. flg. Zitat.

79 Vgl. ebenda II 1 ff. S. 173 ff.

80 Vgl. ebenda II 4 S. 187 f., a. f. d. flg. Zitat.

81 Ebenda I 14 S. 40; daher (S. 42) a. d. beiden flg. Zitate.

82 Vgl. ebenda I 12 S. 29 f.

83 Ebenda I 94 S. 171.

316 *84* Ebenda I 95 S. 171 f.

85 Vgl. abermals ebenda I 95 S. 172.

86 Ebenda I 9 S. 25.

87 Vgl. ebenda I 8 S. 21 ff.

88 Ebenda I 11 S. 28; daher (S. 29) a. d. flg. Zitat.

89 Vgl. Lechler 3239 II 510.

90 Vgl. PRE. 407 III 450 f. u. 449 Z. 49 f. sowie 464 Z. 31 f.

Digitized by Google

317 *91* Vgl. PRE. 407 III 449 Z. 15 ff.
92 Vgl. PRE. 407 III 453 Z. 14 ff.; 449 Z. 22 ff.
93 Vgl. PRE. 407 III 462 ff.
318 *94* PRE. 407 III 464 Z. 33 ff.
95 Vgl. PRE. 407 III 457 Z. 40 ff.
319 *96* Lukas formuliert die Abendmahlslehre „vollständig im Anschluß an Biskupec und andere Taboritenführer: Brot und Wein ist Leib und Blut Christi sakramentlich, figürlich und bezeichnend in dem Sinne wie Christus sich auch Weg, Türe, Felsen oder Lamm nennt. Der Ausdruck ‚sakramentlich' soll die Art der Anwesenheit von Leib und Blut Christi in den Elementen nicht ihrem Wesen nach, sondern nur im Unterschied von anderen Seinsweisen Christi bezeichnen. Er besagt also nur, daß die Gegenwart Christi im Abendmahl eine eigenartige und andere sei als die zur Rechten des Vaters oder die in den Gläubigen." (PRE. 407 III 465 Z. 39 ff.).
97 Vgl. PRE. 407 VI 740 ff., O. Clemen, Lechler 3239 II 516 ff., Kropatscheck S. 417 ff., Ullmann I 17 ff.
98 Vgl. Goch Dialog 3 ff., 7 ff. (Walch IV 82 ff., 108 ff.).
320 *99* Vgl. II 221, Abs. 2 f.
1 Vgl. PRE. 407 XXI 127 ff., Lechler 3239 II 523 ff., Kropatscheck S. 407 ff., Ullmann I 175 ff.
2 Vgl. Wesel Geg. d. Ablaß 53 f. u. Ullmann I 302 sowie 394 f.; daher (S. 395) a. d. flg. Zitat. Vgl. a. Kropatscheck S. 410.
3 Wesel Paradoxa a. E. (Kropatscheck S. 408).
4 Ebenda Anfang (Kropatscheck S. 410).
5 Wessel Gansfort (Goesevord, Goßfort): *L.:* PRE. 407 XXI 131 ff., Fizély, Lechler 3239 II 527 ff., Ullmann II 287 ff., „Wessel (gräzisiert Basilius)" ist der Vorname, „Gansfort" der Familienname, „Harmenß" ist „Hermanns Sohn", den Namen „Johann" hat er wohl bei den Fraterherren in Zwolle angenommen (vgl. PRE. 407 XXI 131 f.).
6 Luther Vorrede zu Wessels Briefen S. 854 (der *A.* v. 1614).
7 O. Clemen S. 185.
321 *8* Vgl. S. 375, Abs. 2.
9 Vgl. Wessel Briefe S. 877; daher a. d. drei flg. Zitate.
10 Vgl. Ullmann II 412 ff., bes. 415.
11 Vgl. Wessel Üb. d. Vorsehung S. 711 Z. 6 ff.
12 Leiter der Betrachtung IV 36 S. 324 f.
13 Üb. d. Fegefeuer S. 831 Nr. 23; danach (Nr. 25) a. d. Flg. Das Schema ist, wie man sieht, ganz das areiopagitische.
14 Üb. d. Vorseh. S. 715 Z. 14 ff.
15 Üb. d. Größe d. Leidens S. 530 Z. 3 f. v. u.
322 *16* Briefe S. 907, a. f. d. Flg.
17 Üb. d. Fegefeuer S. 836.
18 Vgl. Üb. d. Ursachen d. Menschwerdung S. 426; danach (S. 427) a. d. Flg.
19 Vgl. ebenda 5 S. 421 ff., a. f. d. Flg.
20 Üb. d. Vorsehung S. 731 Z. 5 ff.
21 Vgl. II 221, bei Anm. 94.
22 Wessel Üb. d. Größe d. Leidens S. 747; daher a. d. beiden flg. Zitate.
23 Vgl. II 135, Abs. 6 ff.
24 PRE. 407 XXI 139 Z. 49 ff.
323 *25* Wessel Üb. d. Größe d. Leidens S. 591.
26 PRE. 407 XXI 139 Z. 51 ff. sowie 140 Z. 4 ff.
27 Wessel Üb. d. Gemeinschaft der Heiligen S. 809, a. f. d. flg. Zitat.
28 Ebenda S. 810.
29 Ebenda S. 812.
30 Vgl. ebenda S. 810 f.
324 *31* Üb. d. Macht d. Kirche S. 748.
32 Üb. d. Bußsakrament S. 779.
33 Üb. d. Macht d. Kirche S. 753.
34 Ebenda S. 765, a. f. d. Flg.
35 „Ich weiß sehr wohl, daß nicht die Heilige Schrift allein die zureichende (adaequata) Glaubensregel ist. Ich weiß, daß gewisse Dinge durch die Apostel überliefert sind, die nicht in der Schrift stehen, und daß alle diese Traditionen gleich wie die kanonische Schrift in die Glaubensregel anzunehmen sind. Diese zwei allein, und was aus ihnen durch notwendige Schlußfolgerung evident abgeleitet feststeht, machen die einzige Glaubensregel aus. Und zu dieser einzigen Glaubensregel, von der niemand ohne Verlust des Heiles abweichen darf, bekenne ich mich streng." (Wessel Briefe S. 887 f.)
36 Briefe S. 858, a. f. d. flg. Zitat.
37 Vgl. z. Flg. PRE. 407 XXI 142 ff.
38 Wessel üb. d. Fegefeuer S. 843.
39 Vgl. Üb. d. Gemeinsch. d. Heil. S. 819 f.
40 Üb. d. Bußsakrament S. 802.
325 *41* Üb. d. Fegefeuer S. 847; danach (S. 831 ff.) a. d. Flg.
326 *42* Vgl. Üb. d. Urs. d. Menschwerd. S. 421 ff.
43 Briefe S. 906; daher a. d. flg. Zitat.
44 Briefe S. 863.
45 Üb. d. Eucharistie S. 679, a. f. d. flg. Zitat.
327 *46* Renaissance u. Humanismus: *L.:* Burdach, Burckhardt, G. Voigt, Geiger, Götz, Brandi, Philippi, S. Singer, Tröltsch, Thode, C. Neumann 3291, Martin, Gothein, Pastor; Monnier; Wernle, Hasse 3167, Gennrich, Borinski; Riekel, Stöckl 3394 III; Stein 500 S. 205 ff.; Kampers; Klaczko; Saitschick; Körting; Gaspary; Hermelink, Maurenbrecher, Bezold, Walser 3431; Krüger 2176 III 46 ff. (mit reichen *L.*-Angaben); Dilthey, Joachimsen, Andreas, Doren, Piur.
47 Burdach 3050 S. 107 ff.
48 Wernle S. 81; daher a. d. flg. Zitat.
49 C. Neumann 3291 I S. VIII.
50 Burdach 3050 S. 96.
328 *51* Das Original hat: „spätmittelalterlicher".
52 Burdach 3051 II 1 S. 313.
53 Vgl. ebenda S. 319.
54 Ebenda S. 314; danach a. d. Flg.
55 Burdach 3050 S. 173; danach (S. 172) a. d. Flg. einschließlich der vier nächsten Zitate.
329 *56* Vgl. abermals Burdach 3050 S. 173.
57 Vgl. Burdach 3051 III 1 S. 322.
58 Vgl. ebenda S. 317 ff. u. Burdach 3050 S. 177 ff.
59 Vgl. S. 310, bei Anm. 48.
60 Vgl. Burdach 3050 S. 185 ff.; daher (S. 186) a. d. flg. Zitat.

Digitized by Google

330 *61* Burdach 3050 S. 187.
62 Z. Flg. bes. Burdach 3050 S. 187 ff. u. 3051 III 1.
63 Burdach 3050 S. 188 u. 190 f.; daher (S. 188) a. d. beiden flg. Zitate.
64 Burdach 3050 S. 193.
65 Ackermann aus Böhmen 31 Z. 24 ff.
66 Ackerm. 18 Z. 33; danach (Z. 4 ff.) a. d. Flg.
67 Burdach 3050 S. 195; daher (S. 191) a. d. flg. Zitat.
331 *68* Pico della Mirandola Üb. d. Würde des Menschen S. 208 (Liebert); daher (S. 212) a. d. flg. Zitat.
69 Vgl. Burdach 3051 III 1 S. 323.
70 Pico d. Mir. Üb. d. Wert d. Mensch. S. 182 (Liebert).
332 *71* Ebenda S. 207 f. d. *A.* v. Henricpetrus (Basel 1601), mit Benutzung der *Ü.* v. Liebert S. 182 ff.
72 Vgl. bes. Burdach, vor allem 3051 II u. 3050.
333 *73* Vgl. Burdach 3050 S. 26.
74 Machiavelli Florentin. Gesch. I 31 (bei Burdach 3050 S. 20).
75 Burdach 3050 S. 26 f.; daher (S. 27) a. d. flg. Zitat u. danach (S. 27 ff.) a. d. Flg.
76 Rienzo An d. Erzbisch. v. Prag (bei Burdach 3051 II 3 S. 240 Z. 253 ff.).
77 Rienzo an Karl IV. (bei Burdach 3051 II 3 S. 314 Z. 685 ff.); daher (Z. 697 f. u. 687 ff. a. d. zwei flg. Zitate.
334 *78* Rienzo a. d. Erzbisch. v. Prag (bei Burdach 3051 II 3 S. 251 Z. 530 f.).
79 Vgl. Burdach 3051 II 1 S. 87 f., Kampers 3213 S. 26.
80 Die antike Sage vom Vogel Phönix lautet dahin, daß er sich alle 500 Jahre in seinem Nest verbrennen und aus eigener Kraft „wiederschaffen und wiedererzeugen" soll, weshalb „man sagt, der junge Phönix werde wiedergeboren aus dem Leibe des Vaters" (Ovid Metamorph. 15, 391 ff.); vgl. dazu Burdach 3050 S. 82 ff. u. Kampers 3214 S. 20 f.
335 *81* Burdach 3051 II 1 S. 240 f.
82 Burdach 3050 S. 95; vgl. a. S. 64 f.
83 Z. Flg. bes. Kern 3218, Burdach 3051 II 1 S. 324 ff., 334 ff.
84 Vgl. unsere Darstellung S. 201 ff.
85 Voßler bei Burdach 3051 II 1 S. 334.
86 Man bemerke Rienzos Berührung damit, S. 333, bei Anm. 77.
87 Dante Gastmahl 4, 9.
88 Vgl. Kern 3218 S. 31 u. unsere Darstellung S. 271, Abs. 2.
89 Vgl. Kampers 3214 S. 15 ff.
336 *90* Burdach 3051 II 1 S. 334 f.
91 Ebenda S. 170.
92 Ebenda S. 210; daher (S. 211) a. d. flg. Zitat.
93 Kampers 3214 S. 64 f., a. f. d. Flg.
94 Vgl. unsere Darstellung S. 268, Abs. 3.
95 Burdach 3051 II 1 S. 336, a. f. d. flg. Zitat.
96 Burdach 3051 II 1 S. 336 f.
97 Ebenda S. 139.
98 Ebenda S. 103; daher (S. 204 f.) a. d. beiden flg. Zitate, das letzte mit leichten sinngemäßen Änderungen.
337 *99* Nochmals ebenda S. 103; daher (S. 104) a. d. beiden flg. Zitate. Zur 4. Ekloge Vergils vgl. bes. Kampers 3213 S. 65 ff.
1 Vgl. S. 330, hinter Anm. 61.
2 Vgl. S. 211, bei Anm. 89, u. die Anm. 46 zu S. 202.
3 Dante Gastmahl 4, 12.
4 Burdach 3050 S. 64.
5 Vgl. zu alledem bes. Kampers 3213.
6 Kampers 3214 S. 66; daher a. d. flg. Zitat.
7 Dante Parad. 19, 86 ff.
338 *8* Kampers 3214 S. 66.
9 Dante Hölle 7, 78 u. unsere Darstellung S. 381, Abs. 3.
10 Nochmals Kampers 3214 S. 66.
11 Dante Fegeb. 1, 7 ff.
12 Dante Parad. 1, 31 ff.
13 Petrarca Freundesbr. XIII 6 S. 238; daher (S. 239) a. d. flg. Zitat.
14 Petrarca: *W.:* Üb. d. Heilmittel gegen Glück u. Unglück, Üb. d. Leben in d. Einsamkeit, Üb. d. Muße d. Mönche, Üb. d. Geiz, Üb. d. wahre Weisheit; Briefe (Freundes-, Alters-, vermischte Br., Br. ohne Aufschrift); Brief an d. Nachwelt, Gespräche üb. d. Weltverachtung („Secretum"); Reden; Gebete, Sieben Bußpsalmen; Dichtungen (Epos „Africa", Eklogen, Episteln, Liederbuch, Triumphe); histor. u. geograph. Werke (Üb. d. denkwürdigen Dinge, Lebensbeschreibungen berühmter Männer, Syrisches Reisehandbuch); Streitschriften (vgl. bes. d. Anm. 67 zu S. 345); vgl. a. Körting I 528 ff.; — *A.* Bern (Le Preux) 1604 ff., Briefe herg. v. Fracassetti; — *L.:* Bartoli, Geiger 3127, Körting I, Feuerlein, Gaspary I 403 ff., Saitschick S. 25 ff.; F. X. Kraus 3226 I 399 ff., Voigt, Nolhac; Hefele 3180; Schmelzer; Piur (konnte leider nicht mehr benutzt werden).
15 Vgl. F. X. Kraus 3226 I 421; daher (S. 464, 494 u. 466) a. d. drei flg. Zitate.
339 *16* Bartoli VII 80.
17 Vgl. Hefele 3180 S. 13.
18 Bartoli VII 80; daher a. d. flg. Zitat.
19 Petrarca Brief an d. Nachwelt, Anfang.
20 Vgl. Bartoli VII 6 ff.
21 Petrarca Freundesbr. XVIII 2 S. 475; daher a. d. flg. Zitat.
22 Vgl. Bartoli VII 12 ff.
23 Vgl. Petrarca Epist. X 1 (Bartoli VII 15).
24 Vgl. Petrarca Freundesbr. V 13 S. 288 f.
340 *25* Petrarca Epist. IV „An sich selbst" Bartoli VII 21).
26 Vgl. Petrarca Freundesbr. VI 3 S. 316 ff.
27 Vgl. unsere Darstellung S. 340, Abs. 3.
28 Vgl. Petrarca Üb. d. Weltveracht. II S. 75.
29 Petrarca Africa, bei Bartoli VII 28; daher a. d. flg. Zitat.
30 Petrarca Liederb. (I' vo pensando), *Ü.* bei Hefele 3180 S. 102.
31 Petrarca Altersbr. XVII 2 S. 537.
32 Petrarca Freundesbr. XVI 3 S. 368 f.; Altersbr. VI 2 S. 325.
33 Hefele 3180 S. 14; daher (S. 15) a. d. flg. Zitat.
341 *34* Petrarca Üb. d. Weltveracht. II S. 75 f., *Ü.* v. Hefele 3180 S. 55 f.

Digitized by Google

35 Vgl. unsere Darstellung II 264, Anm. 76.
36 Vgl. S. 340, bei Anm. 28.
37 Vgl. die Geschichte des Wortes bei Du Cange, Forcellini, Oxford Dict.; Voigt I 137 ff. enthält vieles Schiefe.
38 So Cäsarius von Heisterbach (etwa 1170 bis 1240), vgl. Du Cange unter acedia.
39 Bartoli VII 29.
40 Vgl. ebenda S. 46.
41 Petrarca Freundesbr. XX 14 S. 48.
42 Freundesbr. IX 15 S. 55; XVII 8 S. 447 ff.
43 Feuerlein S. 195; daher (S. 230) a. d. flg. Zitat.
44 Petrarca Altersbr. XVII 2 S. 540.
45 Freundesbr. XVI 14 S. 406.
46 Altersbr. I 5 S. 47 f.; daher a. d. flg. Zitat.
47 Vgl. Freundesbr. I 6; XII 3; XVII 1.
48 Triumph d. Ruhmes III 21.

342 *49* Altersbr. III 5 S. 169.
50 Freundesbr. IV 1 S. 199 f., in der etwas gekürzten *Ü.* v. Geiger 3127 S. 47 f.
51 Vgl. die Übersicht in der Anm. 14 zu S. 338.

343 *52* Petrarca Altersbr. XVII 2 S. 533.
53 Voigt I 101 ff., bes. 103 f.; daher (S. 106) a. d. flg. Zitat.
54 Z. Flg. vgl. bes. Hefele 3180 S. 12 ff., Schmelzer S. 54 ff., wobei wir freilich zu dem ersteren Autor in so manchen Widerspruch geraten.
55 Vgl. Voigt I 129; daher (S. 129 f.) a. d. beiden flg. Zitate.
56 Hefele 3180 S. 13.
57 Hefele 3180 S. 15; daher a. d. zwei flg. Zitate.

344 *58* Schmelzer S. 61; daher (S. 57) a. d. flg. Zitat.
59 Petrarca Freundesbr. XI 3 S. 111.
60 Vgl. S. 381, Abs. 3 u. Doren S. 107.
61 Vgl. F. X. Kraus 3226 I 503 f.
62 Petrarca Freundesbr. XXII 10 S. 149; daher (S. 148 f.) das ganze Zitat.
63 Vgl. z. B. Freundesbr. VI 2; XVII 1.
64 Hefele 3180 S. 9.
65 Petrarca Üb. d. Weltveracht. I S. 33; d. Vergilzitat aus Äneis VI 370 f.

345 *66* Petrarca Freundesbr. XXIII 12 S. 219; d. Vergilzitat aus Äneis VI 365.
67 Vgl. bes. Petrarca Üb. seine eigene u. vieler anderer Unwissenheit, u. dazu Voigt I 91 f.
68 Petrarca Freundesbr. XXIII 12 S. 217; daher (S. 216) a. d. flg. Zitat.
69 Vgl. S. 341, bei Anm. 45.
70 Petrarca Freundesbr. XVII 1 S. 413.
71 Vgl. bes. d. nähere Ausführung bei Schmelzer S. 54 ff.
72 Burckhardt II 236.
73 Boccaccio Decamerone I 3, vgl. Burckhardt II 228, 388.
74 Vgl. Burckhardt II 229, Gaspary II 275, Maurenbrecher I 49.

346 *75* Vgl. Voigt 3424 II 222 ff.
76 Vgl. Voigt 3424 II 318 ff.
77 Vgl. Pastor III[1] S. 117.
78 Vgl. Voigt 3424 I 477 ff.
79 Vgl. S. 359, Abs. 3 f.
80 Vgl. KHL. 270 I 323.
81 Vgl. Pastor III[1] 175.
82 Vgl. Voigt 3424 II 410, Körting II bes. 316.
83 Vgl. Voigt 3424 I 491 ff.
84 Vgl. Voigt 3424 I 269 ff.
85 Vgl. S. 361, Abs. 2.
86 Vgl. Pastor III[1] 120, Bruns; die Dissertation von Rohwender (Königsberg 1921) über ihn war uns nicht zugänglich.
87 Vgl. Gaspary II 191 f.
88 Alberti Iciarchia II S. 59.

347 *89* Alberti Üb. d. Ruhe d. Gemütes, Anfang.
90 Gaspary II 190; daher (S. 191 f.) a. d. flg. Zitat.
91 Vgl. II 216, Abs. 2 ff.
92 Vgl. S. 357, Abs. 1.

348 *93* Wernle S. 84; daher (S. 79) a. d. 5 flg. Zitate.

349 *94* Vgl. S. 358, Abs. 2 ff.
95 Voigt 3424 II 122, nach Marsiglio Ficinos Vorrede zu seiner Plotinübersetzung nebst Ermahnung an die Hörer u. Leser Plotins.
96 Vgl. Leipoldt bes. S. 131 ff.
97 Boccaccio: *W.* (vgl. Körting II 455 ff.): Filocolo, Fiammetta, Liebeslabyrinth (Corbaccio); Ameto, Decameron: Liebesvision, Theseis, Filostrato, Fiesolanisches Nymphenspiel; Sonette, Kanzonen usw.; Eklogen usw.; Göttergenealogien, Üb. d. berühmten Männer, Üb. d. berühmten Frauen; Petrarca-, Dantebiographie, Dantekommentar; Briefe; *L.:* Körting II, Gaspary II, Feuerlein, Voigt 3424 I 162 ff., Geiger 3126 S. 48 ff.
98 Gaspary II 24.

350 *99* Boccaccio Liebeslabyr. S. 19 (d. *A.* Venedig 1563); daher a. d. zwei flg. Zitate.
1 Gaspary II 32.
2 Vgl. den bei Gaspary II 33 zitierten Brief Boccaccios an Petrarca.
3 Boccaccio Decameron I 2.
4 Gaspary II 29, nach Casetti Nuova Antologia XXVIII 557.

351 *5* Boccaccio Üb. d. ber. Männer, Vorrede.
6 Vgl. S. 355, Abs. 1 ff.
7 Vgl. S. 372, Abs. 1.
8 Vgl. S. 356, Abs. 4.
9 Vgl. S. 363, Abs. 2.
10 Vgl. S. 357, Abs. 1 f.
11 Er hat eine „Ethik gemäß der Stoa" geschrieben, vgl. Überweg-Pr. 532 III 17.
12 Vgl. S. 357, Abs. 2.
13 Vgl. S. 379, Abs. 2 f.
14 Vgl. S. 380, Abs. 2.
15 Vgl. S. 357, Abs. 2.
16 Vgl. S. 373, Abs. 2.
17 Vgl. S. 365, Abs. 3.
18 Vgl. S. 358, Abs. 2 ff.
19 Vgl. S. 372, Abs. 1.
20 Vgl. S. 374, Abs. 3.
21 Vgl. S. 378, Abs. 2.
22 Vgl. S. 372, Abs. 2.
23 Vgl. Voigt 3424 I 185.
24 Vgl. Voigt 3424 I 187 ff.; daher (S. 189 f.) a. d. flg. Zitat.

352 *25* Salutati: *W.*: Üb. d. Schicksal u. d. Zufall; Briefe in d. *A.* v. Novati; Invektive gegen Loschi; *L.:* Martin (bes. 3264 S. 63 ff.),

Digitized by Google

Voigt 3424 I 190 ff. (daher a. d. vorherg. Zitat); Martin 3265; Joachimsen 3206.
26 Salutati Briefe I 227.
27 Voigt 3424 I 193.
28 Martin 3264 S. 23.
29 Vgl. ebenda S. 74 ff.
30 Ebenda S. 263; danach (S. 260 ff.) a. d. Flg.
31 Salutati Briefe I 105 (30. Sept. 1369).
32 Vgl. Martin 3264 S. 277 ff.
33 Vgl. Martin 3265 S. 415 ff.

354 *34* Salutati Üb. d. Schicks. u. d. Zufall I 1 (bei Martin 3265 S. 451).
35 Vgl. Martin 3264 S. 69 f.
36 Vgl. Salutati Briefe III 50 f.
37 Vgl. Martin 3264 S. 141.
38 Salutati Briefe III 109; daher a. d. flg. Zit.
39 Vgl. Martin 3264 S. 71.
40 Vgl. Voigt 3424 II 471 f., I 205 f.

355 *41* Poggio: *W.*: Moralphilos. u. a. Episteln u. Traktate (Üb. Adel, Üb. Fürstentunglück, Üb. d. Elend d. Menschendaseins), Dialoge (Soll ein Greis heiraten?, Üb. d. Scheinheiligen), Reden (Zum Lob d. Ehe, Leichenreden), Tischgespräche, Fazetien, Invektiven; Üb. d. Vergänglichkeit d. Glücks; Florentin. Geschichte; *L.*: Walser 3429 u. 3431, Martin 3264, Joachimsen 3206.
42 Vgl., a. z. Flg., Walser 3429 S. 29 ff.
43 Vgl. ebenda S. 99; danach (S. 81) a. d. Flg.
44 Poggio Fazet. 116: Ein spanischer Bischof reist am Freitag und schickt seinen Diener, um Fische einzukaufen. Dieser bringt statt dessen zwei Rebhühner und ist sehr erstaunt, als sein Herr sie trotz des Fasttages zu verspeisen wünscht. Doch Seine Hochwürden beruhigen ihn mit den Worten: „Was meinst du, was schwieriger sei, aus Rebhühnern Fische zu machen, oder Brot in den Leib Christi zu verwandeln?" Sprach's, schlug ein Kreuz darüber und verspeiste sie als Fische.

356 *45* Vgl. Walser 3429 S. 81.
46 Vgl. ebenda S. 258.
47 Ebenda S. 63.
48 Ebenda S. 308 f.; daher (S. 307 Anm. 1) a. d. flg. Zitat.
49 Vgl. ebenda S. 222.
50 Vgl. Voigt 3424 I 306 ff., II 163 ff., Geiger 3126 S. 97 ff.
51 Vgl. Jöcher 257 I 1422 f.; üb. d. Übersetzungen ausführlich Voigt II 163 ff. (Basileios Üb. d. Nutzen des Studiums d. heidnischen Literatur, Platon, Aristoteles usw.); „(Finit) Leonardi Aretini Introductorius de moribus dialogus cum Marcellino Instar dialogi Aristotelis cum Eudemio amico" in d. *A.* Paris 1497 (im Titel: ad Galeotum amicum . . paucis ex posterioribus a Leonardo adiectis). In den Handschriften ist der Titel „Isagogicon moralis disciplinae", vgl. Tocco in AGPh. 5 Bd. VI (1893).

357 *52* Vgl. Joachimsen 3206 S. 217.
53 Vgl. Voigt 3424 I 296 ff., Geiger 3126 S. 92 ff.
54 Voigt 3424 I 296; daher (S. 297) a. d. flg. Zitat.
55 Vgl. Voigt 3424 I 348 ff., Gaspary II 111 ff.
56 Vgl. S. 380, Abs. 2.
57 Vgl. Burckhardt II 291.
58 Vgl. S. 359, Abs. 3 f.
59 Vgl. Voigt 3424 I 351.
60 Vgl. Messer u. Tocco in AGPh. 5 Bd. IX (1896). Die „5 Bücher üb. d. Moralphilosophie" brechen im 5. B. mitten im Satze ab.
61 Voigt 3424 I 369.
62 Vgl. üb. d. drei S. 372, Abs. 1.
63 „Üb. d. Freundschaft", „Üb. d. Familie", vgl. Gaspary II 187, Voigt 3424 II 460.
64 Vgl. S. 346, Abs. 2 ff.
65 Voigt 3424 I 381; danach (S. 381 ff.) a. d. Flg.

358 *66* Vgl. ebenda S. 296.
67 Vgl. üb. ihn u. d. 3 flg. S. 372, Abs. 1.
68 Vgl. Voigt 3424 I 405 ff.
69 Vgl. S. 379, Abs. 2 f.
70 Ficino: *W.*: Übers. d. Platon, Plotinos, Porphyrios u. a.; Platon. Theologie, A. Paris 1641, Üb. d. Lust, Gespräch üb. d. Liebe (nach Platons Gastmahl), *Ü.* v. Hasse, Üb. d. christl. Religion, Üb. d. vom Himmel zu erhaltende Leben, Kompendium d. Platon. Theologie; *L.*: Überweg-Pr. 532 III 16 ff., Riekel S. 41 ff., Gaspary II 160 ff.

359 *71* Überweg-Pr. 532 III 19.
72 Vgl. Riekel S. 43 u. unsere Darstellung S. 349, bei Anm. 95.
73 Vgl. Gaspary II 162.
74 Vgl. Blaschke S. XXI.
75 Vgl. Gaspary II 165 u. 175.
76 Vgl. S. 372, Abs. 1.
77 Vgl. Gaspary II 218 ff. [daher (S. 223) a. d. flg. Zitat], Geiger 3126 S. 195 ff.
78 Vgl. Geiger 3126 S. 196; danach (S. 197) a. d. Flg.
79 Vgl. Pastor III[1] 160, Schnitzer II 675 ff.
80 Vgl. S. 388, Abs. 2 ff.
81 Vgl. S. 372, Abs. 1.
82 Vgl. S. 385, Abs. 1 f.
83 Vgl. S. 380, Abs. 3 ff.
84 Vgl. Voigt 3424 I 419 ff.
85 Vgl. ebenda II 450.
86 Pietro Aretino: *W.*: Briefe, Gespräche (Dialoge), Komödien, Gedichte; Paraphrase der 7 Bußpsalmen, Üb. d. Menschheit Christi, Genesis, Leben d. heil. Katharina, Leben Marias, Leben d. heil. Thomas v. Aquino; Briefe an P. A.; *L.*: Gaspary II 454 ff.
87 Vgl. S. 346, Abs. 1 u. S. 357, Abs. 2.
88 Gaspary II 456.
89 Pietro Aretino Briefe II 58.
90 Vgl. Gaspary II 457.

360 *91* Pietro Aret. Briefe IV 128.
92 Brief I 206.
93 Nach dem Urteil eines Niccolò Martelli, vgl. Briefe an Aretino II 1 S. 122.
94 Pietro Aret. Briefe V 197.
95 „Auf einer Medaille ließ er sich darstellen sitzend mit einem Buch im Arme wie ihm ein bewaffneter Mann, gefolgt von anderen Gestalten, ein Gefäß überreicht, mit der Umschrift: Die Fürsten, denen die Völker Tribut spenden, bringen ihrem Diener den Tribut dar." (Gaspary II 461).
96 Pietro Ar. Briefe I 143; daher a. d. flg. Zit.
97 Briefe III 185.
98 Gespräche II, Widmung.

Digitized by Google

99 Vgl. S. 281, Abs. 1.
1 Vgl. Gaspary II 396 ff.
361 *2* Vgl. Pastor III[1] 123.
3 Vgl. S. 363, Abs. 2.
4 Vgl. S. 346, bei Anm. 78.
5 Vgl. S. 346, bei Anm. 83.
6 Vgl. S. 372, Abs. 2.
7 Pontano: *W.*: Dialoge (Charon, Ägidius, Asinus usw.); moralphilos. Abhandlungen (Üb. d. Klugheit, Tapferkeit, Freigebigkeit usw.); Üb. d. Rede (de sermone); Üb. d. Fortuna; astrologische u. astronomische Schriften; Lehrgedichte üb. Fürstenpflichten usw.; Liebesgeschichten (Amores), Elegien; *L.*: Gaspary II 301 ff.; Walser 3430.
8 Vgl. Pontano Üb. d. Gehorsam IV 12 (bei E. W. Mayer S. 10 Anm. 2).
9 Vgl. S. 381, Abs. 3.
10 Vgl. I 260, Abs. 5 ff.
11 Pontano bei Walser 3430 S. 104.
362 *12* Vgl. S. 355, Abs. 3.
13 Vgl. S. 346, bei Anm. 86.
14 Vgl. Bruns S. 108 ff., bes. 111 f.
15 Vgl. Pastor III[1] 120.
16 Vgl. S. 373, Abs. 2.
17 Voigt 3424 I 505.
18 Vgl. Voigt 3424 I 533 ff., KHL. 270 II 2610.
19 Voigt 3424 I 543.
20 Rosmini (nach KHL. 270 II 2610).
21 Voigt 3424 I 538.
22 Vgl. Gaspary II 444 ff., Andreas; *A.* des „Hofmanns" v. Cian. *Ü.* v. Wesselski.
363 *23* Ariosto Rasender Roland 37, 8.
24 Vgl. S. 374, Abs. 2.
25 Vgl. Voigt 3424 I 547 ff.
26 Vgl. S. 387, Abs. 3.
27 Vgl. S. 351, Abs. 3, u. Voigt 3424 I 556 ff.
28 Vgl. Gaspary II 278 ff., Geiger 3126 S. 236 ff.
29 Geiger 3126 S. 239.
30 Vgl. Gaspary II 412 ff., Geiger 3126 S. 241 ff.
364 *31* Ariosto Sonett 34, vgl. Burckhardt II 288.
32 Vgl. Voigt 3424 I 590 f.; daher a. d. vorherg. Zitat.
33 Vgl. Voigt 3424 II 5 f.
34 Vgl. die Anm. 68 zu unserer Darstellung II 235.
35 Vgl. Voigt 3424 II 18 ff.
36 Vgl. ebenda S. 14 f.
37 Vgl. S. 373, Abs. 2.
38 Vgl. Voigt 3424 II 32 f., 458.
39 Vgl. S. 373, Abs. 2.
40 Vgl. Voigt 3424 II 39 ff.
365 *41* Vgl. A. Messer in AGPh. 5 IX 337 ff.
42 Vgl. Voigt 3424 II 45.
43 Vgl. Voigt 3424 II 53 ff., Geiger 3126 S. 121 ff.
44 Vgl. auch S. 351, Abs. 3.
45 Vgl. S. 380, Abs. 2.
46 Vgl. S. 373, Abs. 2.
47 Vgl. S. 372, Abs. 1.
48 Vgl. Voigt 3424 II 92 ff.
49 Vgl. Voigt 3424 II 143 ff., KHL. 270 II 2348 Nr. 5.
50 Vgl S. 373, 2.
51 Vgl. Voigt 3424 II 133 ff., 150 f.
52 Coccius Sabellicus Ennead. X 6 S. 719 bei Voigt 3424 II 158.
53 Vgl. Voigt 3424 II 234: Brief Filelfos an Bessarion vom 13. Aug. 1458.
54 Enea Silvio: *W.*: Briefe, Reden, Selbstbiographie, Üb. Kindererziehung, vgl. KHL. 270 II 1510; *L.*: Voigt 3425, Boulting, Haller, PRE. 407 XV 422 ff., Geiger S. 139 ff.
366 *55* Voigt 3425 II 253; daher (S. 256 f.) a. d. vier flg. Zitate.
56 Voigt 3425 II 260; daher a. d. flg. Zitat.
57 Ebenda S. 261; daher (S. 262) a. d. flg. Zit.
58 Vgl. ebenda S. 262, a. f. d. drei flg. Zitate.
59 Enea Silvio an Zbignew v. Krakau, bei Voigt 3425 II 263.
60 Vgl. Voigt 3425 II 302.
367 *61* Vgl. Geiger S. 146 f., KHL. 270 I 824.
62 Vgl. Voigt 3424 II 234 f.
63 Vgl. f. beide S. 380, Abs. 2.
64 Vgl. Pastor III[1] 124 f., KHL. 270 I 997.
65 Vgl. die Proben bei Burdach 3050 S. 181.
66 Vgl. Geiger S. 280 f.
67 Vgl. Geiger S. 282 ff.
68 Ebenda S. 297.
368 *69* Vgl. ebenda S. 305.
70 Vgl. S. 268, Abs. 2.
71 Vgl. S. 373, Abs. 2.
72 Vgl. Geiger S. 291 ff.
73 Vgl. Wyß, Reumont, F. X. Kraus 3226 I 283 ff.
74 Wyß S. 94; daher a. d. flg. Zitat.
75 Vgl. Wyß S. 47 ff. u. unsere Darstellung S. 374, Abs. 2.
76 Vgl. Wyß S. 54 ff.
77 Goethe bei Geiger S. 317.
78 Vgl. S. 354, Abs. 4.
369 *79* Vgl. S. 387, Abs. 3.
80 Vgl. zum Ganzen Voigt 3424 II 315 ff.
81 Vgl. S. 348, Abs. 1.
82 Vgl. S. 367, Abs. 2 u. Voigt 3425 II 342 ff. sowie Voigt 3424 II 277 ff.
83 Vgl. Gaspary II 210 u. Voigt 3424 II 459.
84 Vgl. Voigt 3424 II 272 f.
85 Ebenda II 277.
86 Enea Silvio bei Voigt 3424 II 278 f.
370 *87* Vgl. KHL. 270 I 1887.
88 Vgl. Voigt 3424 II 291 f.
89 Voigt 3424 II 294; daher (S. 295) a. d. flg. Zitat.
90 Vgl. Bezold 3030; zu Celtis bes. a. Hasse 3167 S. 130 ff.
91 RGG. 423 I 1608.
92 Vgl. S. 375, Abs. 3.
93 Vgl. S. 380, Abs. 2.
371 *94* Hrotswitha bei Vogt-Koch S. 52.
95 Vgl. Hasse 3167 S. 177 ff.
372 *96* Vgl. üb. d. drei KHL. 270 I 179, II 802, II 765.
97 Vgl. Gaspary II 184 ff.
98 Vgl. Liebert, Dreydorff, Riekel, Pastor III[1] 134.
99 S. 331, Abs. 2 f.
1 Vgl. Burdach 3051 III 1 S. 326.
2 Vgl. S. 183, Abs. 2.
3 Vgl. Maurenbrecher S. 110, 145, Überweg-Pr. 532 III 21.
4 Vgl. Überweg-Pr. 532 III 12 f., E. Maier, Burdach 3055 S. 43 f., Voigt 3424 I 460 ff.

Digitized by Google

5 Burdach 3055 S. 44.
373 *6* Vgl. Voigt 3424 II 38.
7 Vgl. Voigt 3424 II 123 ff., Pastor III¹ 133, I (4. A.) 311, Riekel, Überweg-Pr. 532 III 18.
8 Vgl. S. 379, Abs. 2 f.
9 Vgl. KHL. 270 I 809 f.
10 Vgl. Burdach 3055 S. 31 ff.
11 Vgl. Voigt 3424 II 330 ff.
12 Vgl. KHL. 270 II 1234.
374 *13* Maurenbrecher S. 119.
14 Vgl. RGG. 423 III 192.
15 Vgl. Maurenbrecher S. 119 f., RGG. 423 III 192, KHL. 270 I 1413.
16 Vgl. Maurenbrecher S. 37 ff.
17 Vgl. Voigt 3424 II 251.
18 Vgl. Maurenbrecher S. 120.
19 Vgl. RGG. 423 I 1854 f.
20 Vgl. KHL. 270 II 1039 f., PRE. 407 XIV 777 ff., Überweg-Pr. 532 III 184 f.
21 Überweg-Pr. 532 III 185, a. f. d. fig. Zitat.
375 *22* Vgl. PRE. 407 XIV 780 Z. 29 f.
23 Vgl. S. 252, Abs. 2 f.
24 Vgl. Krüger 2176 II 255.
25 Vgl. S. 181, Abs. 4.
26 Vgl. S. 376, bei Anm. 35.
27 Vgl. Hasse 3167 S. 102 ff., Krüger 2176 III 54.
28 Vgl. Hasse 3167 S. 96 ff., Krüger 2176 III 54.
29 Vgl. RGG. 423 III 191 u. Hasse 3167 S. 183 ff.
30 Vgl. RGG. 423 II 1924, Maurenbrecher S. 65.
31 Vgl. RGG. 423 III 191.
32 Vgl. PRE. 407 XXI 350 ff., Krüger 2176 III 54.
376 *33* Vgl. PRE. 407 XXI 352 Z. 34 ff.
34 Vgl. KHL. 270 II 2790.
35 Vgl. Krüger 2176 III 49.
36 Vgl. KHL. 270 II 1719.
37 Vgl. KHL. 270 I 1616 f.
38 Vgl. PRE. 407 VI 427 Z. 62 ff., Geiger S. 388 f.
39 Vgl. Maurenbrecher S. 86.
40 Vgl. Hasse 3167 S. 192 ff., PRE. 407 XVI 680 ff., KHL. 270 II 1749 f., Krüger 2176 III 54 f.
377 *41* Vgl. Krüger 2176 III 56 f.
42 Vgl. KKL. 277 VIII 266 ff.
43 Vgl. S. 371, Abs. 2.
44 Vgl. nochmals S. 371, Abs. 2.
378 *45* Etwa 1483—1531, aus dem Mutianischen Kreise, vgl. KHL. 270 I 1213.
46 Vgl. KHL. 270 I 1768.
47 Vgl. KHL. 270 I 351 Nr. 15.
48 Vgl. S. 347, Abs. 3.
49 Vgl. RGG. III 644.
50 Vgl. Walter.
51 Wir führen darum auch von der für Erasmus in Betracht kommenden *L.* zunächst nur Smith u. Walter an.
52 Burdach 3055 S. 44.
379 *53* Vgl. S. 327, Abs. 2.
54 Vgl. Pastor III¹ 119.
55 Plethon: *W.:* Üb. d. Unterschied zw. Platon u. Aristoteles, Gesetze, Üb. d. Tugend, Ansprachen an d. Götter; *L.:* Schultze, Stöckl 3394 III 136 ff., Riekel S. 32 ff.
56 Plethon Üb. d. Tugend Sp. 877 A (Migne); daher (Sp. 865 B) a. d. fig. Zitat.
380 *57* Vgl. KHL. 270 I 1638 Nr. 3 b.
58 Vgl. S. 373, Abs. 2.
59 Vgl. S. 358, Abs. 2.
60 Vgl. Voigt 3424 I 312 ff.
61 Vgl. Voigt 3424 II 237 ff., Schultze S. 74 f., Geiger 3126 S. 157 f., Burckhardt I 314 ff.
62 Machiavelli: *W.:* Der Fürst, Erörterungen üb. d. 1. Dekade d. T. Livius, Florentiner Geschichte, Üb. d. Kriegskunst, Komödien, Gedichte, Briefe, *A.* v. 1813, *Ü.* v. Blaschke, Grüzmacher, Oppeln-Bronikowski, Reumont; *L.:* Tommasini, Villari, Fester, Blaschke, E. W. Mayer, Bezold, Überweg-Pr. 532 III 13 f., Riekel S. 135 ff., Gaspary II 341 ff., Pastor III¹ 138 ff.; Ellinger, Dilthey, Doren; Meinecke.
63 Machiav. Fürst 15; a. f. d. 3 fig. Zitate.
64 Vgl. Erört. III 1; I 18.
381 *65* Vgl. Ellinger.
66 Machiav. Erört. III 1, a. f. d. Flg., bes. d. beiden flg. Zitate.
67 Vgl. Doren S. 79 ff.
68 Vgl. Dante Hölle 7, 78 ff.
69 Vgl. Doren S. 107 ff. u. f. Petrarca unsere Darstellung S. 344, hinter Anm. 58.
70 Vgl. S. 352, Abs. 3 ff.
71 Vgl. Doren S. 111 f. u. unsere Darstellung S. 356, hinter Anm. 48.
72 Vgl. Doren S. 121 ff.
382 *73* Vgl. E. W. Mayer S. 56 ff.
74 Machiav. Gedicht üb. d. Fortuna (Werke V 421).
75 Machiav. Fürst 25; daher a. d. beiden flg. Zitate.
76 Fürst 18; daher a. d. zwei flg. Zitate.
77 Erörter. I 3; daher a. d. flg. Zitat.
78 Erörter. I 18.
383 *79* Üb. d. Kriegskunst VII (Werke IV 413).
80 Vgl. E. W. Mayer S. 102 f.
81 Machiav. Fürst 14.
82 Vgl. Fürst 13.
83 Fürst 12.
84 Vgl. E. W. Mayer S. 112 u. 107 ff.
85 Vgl. Machiav. Erört. I 11 ff.
86 Erört. I 11 (Werke III 50).
87 Vgl. Erört. II 2, Üb. d. Kriegsk. II (Werke IV 273).
88 Vgl. Florent. Gesch. V (Werke II 2).
89 Vgl. E. W. Mayer S. 101.
90 Machiav. Flor. Gesch. V (Werke II 1 f.).
91 Vgl. Erört. I 9; daher a. d. flg. Zitat.
92 Vgl. Erört. I 2; daher a. d. drei flg. Zitate.
384 *93* Vom goldenen Esel 5 (Werke V 403).
94 Erört. I 2 (Werke III 17); vgl. Erört. I 18.
95 Vgl. Erört. II Vorrede; daher a. d. flg. Zitat.
96 Vgl. Erört. I 39; daher a. d. nächstfolg. Zitat. Vgl. a. Erört. III 43.
97 Vgl. E. W. Mayer S. 81.
98 Üb. d. Kriegsk. II (Werke IV 271).
99 Vgl. E. W. Mayer S. 114 ff.
1 Machiav. Erört. I 4.
2 Vgl. E. W. Mayer S. 120 ff.; daher (S. 120) a. d. flg. Zitat.
3 Vgl. Machiav. Erört. I 6; II 19.
4 Vgl. Erört. III 43.
5 Fürst 26.
6 Fester S. 168.

Digitized by Google

7 Vgl. Ellinger, E. W. Mayer, u. unsere Andeutung S. 356, bei Anm. 46, sowie Bezold 3028 S. 31 ff. u. 3029 S. 433 ff.
8 Machiav. Erört. III 41.

385 *9* Guicciardini: Erörterungen (Logrogno usw.), Erinnerungen, Üb. d. florentinische Verfassung, Üb. d. Erörterungen Machiavellis, Italien. Gesch.; *L.*: Barkhausen, Gaspary II 378 ff.
10 Guicc. Erinn. 236.
11 Vgl. Barkhausen S. 78 ff.
12 Vgl. ebenda S. 99 ff.
13 Vgl. ebenda S. 92 u. 89 f.
14 Vgl. E. W. Mayer S. 36.
15 Guicc. Erinn. 37; daher (72) a. d. flg. Zitat.
16 Barkhausen S. 50.

386 *17* Guicc. Erinn. 201.
18 Vgl. S. 343, bei Anm. 52.
19 Guicc. Erinn. 118.
20 Vgl. S. 327, Abs. 2.
21 Franz v. Assisi: *L.*: Tilemann, Thode, Schnürer 3364, Sabatier.
22 Vgl. S. 16, Abs. 3 ff.; S. 46, Abs. 4; S. 296, Abs. 2 f.; S. 327, Abs. 3.
23 Tilemann S. 217.
24 Vgl. S. 194, Abs. 4.
25 Vgl. Kampers 3214 S. 12.
26 Vgl. Burdach 3050 S. 58 f., Gaspary I 141 ff.

387 *27* Vgl. Gaspary II 198 ff.
28 Vgl. PRE. 407 II 649 ff.
29 Vgl. S. 376, Abs. 2.
30 Vgl. PRE. 407 VIII 484 f.
31 Vgl. PRE. 407 XV 651.
32 Vgl. PRE. 407 XIII 68 ff., bes. 71 Z. 41 ff.
33 Vgl. PRE. 407 XV 651.
34 Vgl. KKL. 277 VI 1166 ff.; KHL. 270 II 16 Nr. 13; er ist auch Konziliarist u. hat ein Moralhandbuch verfaßt.
35 Vgl. PRE. 407 XV 648.
36 Vgl. KKL. 277 XII 978 ff.
37 Vgl. Pastor III[1] 152 ff., PRE. 407 XV 655 f., Schnitzer II 672 ff.
38 Vgl. Voigt 3424 II 470 f., Pastor III[1] 23 ff.
39 Vgl. Voigt 3424 I 554 f.
40 Vgl. PRE. 407 II 408 f.
41 Vgl. PRE. 407 XV 656, a. f. d. beiden Flg.
42 Vgl. KKL. 277 X 339.
43 Vgl. KHL. 270 I 960.
44 Vgl. Voigt 3424 I 205 f., II 471 f.
45 Vgl. S. 354, Abs. 4.
46 Vgl. Pastor III[1] 125 f.; daher flg. Zitat.

388 *47* Savonarola: *W.*: Predigten, Briefe, Abriß d. Offenbarungen, Üb. d. Wahrhett d. Prophetie, (V. d. Wahrheit d. Glaubens an d.) Triumph d. Kreuzes, Abriß d. Moralphilosophie, Üb. d. Einteilung, Rangordnung u. Nützlichkeit d. Wissenschaften, Abriß d. gesamten Philos., sowohl d. natürl. als d. moralischen, Abriß der Logik, Üb. d. Verfassung u. Verwaltung d. Stadt Florenz; Gedichte; vgl. a. d. Text S. 389, Abs. 2 f.; *L.*: Schnitzer, Pastor III[1] 158 ff., PRE. 407 XVII 502 ff.
48 Vgl. Schnitzer II 801 ff.
49 Schnitzer II 767; danach (S. 767 f.) a. d. beiden flg. Zitate.

389 *50* Kor. I 2, 4 f.
51 Schnitzer II 785; daher (S. 786) a. d. flg. Zit.
52 Z. Flg. vgl. bes. Schnitzer II 605 ff.
53 Schnitzer II 630.
54 Vgl. Schnitzer II 746 ff.

390 *55* Vgl. Schnitzer II 720 ff.
56 Savonarola bei Schnitzer II 754; daher (S. 724) a. d. flg. Zitat.
57 Vgl. Pastor III[1] 192 ff.

391 *58* Vgl. KHL. 270 I 1912.
59 Vgl. S. 387, Abs. 3.
60 Vgl. KHL. 270 II 1305.
61 Vgl. S. 376, Abs. 2.
62 Schnitzer II 744; daher (S. 745) stammt a. d. flg. Zit.

Digitized by Google

Digitized by Google

LITERATURNACHWEIS

VORBEMERKUNG

Die in diesem Nachweis **nicht** enthaltenen von uns benutzten Schriften sind im Literaturnachweis von Bd. I u. II unter Nr. 1—616 bezw. 2001—2341 aufgeführt. Ferner sind zur Vermeidung unnützen Suchens den **Verweisungen** auf jene Literaturnachweise stets diese Nummern hinzugefügt, z. B. „Brandi, Renaissance [in Pflugk-Harttung 388 IV (1907)]".

3001 Abegg, J. Fr. H.: D. Strafrechtstheorien [1835].
3002 AfHertl.: Abhandl. a. d. Gebiet d. Philos. u. ihr. Gesch., Festgabe f. Hertling [1913].
3003 AFrH.: Archivum Franciscanum Historicum [1908 ff.].
3004 ALKGM.: Archiv f. Lit.- u. Kirchengesch. d. Mittelalt. [1885 ff.].
3005 Andreas, W.: Graf B. Castiglione u. d. Renaissance [in AKuG 10 B. 10 (1912)].
3006 —: D. venezian. Relazionen u. ihr Verhältn. z. Kultur d. Renaiss. [1908].
3007 Appel, H.: D. Lehre d. Scholastiker v. d. Synteresis [1891]. [Liber de causis [1882].]
3008 Bardenhewer, O.: D. pseudoaristotel. Schrift üb. d. reine Gute, bekannt unter d. Namen
3009 Barkhausen, M.: F. Guicciardinis polit. Theorien in s. Opere inedite [1908].
3010 Baron, J.: D. Bedeutung d. Phantasmen f. d. Entstehung d. Begriffe b. Thomas v. Aquin [1902].
3011 Bartoli, A.: Storia della letteratura italiana [1878 ff.].
3012 Baumgartner, M.: Zur thomist. Lehre v. d. ersten Prinzipien d. Erkenntnis [in AfHertl. (1913)].
3013 —: Thomas v. Aquin [in Große Denker 196 (1911)].
3014 —: Dantes Stellung zur Philosophie [1921].
3015 Bäumker, C.: Witelo [1908].
3016 —: D. Platonismus im Mittelalter [1916].
3017 —: D. christl. Philos. d. Mittelalt. [in KdG. 267, 1 Abt. V (2. A. 1913)].
3018 —: Die Impossibilia d. Siger v. Brabant [1898].
3019 Bäumker, Fr.: D. Lehre Anselms v. Canterbury üb. d. Willen u. s. Wahlfreiheit [1912].
3020 Baur, F. Chr.: D. christl. Kirche d. Mittelalters [1861].
3021 Baur, L.: D. Licht in d. Naturphilos. d. Robert Grosseteste [in AfHertl. (1913)].
3022 —: D. Lehre vom Naturrecht bei Bonaventura [in Festg. Bäumk. (1913)].
3023 Behaghel, O.: Zur Kritik v. Meister Eckhart [in PBB. 34 (1909)].
3024 Below, G. v.: D. deutsche Staat d. Mittelalt. I [1914].
3025 Bernhart, J.: Bernhardische u. Eckartische Mystik [1912].
3026 —: Meister Eckhart, ausgew. u. übersetzt [1914].
3027 Betzendörfer, W.: D. Lehre v. d. zweifach. Wahrh. b. Petr. Pomponatius [1919].
3028 Bezold, Fr. v.: Staat u. Gesellsch. d. Reformationszeitalt. [in KdG. 267 II Abt. V, 1 (1908)].
3029 —: Republik u. Monarchie in d. ital. Lit. d. 15. Jh. [in HZs. 249 B. 81 (1898)].
3030 —: Konrad Celtes d. deutsche Erzhumanist [in HZs. 249 B. 49 (1883)].
3031 BGPhM.: Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. [1891 ff.].
3032 Bihlmeyer, K.: Heinrich Seuse, Deutsche Schriften [1907].
3033 Bittcher: Üb. d. Werk d. P. Abälard: Ethica seu scito te ipsum [1843].
3034 Blaschke, Fr.: Nicc. Machiavelli: D. Fürst, übers. u. eingeleitet [1924].
3035 Böhmer, H.: Loyola u. d. deutsche Mystik [in BSA. 73 (1921)].
3036 Böhringer, Fr.: D. Kirche Christi u. ihre Zeugen [Neue Ausg. 1860 ff.].
3037 Borinski, K.: D. Wiedergeburtsidee in d. neueren Zeiten: I. D. Streit um d. Renaissance u. d. Entstehungsgesch. d. histor. Beziehungsbegriffe Renaiss. u. Mittelalter [in Münchener
3038 Boulting, W.: Aeneas Sylvius [1909]. [Sitz.-ber. 1919].]
3039 Brandi, K.: D. Renaissance in Florenz u. Rom [4. A. 1913].
3040 —: Renaissance [in Pflugk-Harttung 388 IV (1907)].
3041 —: D. Werden der Renaissance [1908].
3042 Braun, Fr.: De Petri Abaelardi Ethica [1852].
3043 Bridges, J. H.: The „opus majus" of Roger Bacon [1897 ff.]. [[1903].]
3044 Brunhes, G.: La foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissance carolingienne
3045 Bruns, Ivo: Michael Marullus [in Preuß. Jahrbb. 74 (1893)].
3046 BSA.: Berichte üb. d. Verhandl. d. Sächsischen Akad. d. Wiss. [1848 ff.].
3047 BSD.: Bullettino della Società Dantesca [1890 ff.].
3048 Buddensieg, R.: Joh. v. Wyclif u. s. Zeit [1885].
3049 Burckhardt, J.: Kultur d. Renaissance in Italien [11. A. 1913].

Digitized by Google

3050 Burdach, K.: Reformation, Renaissance, Humanismus [1918].
3051 —: Vom Mittelalter zur Reformation [1913 ff.; im einzelnen: II 1: Rienzo u. d. geist. Wandlung. s. Zeit; II 3, 4: Briefwechsel d. Cola di Rienzo; III 1: D. Ackermann aus Böhmen].
3052 —: Deutsche Renaissance [1920].
3053 —: Dante u. d. Problem d. Renaiss. [in Deutsche Rundschau 1924].
3054 —: D. Longinusspeer im eschatolog. Lichte [Berliner Sitz.-ber. 1920].
3055 —: D. nationale Aneignung d. Bibel u. d. Anfänge d. german. Philol. [1924].
3056 Büttner, H.: Meister Eckeharts Schriften u. Predigten [2. A. 1912].
3057 ByzZs.: Byzantinische Zeitschrift [1892 ff.].
3058 Cassirer, E.: D. Erkenntnisproblem in d. Philos. d. neueren Zeit [1906 ff.].
5059 Cathrein, V.: s. Mausbach 3267.
3060 Chartularium Universitatis Parisiensis ed. Denifle-Chatelain [1889].
3061 Clemen, C.: D. Mystik nach Wesen, Entwicklung u. Bedeutung [1923].
3062 Clemen, O.: Joh. Pupper v. Goch [1896].
3063 Costelloe, Fr. L.: Saint Bonaventure [1911].
3064 Cousin, V.: Petri Abaelardi Opera [1849 ff.].
3065 Dahlmann-Waitz: Quellenkunde d. deutschen Gesch. [7. A. 1906]. [B. 93 (1911)].
3066 Daniels, A.: Anselmzitate b. d. Oxforder Franziskaner Roger v. Marston [in ThQuS. 518
3067 Daniels-Bäumker: Eine lat. Rechtfertigungsschrift d. Meisters Eckhart [in BGPhM. XXIII
3068 DEBl.: Deutsch-Evangel. Blätter [1876 ff.]. [(1923)].
3069 De Boer, T. J.: Gesch. d. Philos. im Islam [1901].
3070 Delacroix, H.: Essai sur le mysticisme spécul. en Allemagne au 14e s. [1899].
3071 Delff, H.: Dante Alighieri [1869].
3072 —: D. Idee d. göttlichen Komödie [1871].
3072a Dempf, A.: D. Hauptform mittelalt. Weltanschauung (d. Summa) [1925].
3073 Denifle, H.: D. Entstehung d. Universitäten d. Mittelalters [1885].
3074 —: Meister Eckeharts lat. Schriften u. d. Grundanschauung s. Lehre [in ALKGM II (1886)].
3075 —: D. geistliche Leben [2. A. 1879].
3076 —: D. deutschen Schriften d. Seligen Heinrich Seuse I [1880].
3077 —: D. Buch v. geistlicher Armut, bisher [fälschlich] bekannt als Joh. Taulers Nachfolgung d. armen Lebens Christi [1877].
3078 Denzinger, H.: Enchiridion symbolorum et definitionum [15. A. 1922].
3079 Dessoir, M.: D. Geschichte d. Philos. herg. v. M. D., dargestellt v. E. v. Aster, E. Cassirer, M. Frischeisen-Köhler, J. Geyser, E. Hoffmann [1925].
3080 Deutsch, S. M.: Peter Abälard, ein krit. Theologe d. 12. Jh. [1883].
3081 De Vooys, C. G. N.: M. Eckart en de Nederlandsche Mystick [in Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis, 1904 f.].
3082 De Wulf, M.: Gesch. d. mittelalterl. Philos. [übers. v. R. Eisler (1913)].
3083 Diederichs, E.: Meister Eckharts Reden d. Unterscheidung [1913].
3084 Dieterici, Fr.: D. sogen. Theologie d. Aristoteles aus arab. Hss. herg. u. übers. [1882 f.].
3085 Dilthey, W.: Auffassung u. Analyse des Menschen im 15. u. 16. Jh. [in AGPh. 5 B. 4 (1891)].
3086 Dittrich, O.: D. Probleme d. Sprachpsychologie [1913].
3087 D.-Jb.: Dante-Jahrbuch [1867 ff.].
3088 Döllinger, J. v.: Beiträge zur Sektengesch. d. Mittelalters [1890].
3089 Doren, A.: Fortuna im Mittelalter u. in d. Renaissance [in Vorträge der Bibliothek Warburg 1922—23, 1. Teil (1924)].
3090 Douglas, A.: The philosophy and psychology of P. Pomponazzi [1910].
3091 Dräseke, J.: Joh. Scotus Erigena u. dessen Gewährsmänner in d. Werke „De divisione naturae libri V" [1902].
3092 Dreiling, P. R.: D. Konzeptualismus in d. Universalienlehre d. Franziskanerbischofs Petrus
3093 Dreydorff, G.: D. System des Joh. Pico v. Mirandola [1858]. [Aureoli [1913].
3094 Du Cange: Glossarium ad script. med. et infimae latinitatis [ed. Favre 1883 ff.].
3095 Dyroff, A.: Üb. Albertus v. Sachsen [in BGPhM., Suppl. (1913)].
3096 —: Dante u. unsere Zeit [1921].
3097 Ebner, J.: D. Erkenntnislehre Richards v. St. Viktor [1917].
3098 EFr.: Études Franciscaines [1898 ff.]. [[in ALKGM. V (1889)].
3099 Ehrle, F.: D. Augustinismus u. d. Aristotelismus in d. Scholastik gegen Ende d. 13. Jh.
3100 Eicken, H. v.: Gesch. u. System d. mittelalterl. Weltanschauung [3. A. 1917].
3101 Ellinger, G.: D. antiken Quellen d. Staatslehre Machiavellis [in ZgStw. 44 (1888)].
3102 Endres, J. A.: Thomas v. Aquin [1910].
3103 —: Gesch. d. mittelalterl. Philosophie [1908].
3104 —: Die Dialektiker u. ihre Gegner im 11 Jh. [in PhJG. 392, Jahrg. 1906].
3105 —: D. Alex. v. Hales Leben u. psychol. Lehre [in PhJG. 392, Jahrg. 1888].
3106 ERE.: Encyclopædia of Religion and Ethics [1908 ff.].

Digitized by Google

3107 Espenberger, J. N.: D. Philos. d. Petr. Lombardus u. ihre Stellung im 12. Jh. [1901].
3108 Falckenberg, R.: Grundzüge d. Philos. d. Nikolaus v. Cusa [1880].
3109 Fasc. Ziz.: Fasciculi zizaniorum Magistri Johannis Wyclif cum tritico. Ascribed to Thomas Netter of Walden, ed. by W. Waddington Shirley [1858].
3110 Federn, K.: Dante [2. A. 1915].
3111 Feiler, W.: D. Moral d. Albertus Magnus [1891]. [[1904].]
3112 Felder, H.: Gesch. d. wissenschaftl. Studien im Franziskanerorden bis um d. Mitte d. 13. Jh.
3113 Feldner, P.: D. Wesen d. Sittlichkeit nach S. Thomas v. Aquin [in JPhspTh. 263 B. 18 (1904)].
3114 —: D. Lehre d. hl. Thomas v. Aquin üb. d. Willensfreiheit d. vernünftigen Wesen [1890].
3115 Fery, A.: D. Erkenntnisweg bei Nikolaus v. Cusa [1921].
3116 Fester, R.: Machiavelli [1900].
3117 Festg. Bäumk.: Festgabe f. Cl. Bäumker [1913].
3118 Feuerlein, E.: Petrarka u. Boccaccio [in HZs. 249 B. 38 (1877)].
3119 Fizély, Ö.: Wessel Gansfort [1911].
3120 Forcellini, E.: Totius latinitatis Lexicon [1858 ff.].
3121 Gairdner, J.: Lollardy and the Reformation in England [1908 ff.].
3122 Gardner, E. G.: Dante and the mystics [1913].
3123 Gaspary, A.: Gesch. d. italienischen Literatur [1885 ff.].
3124 G.-D.: Giornale Dantesco [1893 ff.].
3125 GdtschV.: D. Geschichtschreiber d. dtschen Vorzeit in dtsch. Bearbeit. [2. A. 1884 ff.].
3126 Geiger, L.: Renaissance u. Humanismus in Italien u. Deutschl. [2. A. 1899].
3127 —: Petrarka [1874].
3128 Gennrich, P.: D. Lehre v. d. Wiedergeburt [1907]. [[in Festg. Bäumk., 1913].]
3129 Geyer, B.: D. Stellung Abälards in d. Universalienfrage nach neuen handschriftl. Texten
3130 —: Radulfus Ardens u. d. Speculum universale [in ThQuS. 518 B. 93 (1911)].
3131 Geyser, J.: Wie erklärt Thomas v. Aquin unsere Wahrnehmung d. Außenwelt? [in PhJG. 392]
3132 —: D. mittelalterliche Philosophie [in Dessoir 3079 (1925)]. [B. 12 (1899)].]
3133 Gieseler, J. C. L.: Lehrb. d. Kirchengesch. II [4. A. 1846 ff.]. [canonici [1867].]
3134 Gitzler, M.: De fori interni et externi differentia et necessitudine secundum principia iuris
3135 Glossner, M.: D. philos. Reformversuche d. Nikol. Cusanus u. Marius Nizolius [in JPhspTh.]
3136 Goedecke, K.: Grundriß d. deutschen Dichtung [2. A. 1884 ff.]. [263 B. III f. (1889 f.)].]
3137 Goldziher, J.: D. islam. u. jüd. Philos. d. Mittelalt. [in KdG. 1 Abt. V (2. A. 1913)].
3138 —: Vorlesungen üb. d. Islam [1910].
3139 Gonzalez, F. Z.: D. Philos. d. hl. Thomas v. Aquin [übers. v. Nolte (1885)].
3140 Gothein, E.: D. Weltanschauung der Renaissance [in JFDH. 1904].
3141 Gottschick, J.: Studien zur Versöhnungslehre d. Mittelalt. [in ZKG. 603 B. 22 f. (1901 f.)].
3142 Götz, W.: König Robert v. Neapel u. d. Humanismus [1910].
3143 Grabmann, M.: D. Gesch. d. scholast. Methode [1909].
3144 —: D. Lehre d. hl. Thomas v. Aquin v. d. Kirche als Gotteswerk [1903].
3145 —: D. christl. Lebensideal nach Thomas v. Aqu. u. P. H. Denifle [in HPBl. 247 B. 138 (1906)].
3146 —: D. philos. u. theol. Erkenntnislehre d. Kardin. Matth. v. Aquasparta [1906].
3147 —: Thomas v. Aquino [4. A. 1921].
3148 —: D. Idee d. Lebens in d. Theol. d. hl. Thomas v. Aqu. [1922].
3149 —: D. Kulturwerte der deutschen Mystik d. Mittelalters [1923].
3150 —: D. Lehre d. hl. Thomas v. Aqu. v. d. scintilla animae in ihrer Bedeutung f. d. deutsche Mystik im Predigerorden [in JPhspTh. 263 (1900)]. [Abh. 3].]
3151 —: Neu aufgefundene Werke deutscher Mystiker [in SMA., Philos.-philol. u. hist. Kl. 1921,
3152 —: D. Benediktinermystiker Joh. v. Kastl [in ThQuS. 518 B. 101 (1920)].
3153 —: Wesen u. Grundlagen d. kathol. Mystik [1923].
3153a —: D. Kulturphilosophie d. hl. Thomas v. Aquino [1925].
3154 Gregorovius, F.: Gesch. d. Stadt Rom im Mittelalter [5. A. 1903 ff.].
3155 Greith, C.: D. deutsche Mystik im Predigerorden [1861].
3156 Grisar, H.: Gesch. Roms u. d. Päpste im Mittelalter [1901].
3157 —: D. Mittelalter einst u. jetzt [3. A. 1903].
3158 Gröber, G.: Grundriß d. roman. Philologie [1888 ff., 2. A. 1904 ff.].
3159 Guttmann, J.: D. Philos. d. Salomon ibn Gabirol [1889].
3160 Hahn, S.: H. Susos Bedeutung als Philosoph [in Festg. Bäumk. (1913)].
3161 —: Thom. Bradwardinus u. s. Lehre v. d. menschl. Willensfreiheit [1905].
3162 Hahn, U.: Gesch. der Ketzer im Mittelalter [1845 ff.].
3163 Haller, J.: D. Kirchenreform auf d. Konzil zu Basel [in Korrespondenzblatt d. Gesamtvereins d. dtschen Gesch.- u. Altertumsvereine 58 (1910)].
3164 —: Pius II. [in Deutsche Rundschau 1912].
3165 Hasse, F. R.: Anselm v. Canterbury [1843 ff.].
3166 Hasse, K. P.: Dante Alighieri [1921].

Digitized by Google

3167 Hasse, K. P.: D. deutsche Renaissance [1920 ff.].
3168 —: Nikolaus v. Kues [1913].
3169 Hauck, A.: Kirchengesch. Deutschlands [3. u. 4. A. 1904 ff.].
3170 —: D. Gedanke d. päpstl. Weltherrsch. bis auf Bonifaz VIII. [1904].
3171 —: D. Rezeption u. Umbildung d. allgemeinen Synode im Mittelalter [in HVS. 248 B. 10 (1907)].
3172 —: Studien zu Johann Huß [1916].
3173 Hauréau, B.: Histoire de la philosophie scolastique [1872 ff.].
3174 Hausrath, A.: Peter Abälard [1895].
3175 —: Arnold v. Brescia [1891].
3176 —: Die Arnoldisten [1895].
3177 Hauvette, H.: Dante [1911].
3178 Hayd, H.: Abälard u. s. Lehre [1863].
3179 Hefele, H.: Dante [1921].
3180 —: Petrarka [1913].
3181 Hegel, C.: Gesch. d. Städteverfassung in Italien [1847].
3182 Heidingsfelder, G.: Albert v. Sachsen [1921].
3183 Heidrich, R.: D. theolog. System d. Meisters Eckhart [1864]. [Mittelalters [1922].]
3184 Heimsoeth, H.: D. sechs großen Themen d. abendländ. Metaphysik u. d. Ausgang d.
3185 Heim, K.: D. Wesen d. Gnade u. ihr Verhältnis zu d. natürlichen Funktionen des Menschen bei Alex. v. Hales [1907].
3186 Heinrichs, L.: D. Genugtuungstheorie d. hl. Anselm v. Canterbury [1909].
3187 Held, G.: Roger Bacons praktische Philosophie [1881]. [d'Aquin [1909].]
3188 Heitz, Th.: Les rapports entre la philos. et la foi de Bérenger de Tours à S. Thomas
3189 Henke, J.: Dante-Wegweiser [1912].
3190 Hermelink, H.: D. theol. Fakultät in Tübingen vor d. Reformation 1477—1534 [1906].
3191 —: D. religiösen Reformbestrebungen d. dtschen Humanismus [1907].
3192 Hertling, G. v.: Albertus Magnus. Beiträge zu s. Würdigung [2. A. 1914].
3193 —: Wissenschaftl. Richtungen u. philos. Probleme im 13. Jh. [1910].
3194 Hettinger, F.: D. göttliche Komödie d. Dante Alighieri [1880].
3195 Hirsche, K.: Prolegomena z. e. neuen Ausg. d. Imitatio Christi [1873 ff.].
3196 HJ.: Hundert Jahre, A. Marcus' u. E. Webers Verlag 1818—1918 [1918].
3197 Hochstetter, E.: D. subjektiven Grundlagen d. scholast. Ethik [1915].
3198 Hoffmans, Hadelin: La synthèse doctrinale de Roger Bacon [in AGPh. 5, Jahrg. 1907].
3199 —: Une théorie intuitioniste de la connaissance au 13e s.; la génèse des sensations d'après Roger Bacon; la sensibilité et les modes de la connaissance sensible d'après R. B.; R. B., l'intuition mystique et la science [in RNSch. 438 Jahrg. 1906, 1908, 1909].
3200 Horten, M.: D. philos. Probleme d. spekul. Theol. im Islam [1910]. [Orients [1924].]
3201 —: D. Philos. d. Islam in ihren Bezieh. zu d. philos. Weltanschauungen d. westlichen
3202 Höver, H.: Roger Bacons Hylomorphismus als Grundlage seiner philos. Anschauungen [in JPhspTh. 263 B. 25 f. [1911 f.)]. [(1834).]
3203 Hundeshagen, C. B.: Üb. d. myst. Theol. d. Joh. Ch. v. Gerson [in ZhistTh. 600 B. IV
3204 Jakubczyk, K.: Dante [1922].
3205 JFDH.: Jahrbuch d. Freien Deutschen Hochstifts Frankfurt [1902 ff.].
3206 Joachimsen, P.: Aus d. Entwickl. d. ital. Humanismus [in HZs. 249 B. 121 (1920)].
3207 —: Gesch.-auffassung u. Gesch.-schreibung in Deutschl. unter d. Einfluß d. Humanismus I [1910].
3207a —: Vom Mittelalter zur Reformation [in HVS. 248 Bd. 20 (1920—21).
3208 Jostes, Fr.: Meister Eckhart u. seine Jünger [1915].
3209 Jourdain, E. F., Le symbolisme dans la Divine Comédie de Dante [1904].
3210 Jundt, A.: Histoire du panthéisme populaire au moy. âge et au 16e s. [1875].
3211 —: Les amis de Dieu au 14e siècle [1879].
3212 Kahn, O.: Dante [1921].
3213 Kampers, F.: Vom Werdegange d. abendländ. Kaisermystik [1924].
3214 —: Dante u. d. Wiedergeburt [1921]. [AfHertl. (1913).]
3215 Keicher, O.: Zur Lehre d. älteren Franziskanertheologen vom „intellectus agens" [in
3216 —: Raymundus Lullus u. s. Stellung zur arab. Philos. [1909].
3217 Kern, F.: Dante [1914].
3218 —: Humana civilitas [1913].
3219 Klein, J.: D. Gottesbegriff d. Duns Scotus vor allem nach s. ethischen Seite betrachtet [1913].
3220 —: Zur Sittenlehre d. Duns Scot. [in Franziskan. Stud. 1 f. (1914 f.)]. [Stud. III (1916).]
3221 —: Intellekt u. Wille als d. nächsten Quellen d. sittl. Akte nach Duns Scot. [Franzisk.]
3222 Koehler, H. O.: Realismus u. Nominalismus in ihr. Einfluß auf d. dogmat. Systeme d. Mittelalters [1858]. [II: Boccaccio, III: D. Anfänge d. Renaiss. in Italien].
3223 Körting, G.: Gesch. d. Literatur Italiens im Zeitalter d. Renaissance [1878 ff.: I: Petrarca.]
3224 Kramm, E.: Meister Eckeharts Terminologie [in ZdPh. 16 (1884)].

Digitized by Google

3225 Kraus, F. X.: Dante [1897].
3226 —: Essays [1896 ff.].
3227 Krebs, E.: Meister Dietrich [1906].
3228 —: Scholastisches zur Lösung v. Danteproblemen [1913].
3229 —: Dante als Philosoph u. Theolog [1921].
3230 Krogh-Tonning, K.: D. letzte Scholastiker (Dionys. Rickel Carthus.) [1904].
3231 Kropatschek, F.: D. Schriftprinzip d. luther. Kirche I [1904].
3232 Kugler, L.: D. Begriff d. Erkenntnis b. Wilh. v. Occam [1913].
3233 Lamprecht, K.: Deutsche Geschichte [1891 ff.].
3234 Langenberg, R.: Quellen u. Forschungen zur Gesch. d. dtsch. Mystik [1902].
3235 Lappe, J.: Nikolaus v. Autrecourt [1908].
3236 Lasson, A.: Meister Eckhart, der Mystiker [1868].
3237 —: Meister Eckhart [in Überweg-Pr. 532 II 642 ff.].
3238 Lauer, H.: D. Moraltheologie Alberts d. Großen [1911].
3239 Lechler, G.: Joh. v. Wiclif u. d. Vorgesch. d. Reformation [1873].
3240 —: Johannes Hus [1890].
3241 Leclère, A.: Le mysticisme catholique et l'âme de Dante [in APhchr. 2004 B. 149 f. (1905)].
3242 Lehmann, W.: Meister Eckehart [1919].
3243 Leipoldt, J.: Christentum u. Stoizismus [in ZKG. 603 B. 27 (1906)].
3244 Lenz, J.: Die docta ignorantia od. d. mystische Gotteserkenntnis des Nikolaus Cusanus in ihren philos. Grundlagen [1923].
3245 Liberatore, M.: Institutiones philosophicae [2. A. 1861].
3246 Lichterfeld, J.: D. Ethik Heinrichs v. Gent in ihren Grundzügen [1906].
3247 Liebert, A.: Giov. Pico della Mirandola, Ausgew. Schriften, ausgew. u. eingel. [1905].
3248 Liliencron, R. v.: Üb. d. Inhalt d. allgem. Bildung in d. Zeit d. Scholastik [1876].
3249 Limbourg, M.: D. Prädestinationslehre d. hl. Bonaventura [in ZkTh. 604 B. 16 (1892)].
3250 Linsenmann: Gabr. Biel, d. letzte Scholastiker, u. d. Nominalismus [in ThQuS. 518 B. 47 (1865)].
3251 —: D. ethische Charakter d. Lehre Meister Eckharts [1873].
3252 Lisco, F. G.: D. Heilslehre der Theologia deutsch [1857].
3253 Longpré, E.: La théologie mystique de S. Bonaventure [in AFrH. 14 (1921)].
3254 Loserth, J.: Gesch. d. späteren Mittelalters [1903].
3255 —: Hus u. Wiclif [1884; 2. A. 1925 konnte nicht mehr benutzt werden].
3256 Lotze: Krit. Beiträge zu Meister Eckhart [1907].
3257 Loewe, J. H.: D. Kampf zw. d. Nominalismus u. Realismus im Mittelalter [in Abh. d. Kgl. böhm. Ges. d. Wiss. Folge VI B. 8 (1876)].
3258 Lutz, E.: D. Psychologie Bonaventuras [1909].
3259 Mager, A.: Thomas v. Aquino u. d. Mystik [in ThGl. 2289, Jahrg. 1921].
3260 Maier, E.: D. Willensfreiheit b. Laur. Valla u. b. Petr. Pomponatius [1914].
3261 Mandonnet, P.: Siger de Brabant et l'averroïsme latin au 13e s. [1899].
3262 Manitius, M.: Gesch. d. latein. Literatur d. Mittelalt. I [1911].
3263 Martin, A. v.: Mittelalterl. Welt- u. Lebensanschauung im Spiegel d. Schriften Coluccio Salutatis [1913].
3264 —: Coluccio Salutati u. d. humanist. Lebensideal [1916].
3265 —: D. Populärphilos. d. Florentiner Humanisten Col. Sal. [in AKuG. 10 B. 11 (1914)].
3266 Maurenbrecher, W.: Gesch. d. kathol. Reformation I [1880].
3267 Mausbach, J., D. Begriff des sittlich Guten nach d. hl. Thomas v. Aquin [in Compte rendu du IVe congrès des catholiques, Fribourg 1897; vgl. die Kontroverse zw. Mausbach u. Cathrein in PhJG. 392 B. 12 (1899) u. 13 (1900)].
3268 Mayer, E. W.: Machiavellis Gesch.-auffassung u. s. Begriff virtù [1912].
3269 Meier, M.: D. Lehre d. Thomas v. Aquino „de passionibus animae" [1913].
3269a Meinecke, Fr.: D. Idee d. Staatsräson in d. neueren Geschichte [1924].
3270 Merx, A.: Ideen u. Grundlinien e. allgem. Gesch. d. Mystik [1893].
3271 MG.: Monumenta Germaniae historica [1826 ff.].
3272 Michael, E.: Gesch. d. dtschen Volks vom 13. Jh. bis z. Ausg. d. Mittelalters [III: 1903].
3273 Minges, P.: D. angebl. exzessive Realismus d. Duns Skotus [1908].
3274 —: Ist D. Skot. Indeterminist? [1906].
3275 —: D. Bedeutung v. Objekt, Umständen u. Zweck f. d. Sittlichkeit e. Aktes nach D. Skot. [in PhJG. 392 Jahrg. 1906].
3276 —: D. Wert d. guten Werke nach D. Skot. [in ThQuS. 518 Jahrg. 1907].
3277 —: D. Verhältn. zw. Glauben u. Wissen, Theol. u. Philos. nach D. Skot. [1908].
3278 —: D. Gottesbegriff d. D. Skot. auf s. angebl. exzess. Indeterminismus geprüft [1907].
3279 —: D. Gnadenlehre d. D. Skot. auf ihren angebl. Pelagianismus u. Semipelagianismus geprüft [1906].
3280 Mirbt, C.: Quellen z. Gesch. d. Papsttums u. d. röm. Katholizismus [4. A. 1924].
3281 Monnier, M.: Literaturgesch. d. Renaissance v. Dante bis Luther [1888].

Digitized by Google

3282 Moock, W.: D. Begriff d. Maßes b. Thomas v. Aquin [in JPhspTh. 263 B. 24 (1910)].
3283 Morf, H.: D. roman. Literaturen [in KdG. 267, 1 Abt. XI[1] (1909)].
3284 Mougel, A.: Dionysius d. Karthäuser [deutsch 1898].
3285 Müller, K.: D. Umschwung in d. Lehre v. d. Buße während d. 12. Jh. [in Theol. Abh. f. C. v. Weizsäcker (1892)].
3286 Müller, W.: D. Staat in s. Beziehungen z. sittl. Ordnung b. Thom. v. Aquin [1916].
3287 Nardi, B.: Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante
3288 Neander, A.: D. hl. Bernhard u. s. Zeitalter [2. A. 1848]. [[in RPhNSc. IV (1911)].
3289 Netter, Th.: s. Fasc. Ziz.
3290 Neumann, C.: Byzantin. Kultur u. Renaissancekultur [in HZs. 249 B. 91 (1903)].
3291 —: Rembrandt [4. A. 1924].
3292 Noack, L.: Leben u. Schriften d. Joh. Scotus Eriugena [in Philos. Bibl. 393 B. 88].
3293 Nolhac, P.: Pétrarque et l'humanisme [1892].
3294 Notter, Fr.: Dante Alighieri [1861].
3295 Ostler, H.: D. Psychologie d. Hugo v. St. Viktor [1906].
3296 Otterloo, A. v.: Johannes Ruysbroeck [2. A. 1896].
3297 Oxford Dict.: New English Dictionary on histor. princ. ed. J. Murray [1884 ff.].
3298 Ozanam: Dante u. d. kathol. Philos. im 13. Jh. [1845]. [B. 34 (1913)].
3299 Pahncke, S. M.: Ein Grundgedanke d. dtschen Predigt Meister Eckeharts [in ZKG. 603
3300 —: Untersuchungen z. d. dtschen Predigten Eckharts [1905; vgl. a. noch Überweg-Pr. 532 II 640).
3301 Pastor, L. v.: Gesch. d. Päpste seit d. Ausg. d. Mittelalters [5. u. 6. A. 1924 ff.].
3302 PBB.: Beiträge z. Gesch. d. dtsch. Spr. u. Lit. herg. v. Paul-Braune-Sievers [1874 ff.].
3303 Pfleiderer, R.: Dantes Göttl. Komödie nach Inhalt u. Gedankengang übersichtlich dar-
3304 Pfeiffer, F.: Deutsche Mystiker d. 14. Jh. [1857 ff.]. [gestellt [1871].
3305 Philippi, A.: D. Begriff d. Renaissance [1912].
3306 Picavet, F.: Esquisse d'une hist. génér. et comparée des philosophies médiévales [2. A. 1907].
3307 —: Essais sur l'hist. génér. et comparée des théologies et philosophies médiévales [1913].
3307a Piur, P.: Petrarcas „Buch ohne Namen" u. d. päpstl. Kurie [1925].
3308 Plitt, G. L.: Des hl. Bernhard v. Clairvaux Anschauungen vom christl. Leben [in ZhistTh. 600 B. 32 (1862)].
3309 Plümacher, O.: Meister Eckhart [in ZPhphK. 608 B. 93 (1888)].
3310 Pochhammer, P.: Dantes Göttliche Komödie [2. A. 1907].
3311 Pohl, C.: D. Verhältn. d. Philos. z. Theol. b. Roger Bacon [1893].
3312 Poole, L.: Wycliffe and the Movement for Reform [1889].
3313 Preger, W.: Gesch. d. deutschen Mystik im Mittelalter [1874 ff.].
3314 Probst, J.-R.: Caractère et origine des idées du bienheureux Raymond Lulle (Ramon Lull) [1912].
3315 —: La mystique de Ramon Lull et l'Art de contemplació [1914].
3316 —: Le lullisme de Raymond de Sebonde [1912].
3317 Ragey, P.: Histoire de Saint Anselme [1890].
3318 RAM.: Revue d'Ascétique et de Mystique [1920 ff.].
3319 Rand, E. K.: Johannes Scottus [1906].
3320 Reade, W. H.: The moral system of Dante's Inferno [1909].
3321 Reiners, J.: D. aristotel. Realismus in d. Frühscholastik [1907].
3322 —: D. Nominalismus in d. Frühscholastik [1910].
3323 Rémusat, Ch. de: Abélard [1845].
3324 Renz, O.: D. Synteresis nach d. hl. Thomas v. Aquin [1911].
3325 Reumont, A. v.: Vittoria Colonna [1881].
3326 Reuter, H.: Gesch. d. relig. Aufklärung im Mittelalter [1875 ff.].
3327 —: Bernhard v. Clairvaux [in ZKG. 603 B. I (1877)].
3328 Riekel, A.: D. Philosophie d. Renaissance [1925].
3329 Ries, J.: D. geistl. Leben in s. Entwicklungsstufen nach d. hl. Bernhard [1906].
3330 —: D. Kontemplationsarten nach d. hl. Bernhard [in JPhspTh. 263 B. 23 (1909)].
3331 Rietter, A.: D. Moral d. hl. Thomas v. Aquin [1858].
3332 Riezler, S.: D. literar. Widersacher d. Päpste z. Zeit Ludw. d. Baiers [1874].
3333 Rigg, J. M.: St. Anselm of Canterbury [1896].
3334 Rittler, A.: Wesenheit u. Dasein in d. Geschöpfen nach Th. v. Aquin [1887].
3335 Rousselot, P.: Pour l'hist. du problème de l'amour au moy. âge [1908].
3336 RPhNSc.: Rivista di filosofia neo-scolastica [1908 ff.].
3337 Rule, M.: Life and times of St. Anselm [1883].
3338 Sabatier, P.: Vie de S. Francisque d'Assise [1893, 34. A. 1907].
3339 Salembier, L.: Petrus de Alliaco [1886]. [[3. A. 1921].
3340 Saudreau, A.: La vie d'union à Dieu . . d'après les grands Maîtres de la Spiritualité
3341 Sauter, C.: Dante u. d. Liber de causis [in HPBl. 247 B. 147 (1911)].
3342 —: Dantes Gastmahl übers. u. erkl. [1911].

Digitized by Google

3343 Sauter, C.: Dantes Monarchie übers. u. erkl. [1913].
3344 Scartazzini, G. A.: Dantologia. Vita ed opere di D. Alighieri [3. A. 1906].
3345 —: Dante-Handbuch [1892].
3346 Scartazzini-Passerini: Enciclopedia Dantesca [1896 ff.].
3347 Schaff, D. S.: John Huss [1915].
3348 Scharpff, F. A.: Nikolaus v. Cusa als Reformator [1871].
3349 —: Nikol. v. Cusas wichtigste Schriften deutsch [1862].
3350 Schiller, J.: Abälards Ethik im Vergleich zur Ethik s. Zeit [1906]. [usw. [1819].]
3351 Schlosser, Fr. Chr.: Vincent v. Beauvais Hand- u. Lehrb. f. königl. Prinzen u. Lehrer
3352 Schmelzer, H.: Petrarcas Verhältn. z. vorausgehenden christl. Philos. d. Abendlandes [1911].
3353 Schmid, Al.: D. Thomist. u. Skotist. Gewißheitslehre [1859].
3354 Schmidt, O.: Hugo v. St. Viktor als Pädagog [1893].
3355 Schmieder: Petrus Waldus u. Fr. v. Assisi [in Evang. Kirch.-Zeit. 1854].
3356 Schmitz, H. J.: D. Bußbücher u. d. Bußdisziplin d. Kirche [1883].
3357 —: D. Bußbücher u. d. kanonische Bußverfahren [1898].
3358 Schneider, A.: Beiträge z. Psychol. Alberts d. Gr. [1905].
3359 —: D. Erkenntnislehre d. Joh. Eriugena [1921 ff.].
3359a —: D. abendländische Spekulation des 12. Jh. in ihrem Verhältnis zur aristotelischen u. jüdisch-arabischen Philosophie [1915].
3360 Schneider, C. M.: D. kathol. Wahrheit od. d. theol. Summe d. hl. Thomas v. Aquino, deutsch wiedergegeben [1886 ff.].
3361 Schneiderreit, G.: D. Einheit in d. System d. Nikol. v. Kues [1902].
3362 Schnitzer, J.: Savonarola [1924].
3363 Schnürer, G.: Kirche u. Kultur im Mittelalter [1924 ff.].
3364 —: Franz v. Assisi [2. A. 1907].
3365 Scholz, R.: D. Publizistik z. Zeit Philipps d. Schönen u. Bonifaz' VIII. [1903].
3366 Schubert, H. v.: Staat u. Kirche in d. arian. u. im Reiche Chlodwigs [1912].
3367 Schuck, J.: D. relig. Erlebnis beim hl. Bernhard v. Clairvaux [1922].
3368 Schulemann, G.: D. Kausalprinzip in d. Philos. d. Th. v. Aquino [1915].
3369 Schultze, Fritz: Gesch. d. Philos. d. Renaissance I (Plethon) [1874].
3370 Schulze, M.: Grundriß d. evangel. Dogmatik [1918].
3371 Schütz, L., Thomas-Lexikon [1881, 2. A. 1895].
3372 Schwab, J. B.: Johannes Gerson [1858].
3373 Seeberg, R.: D. Theologie d. Duns Skotus [1900].
3374 Seipel, J.: D. Lehre v. d. göttl. Tugend d. Liebe in d. Petrus Lombard. Büchern d. Sentenzen u. in d. Summa theol. d. hl. Th. v. Aquin [in D. Katholik 86 (1906)].
3375 Seydl, K.: Alcuins Psychologie [in JPhspTh. 263 B. 26 (1910)].
3376 Siebeck, H.: D. Anfänge d. neuer. Psychol. in d. Scholast. [in ZPhphK. 608 B. 94 (1888)].
3377 —: D. Willenslehre b. Duns Skotus u. s. Nachfolgern [ebenda B. 112 (1898)].
3378 —: Occams Erkenntnislehre in ihr. histor. Stellung [in AGPh. 5 B. 10 (1897)].
3379 Siedel, G.: D. Mystik Taulers nebst e. Erört. üb. d. Begriff d. Mystik [1911].
3380 Simar, H. Th.: D. Lehre v. d. Wesen d. Gewissens in d. Scholast. d. 13. Jh. [1885].
3381 Singer, S.: Mittelalter u. Renaissance [1910].
3382 Smith, Preserved: Erasmus [1923].
3383 SMA.: Sitzungsberichte d. Münchener Akad. d. Wiss. [1871 ff.].
3384 Spamer, A.: Zur Überlief. d. Pfeifferschen Eckeharttexte [in PBB. 34 (1909)].
3385 —: Texte a. d. deutschen Mystik d. 14. u. 15. Jh. [1912]. [Skotus [1925].]
3385a Spettmann, H.: D. Erkenntnislehre d. mittelalt. Franziskanerschulen v. Bonaventura bis
3386 Stammler, W.: Studien z. Gesch. d. Mystik in Norddtschl. [in ARW. 25 B. 21 (1922)].
3387 —: Meister Eckehart in Norddeutschland [in ZdA. 59 (1922)].
3388 Steiger, A.: D. hl. Bernh. v. Clairvaux [in Stud. u. Mitteil. d. Benediktiner- u. Zisterzienserordens 28 f. (1907 f.)].
3389 Steinbüchel, Th.: D. Zweckgedanke in d. Philos. d. hl. Th. v. Aquino [1912].
3390 Steinhausen, G.: Kulturgesch. d. Deutschen im Mittelalter [1910].
3391 —: Kulturgesch. d. Deutschen in d. Neuzeit [1912].
3392 —: Gesch. d. deutschen Kultur [1904].
3393 Stöckerl, D.: Bruder David v. Augsburg [1914].
3394 Stöckl, A.: Gesch. d. Philos. d. Mittelalters [1864 ff.].
3395 —: Gesch. d. neueren Philos. [1883].
3396 —: Lehrbuch d. Gesch. d. Philos. [1870, 3. A. 1889].
3397 —: D. Nominalismus u. Realismus in d. Gesch. d. Philos. [1854]. [[1911].]
3398 Stockums, W.: D. Unveränderlichkeit d. natürl. Sittengesetzes in d. scholastischen Ethik
3399 Storz: D. spekulative Gotteslehre d. Nikol. v. Cusa [in ThQuS. 518 Jahrg. 1873].
3400 Strauch, Ph.: Meister-Eckhart-Probleme [1912].

Digitized by Google

3401 Strauch, Ph.: Paradisus anime intelligentis [1919].
3402 —: Zu Greiths Compilatio mystica [in HJ. (1918)].
3403 Str.-D.: Strenna Dantesca [1902 ff.]. [[in EFr. 23 (1921)].
3404 Symphorien, P.: L'influence spirituelle de S. Bonaventure et l'Imitation de Jésus-Christ
3405 Thode, H.: Franz v. Assisi [2. A. 1904].
3406 Thomas Netter of Walden (Waldensis) s. Fasc. Ziz.
3407 Tilemann, H.: Studien z. Individualität d. Fr. v. Assisi [1914].
3408 Tocco, F.: L'eresia nel medio evo [1884].
3409 Tommasini, O.: La vita e gli scritti di Niccolo Machiavelli [1883 ff.].
3410 Tröltsch, E.: Renaissance u. Reformation [in HZs. 249 B. 110 (1913)].
3411 Tschackert, P.: Peter v. Ailli (Petrus de Alliaco) [1877].
3412 Übinger, J.: Philos. d. Nikol. Cusanus [1880].
3413 —: D. Gotteslehre d. Nik. Cusanus [1888].
3414 —: D. Begriff docta ignorantia in s. geschichtl. Entwickl. [in AGPh. 5 B. 8].
3415 Ullmann, C.: Reformatoren vor d. Reformation [1841 f.].
3416 Vacandard, E.: Vie de Saint Bernard [1895].
3417 Vansteenberghe, E.: Autour de la docte ignorance [1915].
3418 —: Le cardinal Nicolas de Cues [1920].
3419 —: Le „De ignota litteratura" de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse [1910].
3420 Vattier, V.: John Wyclyff [1886]. (1877 ff.)].
3421 Villari, P.: Niccolò Machiavelli e i suoi tempi [1877 ff., 3. A. 1895 f., deutsch v. Mangold
3422 Vogl, C.: Peter Cheltschizky, D. Netz d. Glaubens, übers. [1924].
3423 Vogt, F. u. Koch, M.: Gesch. d. deutschen Literatur [1897, 4. A. 1918 f.].
3424 Voigt, G.: D. Wiederbelebung d. klass. Altertums [3. A. 1893].
3425 —: Enea Silvio de' Piccolomini [1856 ff.].
3426 Vossler, K.: D. göttliche Komödie [1907 ff., 2. A. 1925].
3427 Wackernagel, W.: Altdeutsche Predigten [1876]. [263 B. 27 (1912)].
3428 Wagner, Fr.: D. Begriff d. Guten u. Bösen nach Th. v. Aqu. u. Bonaventura [in JPhspTh.
3429 Walser, E.: Poggius Florentinus [1914].
3430 —: D. Theorie d. Witzes u. d. Novelle nach d. de sermone d. Jov. Pontanus [1908].
3431 —: Christentum u. Antike in d. Auffass. d. ital. Frührenaiss. [in AKuG. 10 B. 11 (1914)].
3432 Walter, v.: D. neueste Beurteilung d. Erasmus [1911].
3433 Wasserschleben, H.: D. Bußordnungen d. abendländ. Kirche [1851].
3434 Watrigant, H.: Histoire de la méditation méthodique [1922].
3435 —: La médit. méth. et l'Ecole des frères de la vie commune [in RAM. 3 (1922)].
3436 Wechssler, E.: Wege zu Dante [1922].
3437 Weinhandl, F.: Meister Eckehart im Quellpunkt s. Lehre [1923, 2. A. 1926].
3438 Werner, K.: Alkuin u. sein Jahrhundert [1876].
3439 —: D. hl. Thomas v. Aquino [1858 ff.].
3440 —: D. Scholastik d. späteren Mittelalters [1881 ff.]. [Akad. 1878].
3441 —: Heinrich v. Gent als Repräs. d. christl. Platonism. im 13. Jh. [in Denkschr. d. Wiener
3442 Wernle, P.: Renaissance u. Reformation [1912].
3442a Wiese, B., u. Pèrcopo, E.: Gesch. d. italien. Literatur [1899].
3443 Windelband, W.: Gesch. d. neueren Philos. [5. A. 1911].
3444 —: D. neuere Philos. [in KdG. 267, 1 Abt. V (2. A. 1913)].
3445 Witte, K.: Danteforschungen [1869 ff.].
3446 Wittmann, M.: D. Stellung d. hl. Th. v. Aquin zu Avencebrol [1900].
3447 Würsdörfer, J.: Erkennen u. Wissen nach Gregor v. Rimini [1917].
3448 Wyß, J.: Vittoria Colonna [1916].
3449 ZdA: Zeitschrift f. deutsches Altertum [1841 ff.].
3450 ZdPh.: Zeitschrift f. deutsche Philologie [1869 ff.].
3451 ZgStw.: Zeitschrift f. d. gesamte Staatswissenschaft [1844 ff.].
3452 Ziesché, K.: D. Lehre v. d. Materie u. Form b. Bonaventura [in PhJG. 392 B. 13 (1900)].
3453 —: D. Naturlehre Bonaventuras [in PhJG. 392 B. 21 (1908)].
3454 Žigon, F.: Z. Lehre d. hl. Thomas v. Wesenheit u. Sein [in JPhspTh. 263 B. 19 (1905)].
3455 Žmavc, J.: D. psychol.-eth. Seite d. Lehre d. Thomas v. Aquin üb. d. Willensfreiheit [in JPhspTh. 263 B. 13 (1898)].
3456 Zöckler, O.: Askese u. Mönchtum [1897 f.].

Digitized by Google

NACHSCHLAGEBEHELF

VORBEMERKUNG

I. Aufgeführt sind nur die ethischen und sonstigen Begriffe und Namen mit Ausschluß der bereits im Literaturverzeichnis enthaltenen. — II. Aus der Reihenfolge der angegebenen Seitenzahlen geht die historische Entwicklung der Begriffe hervor. — III. Sammelartikel kennzeichnen sich durch Kursivdruck der ersten Wortbestandteile bezw. Worte und gelegentlich des letzten darin enthaltenen Stichwortes, z. B. *Ablaß*gnaden, -kasse; *Abraham*, ibn Daud; *Abend*land, *-mahl*. — IV. Die Hauptstellen sind durch * vor den Seitenzahlen ausgezeichnet; der Bindestrich (-) bezeichnet „Seite ... u. folgende", z. B. 35-. — V. Die Buchstaben a und b hinter den Seitenzahlen bedeuten „Spalte 1 bezw. 2 von Seite . . .", z. B. 393a bezw. 393b. — VI. Von den fremdsprachlichen Ausdrücken ist grundsätzlich auf den entsprechenden deutschen Ausdruck verwiesen, z. B. Accept*abilis* s. Akt; *-atio* s. Annahme. — VII. Doppelnamen sind unter dem als bekannter vorausgesetzten Bestandteil aufgenommen, z. B. „Alexander Achillini" unter „Achillini"; „Thomas v. Aquino" unter „Thomas"; „Adelard v. Bath" unter „Bath".

Ab aeterno s. Ewigkeit.
Abälard (Pierre de Palais 10; 35-; 57; *67-; 81-; 89; 172; 274; Abälardianer 81-. [294; 396b.]
*Ab*änderung d. Synteresis 98; -art d. Wissens 166-; *-bild* (exemplatum, similitudo) 172; 189; mitteilb. (participabilis) 259; seel. 407b; Gottes 108; 259; 261-; 264; 399b; d. Trinit. 232-; 264; 267.
Abbildlich (per similitudinem) 122; 172; -keit 122; 172.
*Ab*bildung 122; -bitte 29; -breviatio s. Verkürzung.
Abbüßung 320.
*Ab*dämpfung, seel. 350; -ditum mentis s. Seelenversteck.
Abel 202.
*Abend*land 3-; 31; 201; 268; 285; 337; 341; 347; *-mahl* 19; 29-; 38; 150; 294; 302; 310; 318; 324; unt. beid. Gestalt. (sub utraque specie), m. Kelch (calix) 314.
*Abendmahls*entziehung 38; -lehre 302; 315; 425a; -streit 50.
Abendwerden, myst. 222.
Abenteurer 359; 382.
Aberglaube 17; 300; 374; 389.
*Ab*fall (casus) 15; 38; 53; 64; 140-; 143; 222; 258; 297; 304; 306; 316; 328; 387; -fallen d. Zeitl. 222; -gabeverweigerg 39.
Abgeleitetes 156; 168; in -er Form (per mod. intent.) 149.
*Ab*gemessenheit 136; -geschiedenheit 213; 216; *221; 223; 228; 244; 390; -gestorbenes 333; 337; -glanz 60; 328; 361; -göttisches 300; -grund (sinus), myst. 85; 231; -treibung 309; -halten 283; -hängigkeit 206; 271; 286; 303; 319; 405b; -irrung 221; -kehr 2; 192; 245; 264; 382; 403b.
Ablaß 14; 19; 34; *36-; 38; 48; 303; 320; *324-; 422a; vollkomm. 36; 336; *-ausschreiben*, allzuhäuf. 376.
Ablassen, eth. 131.
*Ablaß*gnaden 37; -kasse 15; -lehre 320; -leistung 36-; -nehmer 36; -theoretiker 391; -werke 320.
*Ab*lehnung 102; 303-; 352; 364; 378; 385; 387; 423a; -leitung 135; 144; 156; 179; 322; 386; 425b; -lenkung *151-; 158; 191; 212; -lösung 352; -lui s. Läuterungsbad.
*Ab*mahnen 97-; 100-; -messen (mensurare) 136; -nehmen 233; 239.
Abraham 90; 178-; 193; 399a; ibn Daud 92; Jude 350.
*Ab*riß d. Philos. 389; -rollen d. Welt 260; -schätzungskraft (vis cogitativa) 126; -scheidung 325; -scheu 7; 96; 98; 124; 141; -scheuliches 302; -schluß 53; 167; -schneidung Christi 311; -schreckung 29; 204; -schwächung 110; 281; -schweifung 85; -sehen 224; 353; -setzung 33; *-sicht* (industria) 101; 106; 134; 137; 154; 331; 353; 360; göttl. 127; 322.
Absolut 5; 15; 60-; 105-; 109; 114; 117; 124; 140; 155; 170; 176-; 180; 182; 194; 197; 199; 208; 215; 217-; 223; 256-; 260-; 263-; 265; 269; 276; 278; 284; 322; 336; 353; 355; 358; 363; 379; 383; 385; 413a.
Absolute(rweise) 262; *-es* 196-; 258-; 265; u. Wirkliches 194; -heit 109; -io s. Lösung.
Absolution 303; 319; 325; -ismus 336; 363.
*Ab*sonderlichkeit 227; -sorption 278; -spülung 336; -stammung (origo) 165; 372; -stieg 261.
Abstracte s. Gesondert.
Abstrakt 163; 186; -ion 68; 70; 122; 172; 174; 176; 287; *396b; -iv 174-.
*Ab*streifung 196; 336; 362; -streiten 385; -stufung 33; 73; 103; 107; 110; 149; 156; 263; 311.
Abt 44; 325; 346; d. Äbte 46; v. Tegernsee 419a.
Äbtissin 346.
*Ab*tötung 42; -trägliches 280; -tragung (solutio) 36; -trünniger 143; 363; -tun 222; 314; 325.
Abu Ali s. Miskaweihi.
*Ab*warten 190-; -wehr 115; 204; 384; -wehrungslehre 379; -wehrvermögen 124; -weichung 71; 119; 272; 316; 425b; -weisung 73; 234; 318; 366; 375; -wendung 52; 63; 85; 125; 131; 154; 226; 371; -werfung 191; *-wesenheit* d. wahr. Kirchenkraft 207; d. Notwendigkt 103; d. Seins 222. [-zweckung 388.]
*Ab*zeichen 48; -ziehen 126; 312;
Accademia Pontaniana 361-.
Accedere s. Herantreten.
Acceptabilis s. Akt; *-atio* s. Annahme.
Acciajuoli 347.
Accidia s. Weltschmerz.

Digitized by Google

Accidens 172; naturae 137; 407a;
Accidere 341. [s. Zufällig.
Acedia 341; 427a.
Achard v. St. Viktor 184.
Achilleus 382; -ini, A. 281.
Acht (Reichs-) 38.
Acht (Zahl) 54; A. Kapitel 92; geistig. Stufen 250; Seligkeiten 249. [360.
Achtung 22; 72; 74; 206; 300-;
Acida 341.
Acies mentis 399b; s. Spitze.
*Acker*bau 43; 143; 191; -mann 310; *329-.
Acquisita s. Tugend. [lung.
Actio s. Gnadenauswirkg, Hand-
Actu s. Wirklich(keit).
Actus s. (Formal)akt, Bewegung, Gott, Entelechie, Tätigkeit, Wirklichkeit; a. elicitus, imperatus 119.
Adaequata s. Glaubensregel.
Adam 62; 77; 96; 160; 165; 195; 202; 209; 275; 328-; 332; 377; 406b; erster u. zweiter 329; zweiter 165; 228; 329; d. Prämonstr. 184; v. Marsh 289.
Adamiten 314.
*Adams*kinder 165; -mystik *327-; 337; -sohn 330; -sünde 77; 165.
Adel 2-; 23; 27; 41; 210; 329; 362; 369; 384; wahr. 209.
Adelsrotten 315.
Ader, myst. 263.
Adhaerere s. (Gott)anhangen.
Adhäsivglaube 169.
Adiaphora 379.
Adler 102-; 207; 337; -gleich
Adolescentia 376. [334.
*Adoptiv*söhne Gottes 265; -teilnahme 265.
*Advokat*en 369; -ur 43.
Äneas s. Enea Silvio.
Affe 111; 281.
Affectio s. Gefühlsanregg; -iva s. Gemütskraft; -ivus s. Intellectus.
Affekt 64; 81; 84; 108; 112; *124-; 191; 252; 360; -iert 360; -ionslosigkt Gottes 219; -isch 186; -iv 58; 170; 185-; 190; 254; -ives 185; 251; -konzentration 110; -regelung 87; 124-; -tiefe 108; -volles (irascibile) 189-; -welt 399b.
Affirmation 261; -iv 105; 261.
Affiziertwerdenkönnen 278.
Äffung 350.
Afrika 2; 45.
Agens s. Intellekt, Tätiges, Wirkendes; *-ere* s. Wirken; *-ibile* s. Tunliches, Tunsollen, Zu Tuendes.
Ägidius v. Rom *183; 255; 270;
Agliotti 346. [331; 372.
Agnetenberg 321.
Agnostizismus 381.
Agrarisches 26; 28.
Agricola 321; 370; *375-; 378.
Ägypten 377; 399a.
Ahndung 391.
*Ähnlich*keit (similitudo) 68; 76; 88; 92; 108; 120; 129; 132; 135-; 174; 189; 263; 384; -machung 189; -werden 78.
Ahumanistisch 387.
Akademie, athen. 330; florent.-plat. 358-; 380; pompon. 370; 380; v. S. Spirito 351-.
Akédeia 341.
Akkusationsverfahren 39.
Akrasía s. Unmäßigkt.
Akt (actus) 60-; 93; *118-; 122; *133-; 151; 156; 165; 167; absolut. 322; annehmb. (acceptabilis) 161; äuß. 116; 133-; 405b; befohl. 123; 128; 179; 187; bös. 132-; 137; dreif. hierarch. 111; eigener 286; eigentl. 119; 151; einf. 122; eingegoss. 187; einheitl. 110; einzeln. 324; einzig. 218; erst. 153; 157; ewig. 218; freier 151; 158; 288; freiwill. 162; gebot. 134; geschöpfl. 159; göttl.-seel. 95; grundleg. 133-; 401b; gut. 133; 158; 161-; heilsverd. 161; 165; hervorgelockt. 122; 128; 179; hierarch. 111; indiff. 162-; inn. 133-; 405b; irrig. 138; karitat. 165; kirchl.-gerichtl. 38; liebev. 160; menschl.-geist. 149; moral. 133; nat. 117; 165; öffentl. 144; posit.-göttl. 161; potent. 113; recht. 171; rein. 214; schlecht. 162-; toter 159-; übernat. 159; überzeitl. 218; unfreiw. göttl. 413a; verbot. 134; verdienstl. 163; wiederh. 163; zweit. 129; d. Anbetg 311; d. Begehrg 117; d. Denk. 175; d. Diskursion 122; d. Einsicht 122; d. Erkenntn. 94; 114; 169; 286; d. Erwerbg 405b; d. Geisthauchg 218; d. Gerechtigkt 116; d. Glaub. 167-; 178-; 184; 198; *267; d. Glückseligkt 120; d. Gnade 160; 196; Gottes 95; 160-; 214; 218; 413a; d. Gottesliebe 159; 171; d. Gottwerdg 218; d. gut. Gaben 402b; d. Habitus 178; d. Handelnd. 179; d. Hindernisbeseit. 180; d. Hoffng 267; d. Intellekts 120; 122; 152-; 182; d. Lasters 401b; d. Liebe 105; 160; 171; *267; d. Opf. Christi 147; d. Priest. 318; d. Schauens 114; 122; d. Schlechtigkt 162; d. Schöpfg 202; 214; 218-; 260; 413a; d. Seele 113; d. göttl. Sohnzeugg 218; d. Sünde 161; 179; d. Theol. 309; d. Tugend 116-; 160; 194; 401b; 403b; d. Urteils 114; 175; d. Verstand. 286; d. Vernunft 101-; 138; 157; 198; d. Wahl 118-; 122; 151; 167; d. Wahrnehmg 407b; d. Weish. 254; 402b; d. Willens 61; 103; 117-; *133-; 137; 151; 153; 155; 158; 161; 169; 286; 353; 405b; 407b; d. Wollens 153; in sich 179; u. Potenz 219; u. Sein 219.
*Akt*annehmbarkeit 161; -ausübg 151; -einheit 267; -entwicklung, -erhöhg 165; -erweckg 105; -formierg 160; -güte 165; 405b; -indifferenz 162; -ion(skreis) d. Will. 182; -iv 94; 110; 121; 142; 182; 191; 277; 293; 382; 399b; 401a; -ivismus 233; -ivität 94; 153-; 182; -losigkt Gottes 161; -materie, -mittel 133-; -notwendigkt 151; -objekt 133-; -regelung 156; -setzg 151; 161; 163; 165; -substanz 165; -ual 158; -ualisierg 63; 178; -ualität 61; 92; 158; 278; -uell 13; 61; 95-; 98; 100-; 150; *162; 164; 173; 179; 257; 260; 405b; 406a; -uierg 94; 101; 122; 154; -verdienstlichkt 163; -vervollkommng 165; -wiederholg 122; 163; 178; -wirksamkt 318; -zweck 133-.
Akzeptation *160-; 179-; 406b; äußerl. 165; dritte 160; 164; erste, zweite 160; vierte 164; d. Leid. Christi 166; de congruo 164. [gerg 180.
*Akzeptations*güte 160; verwei-
*Aksid*entell 98; 122; 282; -enz 209; *-ensien* 53; 122; 136; 285-; eucharist. 393b.
Alanus ab Insulis 82.
Alarich 2.
Albaneser 274-.
Albergati 364-.
Albert d. Gr. (v. Bollstädt) 57; 100; *111-; 157; 194; 248; 251; 255; 272; 288; 293; 331; 388; 405b; 416b; 422a; v. Sachsen *173; 285; -us Magnus s. Albert d. Gr.
Alberti, A. 351; L. B. *346-; 357; 364-; Paradies d. A. 351-;
Albigenser *274-; 276. [372.
Albizzi, R. degli 347.

Digitized by Google

Alchvine s. Alkuin.
Aleander 371.
Alexander III. 17; *82-; 394a; IV. 195; VI. *367; 390; v. Hales *89-; 101; 110; 122; 157; 168-; 197; 249; 291; 402a; 407a; 408a.
*Alexandr*iner 8; -ismus 281-; 284; -os v. Aphrodisias 90-; 194; 277; 281; 398b.
Alexianer 308.
Alfarabi *91-; 93; 255; 291.
Alfons v. Aragonien 347.
Alfredus Anglicus 288.
Algazel 214.
Alietas s. Andersheit.
Al-Kindi *91; 93; 255.
Alkuin 49.
All (universitas) 52; 358; 379; 404a; -bewußtsein 238; -durchdringend 256.
Alle 132; 261; 306; 315.
Allegorie 201-; 298; 329-; 351; 355; 398a.
Allein 270; 275; 307; 340; dch Christus u. d. Geist 322; dch Glauben 80; dch Sakrament u. Glauben 303; (nicht) a. dch Vernunft 283.
*Allein*berechtigg 177; -besitz, göttl. 306; -bleiben, -existieren 152; -gegenüberstehen gg.
All-Einheit 254. [Gott 343.
*Allein*herrschaft 10; 233; -sein, myst. 210.
All-Eins-Gedanke 229.
*Allein*stehen 343; -wirksamkt 164; 322; 353; -wissen, göttl.
Allerbarmung 208. [141.
*Aller*heiligstes 85; 109; 346; -höchstes 155; 237; -innerstes 232; -liebstes, -nächstes 236; 304; -verborgenstes 232.
Alles (omne, omnia, pan) 127; 214; 216; 219; 240; 246; 256-; 259-; 261-; 265; 290; 304; 306; 329; 332; 353; 356; 358; 360; 362; 373; 379-; 386; 403b; a. Gnade 264; a. Gott 256; a. Liebe zu Gott 105; dch Gott 256; in allem (Gott) 51; 55; 132; 176; 246; 256; 258-; 262; in Einheit (omnia uniter) 260; u. Gott 55; 160; 176; 193; 214; 219.
*Alles*bestimmendes 260; -definierendes 259-.
*All*gegenwart 88; 177; -gemeinbegriff 6; 70; 170; 281; -gemeinbildg 8; -gemeines (commune, universale) 115-; 152; 172-; 194; 257; 281; 287; -gemeinheit, -gemeininteresse 385; -gemeinstes 170; 177; 199; -liebe 204; -macht 88; 118; 140; 208; 225; 266; 354; 373; -mächtiger (omnipotens) 177; 258; 300; -namiger (omninomius) 261; 408b; -tagsleben 86; -umfassendes 90; 211; 224; 256-; -weisheit 204; 208; 353; -wissenheit 373.
Almosen 14; 33; 104; 133-; 162; 296; 306; 309; 394b; 406a; geist. 190; 192.
Alpenländer 2.
Als-ob 219; 244.
Altar 48; 192; -ssakrament 40; 144; 148-; 294; 309. [33.
*Alt*bischof 46; -britannien 31;
Alte[1] (antiqui) 82; 181; 331; 347; 349; 355-; 362; 366; 381;
Alte[2] (reales) 181; 375-. [384.
Alte[3] 233; d. 24 -n 249.
*Alt*er 340-; 361; 366; 379; -er Bund 139; -eritas s. Anders-
Altersklassen 319. [heit.
Altertum 45; 311; 326-; 335-; 341; 345-; 349; 352; 359; 366-; 370-; 374; 384.
*Alt*es Testament 67; 81-; 195; 206; 291; 293; 312; 314; 326; 331; 357; 389; -franziskanisches 166; 169; 171; 185; 197; 199; -iranisches 91; -kölnisches 247; -manichäer 276;
Alumnat 362. [-werden 333.
*Amalr*ich v. Bène 184; 188; 255; 287; -rikaner 193-; 212; 287;
Amator s. Liebhaber. [296.
Ambascata s. Botschaft.
Ambiens s. Umfassendes.
Ambrosius 255; 320; 342; 344;
Amens s. Weisheit. [395a.
Ameto 349; 360.
Amicitia s. Freundlichkeit.
Amor 351; s. (Eigen)liebe.
Amoralismus 360.
Amos, -iten 316.
Amt 4; 8; 29; 32-; 40; 42-; *144-; 147; 294; 301-; 306; 315; 317; 319; 325; 343; 355; 364; 385; 422a.
*Amts*ausübg 42; -einkünfte (temporalia) 29; 299; -entziehg 385; -unfähigkt 33; 38; -vergehen 39; -verkäufer 203; -verleihg 19; -verrichter, bloß. 42; -ver-
Anagni 268. [lust 33.
*Ana*gogisch 298; -logie 86-; 110; 185; 188; 282; 408b; 409a; -lyse 339; -lytik(en)
Anarchismus 327. [285; 398b.
Anatomie 7.
*An*betung 13; 190; 311; -bietg d. Himmelreichs 73; -blick, myst. 289.
Ancilla s. Philosophie.
Ancyra 31.
*An*dacht (devotio) 13-; 86; 107-; 186; 223; 227; 229; 236; 249; 302; 312; -denken Christi 253.
*Ander*e 79; 128; 142; 156; 191; 279; 288; 290; 295; 299; 304; 308-; 343; 360; 374; 383; *-es* 152; 156; *259-; 265; 286; 332; *-eswerden* 258.
Anderheit 241.
*Anders*artiges 177; -heit (alietas, alteritas) 241; 256-; 265-; -sein 239; 265; -seinwollen 343.
An die Natur 346.
*An*eiferung 352; -eignung 62; 64; 318; 341; 408a; -ekdoten 355; 361; 371; -erkennng 29; 287; 301; 304-; 307; 312; 325; -erschaffenes 64; 76; 113; 163; -facher 96; -fang (initium, principium) 53-; 114; 144; 168; 173; 176; 179; 182; 195; 197; 218-; 232; 236; 244-; 247; 250; 256-; 261; 268; 304; 309; 322-; 326; 369; 376; 381; 383; 390; -fangender 190; 192; 317; -fanglos(igkt) 91; 112; 241; -fechtung 226; 228; geben 156; -geblich 309; 312; 334; 354; -geborenes 93; 97; 101; 157; 170; 182; 400a; -geklagter 30; -gelegenheiten 126; 143.
Angelsachsen 2; 31-; 50.
*Angemessen*es (congruum) 403b; -heit 105; 122; 127; 156; 158; 326; -heitsverdienst (meritum de congruo) 96; 106; 140; 164; 166; 179.
Angenehm(werden), Gott 95; 164; -es 62; 186; 350; -Neckenkönnen (eutrapelia) 125.
*Ang*eratenes 325; *-gesicht* Gottes 254; 266; v. A. zu A. (per speciem) 255.
*Ang*ezogenwerden dch Gott 189; -griff 306; 313; 371; 381.
Angst 204; 227; 340-.
Anhangen (adhaerere): Gott a. 169-; 251; d. Glaub. 277.
*An*hänglichkt 251; -hängsel 41; 311; -heimgebg (permissio) 321; 353; -hören 192; 264.
Anima s. Fünklein, (Vernunft)seele. [203; 275; 277-.
Animal sociale 225; -isch 152;
Animus s. Geist, Gemüt, Gesinnung, Bereitschaft.
Anker, geist. 191.
*An*klage 309; 330; -klopfende 192; *-kunft*, myst. 239-; d. Antichrist 291.
*An*lage 65; 72; 74; 98; 108; 113-; 120; 122; 127-; 137;

Digitized by Google

142; 161; 164-; 208; 216; 225; 332; 386; -laß 72; 307; -leitg 139; 143; 168; *190-; -maßg 266; 298; -maßgslosigkt 233; -mut 346; 361-; -näherg 267; *-nahme* (acceptatio) 257; berufgslose 173; göttl. 155; 193; irrat. 167; log. 173; 382; 405 b; myst. 188; rel. 44; 62; 64; 66; 169; 295; 317; d. Objektnatur 127; s. Akzeptation.
*Annehm*barkeit 161; -ender 275.
Annihilierung 194.
Anonymus 247; Greith 245.
Anordnung (ordinatio) 41; 144; 162; 171; 193; 245; *279; 290; 388; -passg 158; 359; 366-; -regung 97-; 323; 351-; 370; 394 a; -reiz 412 a; -rufg 13; 193; 344-; -rühren, myst. 240.
Anschaulichmachen 289.
Anschauung (contemplatio) 54; christl. 349; geist. 79, 121; myst. 186; 196; 231; sinnl. 121; 167; sittl. 26; 32; 201; 347; Gottes (unmittelb.) 78-; 137; 196; 250; 266; d. Göttl. 126.
Anselm v. Canterbury 8; 57-; *59-; 69; 83; 94; 102; 165; 169-; 197; 255; 264; 293; 400 a; 406 a; d. Peripat. 57.
An sich 152; 258; 286; 292; 305; 337.
Anslichtbringen, myst. 85.
*An*spannung 399 b; -sprachen 387; *-spruch*, kirchl. 1-; 11; 14; 336; sonst. 267; 318; 337; 359; 388.
*An*stalt, gottmenschl. 11; -standsregeln 25; -staunen d. Ird. 342; -steckg 324; -stifter 93; 316; -stößig 355; 371; 377; -stoßnehmen 324; 346; -strengung, geist. 192.
Antecedens s. Vorausgehendes.
Anteil(nahme) 74; 160; 303; 322; 423 a.
Ante rem 407 a; s. Universale.
Anthropozentrismus 52; 229.
*Anti*asketik 212; -augustinisch 400 a; *-christ* 195; 291; 299; 315; 330; (Papst) 193; 300-; 310.
*Anti*christliches 379; -dialektik 57; -erotik 366; 369; -feudalismus 20; -humanismus 386-; -intellektualismus 251.
Antike 1-; 10-; 49-; 81; 225; 287; 291; 293; 327-; 333-; 346; 348-; 355-; 364; 367; 370; 374; 381-; 410 a; 426 a.
*Anti*kirchlich 373; -kurialist 370; -machiavellismus 384; -materialismus 210; -nikolaitismus 294; -nomie 381; -nomismus 193; 225; 314.
*Antiqu*arisches 342; 359; 363; 368; 375; -i s. Alte[1].
Antirationalismus 57; -realismus 70; 407 a; -simonie 46; 294; -spekulatives 184; -scholastik 273; 377; -theoretisches 185; -thomismus 272.
Antlitz d. Erde 333-.
Antonino v. Florenz 372.
*An*trieb 78; 97-; 101-; 113; 126-; 138; 142; 160; 169; 183; 203; 319; 386; -tun, rel. [323.]
Antwerpen 411 a.
Antwort, myst. 214; 231; Gottes 232; Jesu 298.
Anubisgeliebte 350.
An-uns-liegen d. Tuns 179-.
*An*wandlg 343; 387; *-weisg* 233; 319; z. sel. Leb. 226; 251.
Anwendg 99; 135; 158; 307; 314; 384; 406 b; -wesenht, eu- [char. 425 a.]
Apathie 7.
Aphrodite 379.
*Apo*kalypse 193; 312; -kalyptisches 193-; 202; 212; 296; [310.]
Apollon 336; 379.
*Apo*logie 261; 292; -stasie 39; 143; -stat 41; 143.
Apostel 15; 168; 178; 206-; 299; 302; 308; 311; 369; 390; 425 b; -brüder, -orden 297; -regel 295.
Aposteriorisches 169-.
*Apostol*at 150; *-isches* 294-; 299; 302-; 324; (Glaubens)bekenntnis 169; 178; 311; 317.
Apparentia s. Erscheinungen.
*Appeti*bile s. Begehrbares, Begehrgswertes; *-itivus* s. Intellectus; *-itus* s. Begehren, Begehrgsvermögen, Hinneigg.
*Ap*prehensio s. Erfassg; -probation 44; 314; 394 b.
Apuleius 93; 255; 292; 331.
*Arab*er 10; 94; 110-; 249; 255; 291; -isches 10; *89-; 113; 214; 285; 291; -isch-jüd. 399 a.
Aragonien 3.
Arbeit 21-; 26; 40; 45; 48; 59; 191; 319; 329-; 361; d. Gesetzesgebote, d. Leidens 195; d. Hände (experim.) 289; mutterspr.-bibl. 307; an u. f. sich 343. [28.]
*Arbeit*er 315; 330; -samkt 26;
*Arbeits*leben 27; -pflicht 47; -richtschnur 58; -teilg 26.
Archäologie 351.
Archidiakon 4; 30.
Archytas 292. [des.]
Arduum s. Schwerstzuerlangen-
Aretino, P. 346; 357; *359-.
Ärgernis 38; 130; 315; -losigkt 226.
Argument 283; 286; 312; 381; 398 b; -ation 83; -um s. Beweis.
Argyropulos 351; *357.
Ariald 276.
Arianismus 2.
Ariosto 363-.
Aristokrat 26; 343; 404 a; -ie 26; 143; 383; 386; -isches 309; 385; -ismus 5; 27; 327; 389.
Aristoteles 59; 68-; 82; *89-; *92-; 96-; 103-; 111-; 119; 121-; 125-; 130-; 142-; 153; 171; 173; 177; 189; 202; 214; 225; 235; 255; 277-; 281; 290-; 331; 341; 354; 356; 358; 366; 372-; 381; 389; 395 a; 398 b; 399 a; 428 a; -bearbeitg, -kommentare *90-; 173; 277; 373; -rezeption *92-; verbot 93.
*Aristoteli*ker 93; 365; 372-; -isches 6; 59; 68; 89-; 125; 173; 180-; 284-; 288-; 298; 359; 361; 373; 379; 387-; 398 a; 398 b; 400 b; 402 b; 404 a; 405 a; 405 b; 410 a; -ismus 93; 171; 272; 281.
Arithmetik 7; 9-.
Arm[1], weltl. 5; 12; 33; 38; -e, minnigl. zerdehnte Christi 234.
Arm[2] (pauper) 250; 308; *-e* 47; 104; 192; 294; 296; 306; 310; 362; geistl. 205; 310; kathol. 295; Willige 212; 308; Brüder (vom -en Leben) 212; 297; 308; Priester (poor priests) 307-; 310; Wanderprediger 307-; v. Lyon 16.
Armenpflege 48.
*Arm*halten 383; -machen, myst. 240.
Armut 47; 191; 250; 295-; 302; 308; 311; 317; 340; 379; geistl., d. Geistes (paupertas spiritus) 131; 223; 250; Jesu 16; s. Buch.
*Armuts*gebot 302; -gelübde 43-; -ideal 47; 195; 296; -milderg 45; -pflicht 47; -streit 296-.
Arnald 419 b. [-verletzg 45.]
Arnold v. Brescia 82; *294; 333; v. Tongern 378.
Arnoldisten 294.
Ars s. Kunst.
Art (species) 69; 115; 122; 152; 165; 172-; 175; 407 a; d. A. nach (ex genere) 104; 158; 162.
Artcharakter 136.
Arten (éide, species) 68-; 184; [379; -form 69.]
Artigkeit 361.
Artistenfakultät 10; 285.
*Arts*ein 70; -unterschied 291; -worte 70; -zustand 70.
Arundel 311.

Digitized by Google

Arzt 42; 45; muslim. 90.
Arznei d. matt. Seele (medela animae languentis) 249.
Aschermittwoch 31.
Asclepius 93; 331.
Askese *14; 46-; 82; 84; 90; 212; 234; 250-; 267; 294; 338; 343; 350; 368; 383.
Asket 46; 90; 364; -ik 46-; 92; 210; 285; 397 b; -isches 90; 212; 252-; 294; 342-; 348; 354; -ismus 323; 354.
Asklepios 332.
Asolani, gli 361; 363.
Assensus s. Zustimmung.
*Assimil*are, -atio s. (Sich)verähnlichen.
Assisiaten 16; 47; 296.
*Ast*arotte 345; -esana 32; 394 b.
*Ästhet*isches 15; 25-; 108; 124; 327; 338; 346; 348; 363; -izismus 27.
*Ästimat*ion, -iv 79.
Aston 308.
*Astrol*ogie 7; 290; 342; 359; 373-; 388; -nomie 7; 9; 92; 285; 290.
Atheismus 345; 359.
Athen 330; -er 332.
Äther 191; 238; -isches 275; 331; -leib 114; 275.
Atmungsort d. Seele 188.
*Atom*ismus, -komplexe 287.
*Attil*a 2; -ker 373.
Attribute, göttl. 257; 396 b.
Attritio s. Reue.
Auctoritas s. Geltung.
Auditionen, sinnl. 79.
Auf einmal (semel) 218.
*Auf*bau 202; 204; 210; -blitzen d. Erkenntn. 114; -deckg, myst. 263; -einanderfolge 219; 285.
*Auf*erlegg 303; 309; -erstehen (urkunfte) 330; *-erstehg* 55-; 132; *170-; 193; 313; innere 110; Christi 53-; m. Christus 250. [55; 209; 392.]
*Auferstehgs*beweis 170-; -leib]
*Auf*fassung: d. A. nach (secundum intelligentiae rationem) 217; *-gabe* 105; 233; 264; 282; 308; 328; d. Synter. 102.
*Auf*geben d. Besitzes usw. 61; 228; 306, -gehen, myst. 55-; 86; 90; 189; 212; -genommenes 172; -getansein d. Himm. 79; -hebg d. Bösen usw. 55-; 77; 81; 99; 153; 311; 314; 325; -hören d. Seelentätigkt usw. 187; 232; 325; -lehng 157; 162; 351; -leuchten, myst. 85; 109; -lösg 108; 145; 203; 256; 269; 399 b; -merksamkt 222; 249; 264.
Aufnahme 139; 218; 275; 278; 318; myst. 111.
*Auf*nahmefähigkt 174; 277; -nehmen (recipere) 108; 218; 366; -nehmender 172; -prägg 302; -rechterhalten 126; -regg 228; -richtige 90; -richtigkt 29; 342; 382; -schub 130; -schweben, myst. 208; -schwung, myst. 190; 197; -sichselbstgestelltsein 347; -sicht 271; -stieg, myst. 54; 84-; 107; 111; 191; 202; 238; 261; 289-; 419 b; -zug, phantast. 336.
Auge (oculus) 154; 224; göttl. 224; 265; inn. geist. 192; myst. 196; 224; 244; 414 a; d. Beschauung (o. contemplationis 88; d. Fleisches (o. carnis) 88; d. Seele 244; d. Vernunft (o. rationis) 88.
Augen 253; Mariä 209; d. Seele *88; 244; 253; d. Sprache 341.
Augenschein 299-; 385.
Augustiner 46; 302; -chorherren 252; -eremiten 47; 183; 252; 312; 351; -kanonissen 319; -observant 364; -orden 308; -regel 45-.
*Augustin*isches 64; *93-; 111-; 121; 140; 142-; 169; 181-; 197; 199; 232; 259; 264; 268; 288-; 297-; 303; 320; 329-; 345; 352-; 359; 398 b; 399 a; 402 a; 413 a; -ismus 49-; 64; 93-; 110; 180; *232-; 272; 319; 397 a; 400 a.
Augustinus 8; 11; 38-; 44-; 50; 58-; 66-; 69; 73; 75; 85; 89; 93; 97; 103; 105-; 110-; 117; 121; 140; 153; 169; 179; 184-; 188; 197; 214; 217; 221; 226; 229; 232; 235; 246-; 251; 255; 268; 291; 298; 320-; 331; 342-; 364; 393 b; 394 b; 395 a; 396 a; 397 a; 398 a; 399 a; 402 b; 405 a; 412 b; 414 a; 418 b; zweiter 59.
Augustus 333-; 337.
Aureoli 173; 281; 286.
Aurispa 351; 357; 363; 365.
*Aus*artg 16; 329; 404 a; 404 b; -beutg 27; -bildg 10; 113; 362; -breitg 17-; 110; 314; 347; -brenng 326; -brüche 249-; 309; -dauer 73; 305; -dehng, myst. 109, 185; -den-Angelnheben d. Welt 384; -deutg 344; *-druck* 317; 366; 407 b; wahrer (species expressa) 122.
*Aus*drücklich (explicite) 168; 179; 297; -erküren 160; -erlesene 404 a; -erwählte 19; 91; 182; 191; 238; 298-; 303; 306-; 311-; 322-; -erwählten-Kirche 299; -erwählt-Prädestinierte 396 a; *-erwählg* 54; 75; 140; 160; 177; s. Prädestination.
*Aus*fälle 350; 362; -fließen 127; 217; 241; 275; -flucht 243; 388; -fluß (emanatio) *217-; 278; 389; -führen (lassen) 119; -führg 122-; 130; 134; 292; -gang (processio), göttl. 218; 225; 320; -gangspunkt 113; 116; 199; -geglichenheit 343; -gehen *239-; 358; 403 b; -gehendes 403 a; -gestaltg 76; gießg 110; 129; 214; 241; 333; -gleich 131; 327; 337; 344; 363; -gleichsneigg 181; -gleichg 210; kosten 331; -legg 17; 67; 200; 273; 311-; 320; -leggsregeln 298; -löschg 90; 97; 304; 382; 413 b; -nahmen 353; -nahmslosigkt d. Synter. 102.
Aus nichts (ex nihilo) 219.
*Aus*nutzg 382; -reichen 143; 282; 319; -richten 325; -rottg 252; 330; 385; -ruhen 105; -rüstg 165; 308; 341; -sagbares 173; *-sagen* 177; 179; üb. Gott 408 b.
*Aus*schaltg 159; 283; 291; 318; 353; 374; 385; -schlagen, myst. 240; -schlaggebendes 159; -schließg 29; 109; 140; 275; 306; 323; 361-; 375; -sendg 310; 314; 357.
*Außen*leben 389; -sein, myst. 109; -welt 94; 107; 286; 347; 407 b.
*Außer*biblisches 297; -christliches 204. [Glück 344.]
Außer d. Tugend kein wahres]
Äußeres 96; 122; 124; 130-; 226-; 253.
*Außer*gewöhnliches 124; -göttliches 190; -halb d. Kirche kein Heil 148; 323; -kirchl.-Mystisches 213. [323.]
Äußerliches 165; -keit 300;]
*Außer*ordentlichkt, myst. 191; -seelisches 88; 170; 174; -sich-]
Äußerstes 103. [kommen 109.]
Äußerung 407 b.
Außervernünftiges 87-.
*Aus*setzen v. Kindern 21; -sicht 130; 326; -sprache 299; -sprechen 320; -sprechlichwerden 377; -spruch 71; 297; 303; -stoßg 33; 45; -strahlg (irradiatio) 91; 99; 187; 240; 242; -strömg 95; 224; 240; -tilgg 314; -treibg 298; -tritt 39; 48;

Digitized by Google

-übg 151; 301; 307; 309; 315; 382; 385; 400a; 404b; -wahl 388; -weg 201; -weglosigkt 341; -wendigkt 244; -wendiglernen 362; -wirkg 136; 232; -wüchse 17; -zuführendes 124; -züge, wissensch. 50; 90-; 356; 372.
Authentizität 169; 313.
Autonomie 15; 19; 39.
*Autor*en 348; 351; 358; 366; -ität 12; 19; 42-; 48; 50-; 57; 59; 65-; 74; 82; 87; 169; 179; 230; 271-; 274; 307; 311; 319; 323-; 385; 418b; -itäten 8; 51; 102; 153; 216; 255; 273; 331.
*Autoritäts*belege, -beweis 50; -beweise (loci ab auctoritate) 290; *-glaube* 20; 67; *168-; blinder 179; 271; 274.
*Autoritätsglauben*serschütterung 294; -forderg 274; -grenze 67.
Autoritätswidersprüche 57.
Avempace 92.
Avencebrol *90; 92-; 194; 255.
Avendeath 92.
*Averroë*s *91-; 111; 198; 255; 277-; 281; 331; 335; 342; *-ismus* *198; 272; *280-; 286; 291; 291; 298; 345; 360; lat. *277-.
Avicebron s. Avencebrol.
Avicenna *91-; 96-; 111; 214; 229; 255; 260; 291; 331; 413a.
Avignon 4; 207; 286; 338; 347; 364.

Babylon 193.
Bacon 284; *288-.
Baconthorp 173; 281.
Bad 206; 334.
Badeleben 355.
Badstuben 28.
Bagley 311.
Bagnolesen 274; 276.
Bajuvaren 21.
Band (nexus, vinculum) 108; 247; 267; 322; 354; 358; verbind. (n. nectens) 262.
Bande (fess.) 19; 351.
Bandinellus s. Alexander III.
Bändigung 252; 366.
Bañez 401a.
Bänkelsänger 351.
Bann 14; 17; 29-; 33; 38; 40; 299; 371; s. Gemeinde-, Kirchenbann; -aufhebung 29.
Barbaren 24-; 28; 367; 384-.
Barbaro F. 359.
Barfußgehen 32.
*Bar*laamo 351; 361; -letta 387.
*Barmherzig*e 205; *-keit* (misericordia) 78; 131; 190; 240; 266; 303; göttl. 33; 53; 170; 190; 203; 404a.
Barone, röm. 333.
*Bart*pflege, -rasieren 42.
Bartholomäus Anglicus 288.
Barzizza 351; 365.
Basel 314; 347; 378.
Basileios 31; 44; 255; 395a; Basra 90. [428a.
Bath, A. v. 69; 92.
Batinija 90. [271; 361.
Bauer 15; 19; 25-; 28; 46;
Baukunst, got.-myst. 238.
Baum, myst. 207; d. Erkenntn., d. Gehors. 207; d. Leb. 54; d. Liebe 329; d. röm. Reichs, d. Sündenfalls 207.
Baumeister d. Welt 331.
*Be*absichtigg 119; 134; 279; -achtg, göttl. 127; -amte 10; 20; 269; 309; 380; 385; -amtenstaat 20; -amtenwahl 385.
*Beatitudi*nes s. Seligkeiten; -o s. Glückseligkt.
*Beat*rice 201; 204; 206-; 211; 410b; -us Rhenan. 377.
Beaufort 374.
Beauftragte 318; 333.
Bebel 371. [364-.
Beccadelli *346; 355; 361-;
Beda Venerab. 31; 50.
*Be*dauern 98; -deckendes, -decktheit, myst. 221-; -deutg, -deutetes 70; -dientenhaftigkt 23; -dingtht 353; -dingg 60; 297; 325; 382; -drängter 345; -drohg 342; 374; -drückg 350; -dürfnis 190; 333; 376; 400a; -dürftiger 104; 223; 366-; *-einflußg*, allgem. (influentia generalis) 95-; 159; 164-; 405b; d. Götter 379.
*Be*fallenwerden 341; -fehl 41; 71; 102; 123; 310; 315-; -fehlgeben (imperare) 119; -fehlsgewalt 385; -fehlsmacht (imperium) 103; -fleckg 194; 315; -fohlenes 123; 162; -folgg 101; 156; 295; 315; 318; -freiung 62; 77; 161; 253; 301; 326; 333; 335; 356; 385; -friedigg 62; 64; 130; 142; 189-; 200; 282; 385; -fruchtg 84; -gabte 388; -gabg 234.
Begarden 17; 47-; *211-; 230; 287; 308; 316; 411a.
*Be*gattung 274; -gegnen, myst. 239-; -gehrbares (appetibile) 105; 276; -gehren (appetitus, desiderium, voluntas) 72; 74-; 97; 119; 125; 135-; 138; 153; 205; 234; 243; 323; -gehrenswertes (appetibile) 135-; -gehrenskraft 97; -gehrensobjekt 153; -gehrliches 189-; -gehrlichkt (vis concupiscibilis) 7; 95-; 116; 118; 124; 126-; 138; 249; 252; 406a; -gehrtes 119; 127; 332; -gehrung 128.
*Begehrungs*akt 117; -beweggen 124; -gaben 131; -kraft 49; 132; 240; -lehre 379; -objekt 127; 153; -stünde 138; -tugend 128; 131.
Begehrungsvermögen (appetitus) 100; 118-; 123; 126; höh. 119; intellekt. 124; nied. 138; sinnl. (a. sensualis) 97; 118; 186; vernünft. (a. intellectivus, rationalis) 118-; 151; 186; u. Tugend 123; u. Vernunft 124.
*Be*gehungssünde 161; -geisterung 12; 150; 249-; 313; 390; *-gierde* (concupiscentia, cupiditas, libido) 7; 126; 130; 145; 186; 203; 252; 328; geist. 186.
Begierdenerleidung 130.
*Begierlich*keit 97-; -stes 237.
Beginen 17; 47-; 194; *211-; 230; 247-; 287; 411a.
Beginn, myst. 247; -er, ehrwürd. (venerabilis inceptor) 173; 271.
*Begnad*ete, myst. 80; -igung 36; 147; 394a; -iggsverkündg 35; -ung 62; 75. [33; 38; 42.
*Begräbnis*verein 47; -verweigerg
*Begreif*en (comprehendere) 67; 382; -liches 86; -lichmachen 90.
Begriff (conceptus) 70; 99; 108; 121-; 174-; 219; allgem. 175; distinkt. 175; höchst. 108; indistinkt. 174; inkomplex. 174-; intelligibl. 92; komplex. 174; konfus. 174; losgelöst. 174-; oberst. 169; zweit. 174-; u. Idee 172.
*Begriffs*bildg 108; 174; 383; -form 172; -realismus 225.
*Be*gründung 112; 184; 311; -halten 108; -haltg, eigene 222; -harrlichkt 120; 234; 341; -harrung 299; -hauptg 217; 258; 273. [380.
Beherrschte 404b; -sein 338;
*Be*herrschung 362; 397b; -hörde 2-; 376.
Beibehaltg 273; 317; 345.
Beichte 7; 35-; 40; 78; 96; 149; 244; 294; 325; 394a; s. Ohrenbeichte.
*Beicht*bücher 31-; -buße 31; 33-; 38; -einrichtg 35.
Beichtender 31; 319.
*Beicht*institut 34; -spiegel 32; -stuhl 149; -vater 31; 34-; 37; 325; 360; 394a.
Beimischung 274; 316.
Beirrung 158.

Digitized by Google

Beispiel 42; 73; 210; 226; 237; 302; 382; Christi 42; 62; 74; 78.
*Bei*spielswirkg 147; -stand 107; 134; 164; -stimmen (consentire) 407a; -trag 354; -unsstehen 179-.
*Bej*ahung 64; 382; -kämpfer (Repressor) 311-; -kämpfg 112; 234; 252; 301; 304; 312; 340; 373; 377; 389; -kehrter 325; -kehrg 78; 102; 163; 195; 302; 305; 325-; 349; 366; -kenner 61; *-kenntnis* 292; 307; 315; 319; 345; s. Glaubens-, Sündenbekenntnis.
Bekenntnisse (Aug.) 342.
*Bekenntnis*formeln 19; -verweigerg 40.
*Be*kleidung 250; 340; -ladene 253; -lagertsein 340; -lassen 283; -lebg 22; 145; 305; 308; -lehng 2; -lehrg 31; 42; 101; 203; 215; 367; 423b; -leidigg 96; 116; 423b; -lieben 141; -lohng 62; 104; 190; 254; 282; 353; 365; 373-; 385.
Bembo *360-; 363; 368.
Bemühg 299; 322.
Benedictus v. Aniane 46; v. Nursia 44-; 195; 209.
Benediktiner 12; 249; 252; -innen 247-; -mystik 247; *251; -regel 45-.
*Bene*diktinismus 46; -fizien 38; -fizienhäufg 376.
Benehmen 23.
Beneplacitum s. Wohlgefallen.
Benignitas s. Gütigkeit.
Benivieni 359.
Benjamin maj., min. 398a.
Benutzung 264; 296; 383.
*Beobachte*n 96; -ung 45; 139; 156; 295.
*Be*ratg 123; 129; 270; -raubg 33; 39; 54; 56; 63; 222; -rauschg 150; -rechng 27; 390; -rechtigg 116; -redsamkt 341; 344; *-reich* (forum), äuß., inn. (externum, internum) 39; s. Erkenntnisbereich.
Bereicherg, myst. 240.
*Bereit*machg 124; 144; *-schaft* (facultas) 123-; 132; 156; 166; 168; 245; d. Gemüts (praeparatio animi) 123.
Bereitwilligkt 40; 128-; 226.
Berengar v. Tours 50; 57; 272; 284. [205.
Berg d. Kontempl. 205; -predigt
Bergamo, G. v. 390.
Bernardino, P. 390; v. Siena 387.
Bernhard v. Chartres 69; *82; v. Clairvaux 57; *74-; 83; 102; 111; 188; 193; 209; 211; 229; 235; 247-; 255; 305; 321; 399b; 400b; 402b; Silvester v. Tours 287; v. Waging 251-; -isches *80; 83.
Bernier de Nivelles 280.
Bernold v. Konstanz 57; 82.
Bersten d. Mittelwesen 92.
Berthold v. Regensb. 387; v. Moosb. 245; 417a.
Beruf 48; 191; 251; 317; 337; geistl. 317; inn. 80; sittl.-rel. 211; 264-; z. Handeln, z. Kontempl. 190; u. Mystik 191.
Berufene 14; viele 14.
*Berufs*arbeit 319; -bildg 26; -tätigkt 42; -wahl 263.
Berufung 95; 190; 302; 316.
*Be*rufungslosigkeit 173; -ruhigg 190; -rühmtht 339; *-rührung* (tactus) 278; 293; myst. 58; 79; 170; 185; 196-; 240; 399b; d. Extreme 343.
*Be*schaffenheiten, seel. 285; -schäftigg 42-; 191; 350; 383; -schämg 383; -schaulichkt 208; 233; *-schauung* 88; 193; 195; 244; 249; 251; *254-; s. Kontemplation, Auge.
*Be*scheidenheit (modestia) 42; 130-; -schirmg 315; -schlossenheit in Gott 176; -schluß, göttl. 51; 160-; *-schränkt* 369; s. Sein, Vollkommenheit, Größtes.
*Beschränkte*s 261; -heit (modus contractus) 265.
*Be*schränkung 98-; 108; -schwerden 339; -schwörung 13; 309; 336; -seeltes 122; -seitigg 139; 179-; 299; 301; 317; 321; -seligg 111; 160; 180; 251.
Besessenheit s. Gottbessenht.
Besitz (habere) 25; 294; 305-; 315; 332; 335; 386; 388; genieß. (myst.) 241; kirchl. 294; philos. 290; sünd. 275; unvollk. 128; Gottes 74; 105; 240.
*Besits*ende 405b; -losigkt 217; 317; -tum 64; 130.
*Besondere*s (particulare) 91; 115; 257; -heiten 315.
Besonnenheit 379. [429b.
Bessarion 364-; 372; *373; 380;
*Besse*res 108; 340; -ung 29-; 37-; 45; 244; 387; 423b; -ungsanstalt 33; -ungszweck 29.
*Be*stand 347; -ständigkt 100; 120; 310; 341; 384; -standteile 56; 260; 286.
*Be*stätigg dch d. Papst 294; -stechliche 203; -stehenbleibenmüssen 315; -steigen, myst. 85.
Bestes 108; 222; 236; 243;
Bestie, menschl. 327. [383.
*Bestimmt*ht 155; 174; -werd. 75.
Bestimmung, log. usw. 114; 122; 144; 151; 155; 177; 282; 322; d. Mensch. 81; d. Sakram. 144-; d. Schöpfg 229; d. Seele 358; d. Vernunft dch d. Will. 151; z. Guten 76; z. Seligkt 171.
*Bestraf*barkeit 280; -ung 279-; 282; 374; 404a. [85; 99.
*Be*streitung 179; 284; -tätigg 60;
Beteiligg a. d. Regierg 404a.
Beten 33; 227; 276; 305; 423b; -ender 190; 315; -er 389.
*Be*teuerung 345; *-trachtg* (consideratio) 73; 79; 190; 192-; 250-; 254; 331; 339; 342; 368; 370; erkenn. (gnostica theoria) 51; d. Göttl. 126; dch Intellekt 151; „Betrachtgen" 251; 285. [-stadien 79.
*Betrachtungs*ausdehnung 109;
*Be*treten, myst. 85; -trogener 350; -trug 203; 302; 320; -trüger 191; 203; -trugsunfähigkt 223.
Betschwestern 350.
Bett, myst. 234.
*Bettel*brüder (fratres, mendicantes) 302; -dichter 348; -ei 302; -haftigkt 47; 370; *-mönche* (fratres) 302; 304; 307; 356; 376; 387; Kardinäle 297. [360.
*Bett*eln 308; 311; -elnder 192;
Bettelorden 17-; 47; 302; 310.
Bettler Christus 311.
Beugung 206.
*Be*ursachg 109; -urteilg 108; 118; 381; 399b.
Beutelust 21.
*Be*vollmächtigte 270; -vorzugg 137-; -wachg 383; -wahrerin d. Guten 103; -wahrheitg 257; -wahrg 96; 191; 301; 383; 390; 396a; 399b; -wahrgspflicht 165; -wegbares 262; -wegendes 97; 262; *-weger* 278; 287; 151; erster 7; 112; unbewegt. 91.
*Beweg*grund (motivum) 100; 184; 346; -lichkt, myst. 85.
*Beweg*theit 21; -sein 78; -werden 276.
Bewegung (actus, motus) 85; 96-; 102; 107; 113; 116-; 118; 121; 123-; 128; 132; 136; 168; 179-; 182-; 229; 256; 262; 287; 368; 407a; s. Willensbewegg.
*Bewegungs*anstoß 403b; -gegenstand, -grund 124; -kraft 100; 187; -neigg 98; -prinzip 90; 118; 121; 127; 358; 401a; -ziel 53.
Beweis (argumentum) 82; 169; 170; 176; 181; 198; 284; 289-; 295; 297; 311; 353; 358;

Digitized by Google

-kraft 283; -ung 252; -verfahren (loci argumentandi) 290.
*Be*willigg 302; -wirkendes, erst. 170; -wirktes 170; -wirkung 279; 288; -wundernswertes 342; -wunderung 85-; 108-; 191; 331-; 342; 352; 380; -wußtheit 136; -wußtsein 86: 109; 186; 229; 286; 305; 334; 353; 358-; 399 b; 407 a.
*Bewußtseins*reinheit 80; -tätigkt, -vorgänge 286.
*Be*zähmung 128; -zeichnetes 174; -zeichng 174; 185; 317; 407 b; zeugg 312; -ziehg (relatio) 128; 218; 254; 278; 280; -ziehgslosigkt 104; -zogenbleiben 281; -zweifeln 179; -zwingg 233.
Bibbiena 368.
Bibel 57; 65-; 81-; 110; 178; 254-; 273; 295-; 307-; 312-; 320; 331; 354; 358; 374; 399 a; s. Biblisches, Schrift (hl.).
Bibelausdeutg 194-; s. Auslegg.
*Bibel*benutzg 296; -berichtigg 372; -erklärg 372; 374; -festigkeit 16; -gebrauch 296; -glaube, -inhalt 178-; -kanon 320; 408 a; -kenntnis 16; 310; -lesen 309; 313; -leute 310; 313; -polyglotte 374; studien; -text 378; -übersetzg 296; 307; 378; -verständnis 312-; -verbesserg 360; -wissensch. 376; -wort 312.
Bibliothek 357-; Vatik. 367.
*Bibl*isches 7; 169; 194; 274; 293; 297; 306-; 311; 403 a; 408 a; -izismus *273-; *293-; 296; 387.
Biel *173-; 254; 375.
*Bienen*beispiel 237; -zucht 43.
Bild (imago) 87; 214; ewiges 241-; göttl., Gottes 49; 65; 76; 107; 226; 246; 250; 263; 266; 268; 328; 403 a; 412 a; 414 a; 414 b; d. Trinität 249; d. Wiedergeburt 326; 333; Üb. d. B. (de icone) 256.
Bilder 192; 234; 240; 300; 309 b; s. Vorstellungsbilder.
*Bilder*dienst 13; -verehrg 19; 300; 311.
*Bild*gebg 236; -haftes 222; -losigkt 192; 234; -mäßiges 79; 81; 192; -ner 332; *-ung* (literae) 9-; 25-; 254; 282; 336; 341; 348; 362-; 365; 373; 375.
*Bildungs*fähigkt 367; -mittel 11; -prinzip 113; -wesen 8-.
*Billig*enswertes 103; -keit 96; -ung 44; 48; 50; 380.
Binde- u. Lösegewalt 37; 204; *-ung* 188; 193; 227; 308; s. Willensbindg.
Biographie 339; 351.
Biondo 364-.
Birgitta v. Schweden 248.
Biskupec 425 a.
Bischof 2-; 4; 31; 33; 36-; 44-; 48; 269; 315; 318; 346; 355; cäsar. 302; röm. 2; 298; u. König zugleich 309.
Bischöfe 269; 271; 301; 304; 310-; 346; 364; 369.
*Bischofs*amt 294; -vorbehalt 34.
Bistum 19; 32.
Bitte 38; 205; 240; 311.
*Bitter*keit 234; 341; -nis 78.
Blanditas s. Schmeichelei.
Bleiben 130; 161; 225; 305; 331; s. Innebleiben.
Blendung 415 a.
Blick 84-; 192; 232; 254; 266; 389; 399 b; Gottes 265-.
Blickfeld 154; -wendg 342; -zuwendg 84.
*Blind*heit 64; 136; 239; 253; 292; -werden 247.
Blitzstrahl, myst. 210.
Bloemardine (Bloemmaerd) 212.
Blotzbrüder 212; 308.
Blume d. Schauung 417 b.
Blumenau, L. 370.
Blumenlese, myst. 249.
Blut, eigen. 310; Christi 54; 425 a; v. B. zu B. 381.
Blüten (flores) 129.
*Blüte*zeitalter 365; -zustände 334.
*Blut*gerichtsbarkeit 295; -rache, Blutsverwandt (sippe) 215. [23.
*Blut*taufe 302; -zeuge 208.
Boccaccio 326; 345; 348; *349-; 357-; 369; 378; 381. [233.
Boden d. Gottheit 217; d. Seele
Boëthius 68-; 72; 89; 93; 184; 235; 255; 331; 344; 381; 395 a; 397 b; 399 b; 401 b; v. Dazien
Bogomilen 274. [280.
Böhmen 295; 313-; *329-; 331; 347; 368; 373; -ische Brüder
Bojardo 363. [295; 314-; 386.
Bologna 347, 365.
Bombast 360.
Bona mors s. Tod.
Bonaventura 57; *100-; 134; 145; 184; 186; 193; 197; 199; 208; 235; 250; 253-; 291; 326; 386-; 403 a; 418 a.
Bönhase 26.
Bonifatius VIII. 82; 268; 270; 329; 336; 365; (Wynfrid) 18; 46; 294.
Bonitas s. Güte, Gutheit.
Bons hommes s. Menschen.
Bonum s. Gut, Gutes, Gemeinwohl; b. honestum, morale 402 b.
Borgia, Cesare 380; Lucrezia 361; Rodrigo Lanzol-B. s. Alexander VI.
Börsenblatt, lebend. 357.
Bösartigkeit 361.
Böse[1] 55; 71; 177; 202; 300; u. Gut 63; 381.
Böse[2] (Leute) 72; 202; 320.
Bösemachen 104.
Böses (malum, kakón, vitandum) 6-; 9; 55-; 62-; 73-; 81; 87; 92; 97-; 100-; 103; 114-; 122; 124; *132-; *135-; 137-; 161; 176; 195; 221-; 283; 298: 315; 396 a; 402 b; 403 b; 413 b; eigentl., radikal B. 63; u. Gott 64; *222; u. Übel 222.
*Böses*ein 133; -können 158.
Böseswollen, göttl. 161.
*Bos*hafte 203; *-heit* (malitia) 56; 106; 133; 138; 145; 203; 243; 299; 302; 315; 382; 403 b; 410 a; sichere (certa m.) 137.
Botanik 7. [310.
Bote Gottes 101; -en d. Reform.
Botschaft (ambascata) 309.
Bradwardine 286; *287-; 297.
Bramante 367.
Brandenburg 295.
*Brand*markg 33; -opfer 321.
Brant 376.
Bräuche, rel. 345.
Braut, myst. 148; 150; 190; 247; -gemach 326.
Bräutigam, myst. 79; 111; 150; 190; 239-; 241; 248.
Brautnacht, myst. 334.
Brechung 190-; 252.
Breisgau 246.
Breite Gottes 231.
Breviergebet 42.
Brief a. d. Nachwelt 339; d. Teuf. a. d. Präl. 373; üb. d. Badeleben 355.
Briefe 342; berühmt. Männer (Epistolae claror. viror.) 378; d. Dunkelmänner (Ep. obscuror. viror.) 378.
Briefwechsel 213; 344.
Brot 296; 329; euchar. 148; 253; 293 b; 425 a.
Brot(wandlgs)wunder 309.
Brozzi 390.
Bruch m. d. Kirche 316; 371.
Brücke, myst. 338.
Bruder 233; myst. 248.
Brüder, waldens. 294; Christi 75; d. freien Geist. *212; 230; 235; 245; 287; d. gemeins. Lebens *252-; 375; d. Leb. u. Todes 320; d. modern. Frömm. (Fratres modernae devotionis) 252; in Christo 310; s. Arme Brüder.
Bruderschaft (confraternitas, so-

Digitized by Google

dalitas, congregatio) 48; 423 a; v. gemein. Leb. 417 b.
*Bruderschafts*ideal 296; -pflichten 48.
Brun v. Schonebeck 246-.
Brunellesco 357.
Brunetto Latini 365.
Bruni L. (Aretino) 351; *356-; 358; 364; 428 a.
Bruno v. Köln 46.
Brutalität 21; 382.
Brute 310; -us 203.
Buch (liber), erst., zweit. 200; inwend. 312; d. Lebens (l. vitae) 140; d. Natur 200; d. sieben Grade 249; v. geistl. Armut *250; 297; v. d. Ursachen (l. de causis) 90.
Bücher 340; 343; 355; 388; jüd. 377; kanon. 178; schlechte 388; zwei 200; Gottes 255.
Bücherverbrennen 388.
Büchlein, Altköln. 247; d. Wahrh. 230; 235; d. ew. Weish. 236; 251. [kunst 377.]
*Buchs*tabe 295-; 372; -staben-
Buddhismus 90; 292.
Budé (Budaeus) 374.
Bugiale s. Lügenschmiede.
Buhlerin Papsttum 207.
Bulgarien 3; 276.
Bulle 301; gg. Eckehart 215; 220; In agro Dom. 411 b; Unam sanct. 268; Pastor aet. 268-.
Bundeslade 109.
Bunzlau 316.
Burchard v. Worms 32.
Bürde 233; leichte 139.
Burg, seel. 220.
Bürgelin s. Bürglein.
Bürger 15; 28; 142-; 337; 347-; 383; 385; -in 207; -geist 26; 210; -krieg 337; -recht 24; -rotten 315; -tugend 379-; -tum (humana civilitas) 9; 20; 26-; 48; 210.
Bürglein (bürgelin) d. Seele 215.
Buridan *173; 285; 421 a; -s
Burleigh 173. [Esel 173.]
Burleske 350; 387.
Bury, J. 312; Rich. v. 368.
Busch, J. 253.
Buße 7; 14; 29-; 34-; 38; 49; 74; 144-; 156; 163; 204-; 251; 275; 302; 319-; *324-; 326; 394 a; 394 b; arbiträre 32; echte 141-; geheime 30-; geziem. 314; kanon. 33; kirchl. 269; öffentl. 30-; reinig. 244; solenne 31; unvollend. 275; vollkomm. 244; dch. Feuer 205; s. Kirchen-, Privat-, Sippen-, Zwangsbuße, Strafsumme.
*Buß*ableistg 33; -ablösg 394 b; -ablösgssystem 29; -amt 32; anweiser 32; anweisg 31-; -bemessg 31; 34-; -brüder, assis. 16; 47; -bücher 31-; 34; -büchlein; vorcyprian. 31; -eifer 34; 36; -einrichtg 35; -epidemie 17.
Büßer 31-; 36. [36.]
*Buß*erleichterg 33; 37; -ersetzg
Bußetun, göttl., menschl. 164.
*Buß*fertigkeit 78; 80; -fertigkeitsstufe 204; -forderg 15; -früchte 78; -gericht 39; -gesinng 205; -gewalt 294; -gnade 142; -kanones 31-; 34; -kleid 32; -leben 33; 78; -lehre 181; 228; -leistg 34-; 394 b; -nachlaß 32-; -ordnungen 31-; -praxis 31-; 34; -prediger 376; 387; -priester 32; 204; -psalmen 343; -recht 39; -richteramt 325; -sakrament 14; *34-; 37; 320; -säumigkeit 204; -schriften 32; -stationen 33; -summen 32; -teile 35; -theorie 36; -theoretiker 391; -traktate 32; -übg 236; -umwandlg 33; -verkürzg 37; -vorschriften 34; -werke 7; 29-; 78; 226; -werksunsicherheit 36; -wesen *29-; 38; -zeit 30; 36.
Byzanz 1; 3.

Cacciaguida 209.
CAIM 302.
Cajetan (Jac. d. Vio) 368; *373.
Calandra 368.
Calixtus III. 347; 365.
Calix s. Abendmahl.
Calvin 5.
Campano 367.
Canonici 46.
Can grande v. Verona (della Scala) 410 a; 411 a.
*Capac*issimus s. Kreis; -itas s. Empfänglichkeit.
Capistrano 369; *387.
Capito 377.
Capupper s. Goch.
Caracalla 24.
Carentia s. Nichthaben.
Caritas s. (Gottes)liebe; 402 b.
Carmeliter 302.
Casa Giocosa 362.
*Cäsar*eopapismus 1; 5; -ismus 385; *-ius* v. Arles 45; v. Heisterbach 427 a. [45; -ius 203.]
Cassiodorus 45; 49; 255; -ianus
Castelesi v. Corneto 387.
Castiglione *362-; 364.
Castitas s. Keuschheit.
Casus s. Abfall, Zufall.
Cathari 420 a; s. Reine.
Cato 205; 292; 366; -ullus 348; 371.
Causa s. Urgründe, (Formal-. Vorbild-, Wirk-, Zweck-)Ursache.
Causare s. Verursachen.
Cavaliere s. Glücksritter.
Cele 375.
Cellini, Benv. *368; 382.
Celtis 370-; 378.
Censura s. Zensur.
Centilogium 289.
Centrum s. Mittelpunkt.
Certificare s. Vergewissern; -tudo s. Gewißheit.
Cesarini 364.
Chaldäer 331; -isch 290.
Chalons 32.
Chamäleonsnatur 332.
Charakter 114; 136; 300; 305; 339; 407 b; unvertilgb. 39; 302; 311; zwiespält. 21.
*Charakter*bildg 383; -e 319; -istika 136; -losigkt 357.
*Char*isma 95; itas s. Liebe.
Chartres *81-.
Cheltschis 314; -ky 314; 316.
Chiliasmus 314; 424 b.
*Chir*on 382; -urgie 42-.
*Chor*herren 46; -ismos 68-.
Christ 106; 193; 247; 265; 283; 299; 304; 324; 340; 371; 379; 393 b; 396 b; *-en* 224; 292; 303; 307; 312; 315; 347-; 355-; 362; 366.
*Christen*gläubigkt 362; -gott 204; -heit 301; 316; 368; -herz 145; -kinder 202; -leben 319; 389; -lohn 140; mensch 39; 77; -name 273; -pflicht 139; 296; -recht 296; *-tum* 12; 24; 59; 90; 213; 234; 292; 337-; 344; 346; 348-; 352-; 354-; 359; 366; 371; 373-; -verfolgg 1; -zucht 362.
Christiformis s. Christusförmig.
Christina v. Stommeln 248; v. St. Trond 248.
*Christliche*s 51; 55; 112; 204; 327; 336; 345; 349; 364; -bleibenkönnen 336.
Christozentrismus 235.
Christus 13; 15-; 16; 36; 38; 47; 53-; 55; 62; 74-; 77-; 81; 83; 111; 139; 147-; 160; 165-; 178; 180; 184; 189; 192-; 195; 208; 210; 220; 227-, 229; 234-; 239-; 243; 250-; 253-; 262-; 267; 275; 293; 296-; 300-; 304-; 310; 313-; 318; 320; 322-; 326; 330; 337; 345; 354; 371; 380; 388-; 416 a; 420 a; 425 a; myst. 410 b; sakramental. 148; zweit. Adam 329; erst. Auserwählt. 322; Beispiel 42; 62; 74; 147; Bettler 311; Bräuti-

Digitized by Google

gam 79; 239-: Engel, oberst. 275; Erlöser 138-; 160; 202; 228; Erstgebor. 75; Felsen 425a; Fortwirkend. 147; Gegenwärtig (bleibend)er 148; 192; Geliebter 79; Gesetzgeber 16; 28; 316; Gnadenquell 55; 150; Gott 53; 247; 250; Gottmensch 146-; 160; 311; Greif 206; 410b; Haupt (d. Kirche) 53; 55; 144-; *146-; 150; 303; 311; Helfer 228; Heros, erhaben. 361; Herr 301-; 315; Himmelsgeschöpf, vollkommenst. 275; Kirchengründer 148; König 389; Lamm 425a; Lehrmeister 264; Lieben, süßes 387; Mensch 53; 55; 75; 81; *146-; 148; *222; 228; 239; 250-; 397b; Mittler 263; 322; Propitiatorium 109; Sonne, ewige 237; Triumphator 208; 210; Türe, myst. 109; Vater d. Götter 362; Vorbild 77; 323; Wahrheit 306; Werkzeug 147; Willensziel 105; Zentrum 53; auf Erden (Bonif. VIII.) 268; u. Auferstehg 250; u. Engel 322; u. Erlösg. 322; 397b; 406a; u. Geist 253; u. Geister 322; u. Gemeinde 322-; u. Gericht 239; u. Gestalt, männl. 53; u. Gläubige 47; 55; 145; *147-; 193; 289; 310; 414a; u. Gnade 146-; 404b; u. Gott (Vater) 425a; u. Götter 315; u. Heil 322; u. Heiliger 304; u. Himmel 148; 275; u. Hölle 202; 204; u. Jupiter 377; u. Kirche 145; *147-; 150; 298; 323; u. Leben 253; u. Leib 145; 147-; 224; 275; u. Licht 251; u. Mensch 75; 145; *146-; 150; 228; 326; u. Papst 301; u. Petrus 329; u. Priester 149; u. Rechtf. 322; u. Seele 146; 244; u. Sündenfall 322; u. Welt 253; 275.
*Christus*anschauung 78; -förmig (christiformis) 265; -liebe 12; 149; 247; -mystik 80; 184; 235; 247; 251; -werden 228.
Chrypffs s. Nikol. v. Kues.
*Chryso*loras *351; 357; 369; Ciani 349. [-stomos 395a.
Cicero 50; 82; 93; 291-; 341; 343-; 348; 351; 355; 361; 363-; 366; 368-; 372; 399a; Ciceronianer, eitle 357. [413b.
*Circul*atio s. Kreisbewegung; -us s. Zirkel.
Circumstantia s. Umstand.
Ciriaco de' Pizzicolli *346; 351.
Cisneros, Fr. Xim. de 374.
*Cister*cienser 46-; 74; 195; -ienserinnen 248; -iensermönch v. Heilbronn 249; -ium (Citeaux) Civilitas s. Bürgertum. [46.
Clemanges 374.
Clemens VI. 285; Alex. 395a; v. Lanthony 422b.
Cliquen 385.
Cluni 46; -acenser 46; 294.
Coaeternus s. Gleichewiger.
Cochlaeus 378. [danke.
*Cogit*are s. Denken; -atio s. Ge- Cognoscere s. Erfahren.
Coincidentia s. Zusammenfall.
Cölestius 347.
Colet 351; 374.
*Collat*ie 252; 387; -ienbrüder 252-; -io s. Übertragg, Vergleichg.
Collecta s. Gesammelt; -io s. Gesamtheit, Vereinigg; -iolehre Collin 378. [69; -orium 173.
Colonna 342; Franc. 346; Vittoria 368; s. Ägidius.
*Columb*a 31; -anus 46.
*Com*memoratio s. Gedanken; -mune s. Gemeinsames; -municatio s. Gemeinschaft; -munio s. Vereinigg; Gemeinschaft; -pendium divinorum 416b; -pleta s. Philosophie, Spekulation; -plexio s. Natur; -plexus s. Umarmg; -plicare s. Enthalten; -plicatio s. Enthalt; -plicite s. Enthaltenderweise; -plutensis 374; -positio s. Zusammensetzg; -prehendere s. Begreifen; -punctio s. Zerknirschg. [ken.
*Concept*us s. Begriff; -io s. Den- *Con*correzaner 274; 276; -creata s. Natur; -cupiscentia s. Verlangen; -cupiscibilis 186; -cursus s. Mitwirkg.
*Con*dottiere 329; 382; -dilectus s. Mitgeliebter; -fraternitas, -gregatio s. Bruderschaft; -fusio s. Vermischg; -gregatio s. Vereinigung; -gruum s. Angemessenes; -jecturae s. Annahmen; -junctio s. Vereinigg; -nexus s. Verbindg; *-scientia* 100; s. Gewissen.
*Con*sensio s. Übereinstimmg; -sensus s. Zustimmg, Entscheid; -sentire s. Beistimmen; -servans s. Erhalter; -sideratio s. Betrachtg; -silium s. Überlegg; -solamentum s. Geistestaufe; -solator s. Tröster; -stantinus Contarini 284; 368. [Afr. 92.
*Con*templatio 186; s. Anschauung; -temptus s. Mißachtg; -tinentia s. Enthaltsamkt; -tingens s. Nichtnotwendiges, Ursache; -torquere s. Verdrehg; tracta s. Sein, Vollkommenheit; *-tritio* 324; s. Liebesreue, Zerknirschg.
*Con*versino 351; -vivio 335.
*Corb*accio 349-; ie 49; -inelli 347.
*Cord*ova 91; -us Euricius 377.
*Corp*o, -us s. Körper; -us juris canonici 31-. [367.
*Corr*aro 364; -reggio 346; -tese Costanza da Varano 364.
Courtoisie 25.
*Cre*are s. Erschaffen; -ata s. Gnade; -atio s. Schöpfg; -atum s. Erschaffenes; -atura 232.
*Cred*ens s. Glaubender, Gläubiger; -e ut intelligas 393b; -entes s. Gläubige; *-ere* 67; s. Glauben.
Credo quia absurdum 284; ut intelligam 8; 58; 66-; 83; 89; Crotus Rubianus 378. [264; 272.
Cuius regio, illius religio 5.
Culpa s. Erbschuld.
Cum miseratione Domini 32; *tempore* 413a; s. Zeit.
Cur s. Ursache.
Cur Deus homo 62.
Curia caelestis 81.
Cusanus s. Nikolaus.
Cypern 3.

D'Abano 281.
Daemonium s. Teufelsspuk.
*Da*für (sic) 57; -gegen (non) 57; -gegengeben 343.
Daheimerfüllung, rel. 300.
Dahinleben 344. [285; 374.
D'Ailli 173; 181; *192-; 271; Dalberg 348; *370.
*Dam*ascenus 403a; -en 361; -iani, P. 50; 57; 209; 284.
Dämon 345; 359; 381; -en 106; 283; 379; -englauben 17; -isches 87.
Dank 65; 190; 339; 343; -barkeit (gratia) 12; 80; 125; 191; Dans esse s. Schöpfer. [230.
Dante *201-; 255; 271; 326-; *335-; 343; 349; 351; 357-; 372; 381; 410b; 422b.
*Dar*bietung 159; 324; 326; -bringg 190; 240; 318; -reichg 149; -stellg 112; 292; 307; 328; 404a; -tun 177; 286; Das 215. [404a.
Dasein (esse) 68; 222; 282; 379; empir. 53; kirchl.-tradit. 293; menschenwürd. 143; myst. 79; reales 172-; universales 175; zeitl. 107; Gottes 170; 177; 286-.
*Daseins*freuden 360; -grund 146; 176; -maß (modus) 136.

Digitized by Google

Daseinsollendes 137.
Daseinsstufen 379.
Dasselbe (idem) 256; 260; 414a.
Dati 365; *373.
Dauer 91; 132; 197; 199; 318; göttl., geeinteste 256.
*Dauer*erfüllg 109; -form 381; -haftes 113; 128; -mittelpunkt, Daun 376. [-umkreis 109.
David 54; 208; 344; v. Augsburg *249-; 251; 253; 387; 417b; 418a; v. Dinant 184; *194; 255; 287.
De adhaerendo Deo 251.
Debitum s. Schuldigkeit.
Decameron 349-.
Decius 1.
Decke, myst. 234; -mantel 360.
De condigno s. Verdienst.
De congruo s. Akzeptation, Verdienst.
Decreta s. Disziplinarentscheidgen; -um Gratiani 31-.
Deduktion 91.
De fato et fortuna 352-.
Defectus s. Mangel; -fekt 144-; 165; -fensor pacis 270; -finition 108; *114; *259-; 288; 344.
Degeneration 381; 383-.
Deichsel, symbol. 207.
Deificari, -atio s. Vergottg.
Deiforme s. Gottförmiges; -is s. Gottähnlich, Gottförmig.
De ignota literatura 418b.
Deitas s. got(heit), Gottheit.
Deus s. got, Gott.
Dekalog 99; 156-; 399a.
Deklamation, eth. 346.
*Dekretale*n 32; -ien, pseudoisidor 3. [s. Ergötzung.
Delectabile s. Ergötzliches, -atio
Deliberatio s. Erwägung.
Delegation 39.
Delphi 338.
Demagogie 313; 371.
Demeritenhaus 33.
Demos s. Volk. [mus 27; 390.
Demokratie 23; 383; 385; -is-
Demokritos 292.
Demonstration 82; 92.
Demut 47; 53; 65; 78; 80; 107; 156; 191-; 232; 234; 252: 304; 416a. [319; 380.
Demütige 310; 312; -ung 252;
Demutswerke 239.
Denar 394b.
Denkbares 160; 170.
Denken (cogitare, conceptio) 55; 65-; 68; 119; 122; 126; 174-; 229; 257; 281; 352; diskurs. 281; eigentl. 282; erkenn. 65; geläutert. 65; göttl. 173; 262; kirchl. 6-; 10-; kreatürl. 176; method.(-myst.) 58; 85; persönl. 238; polit. 336; reines 65; subj. 175; vernünft. 214; an Gott 65; 227; s. Akt.
*Denk*endes 259; -er 229; 284-; 356; -freiheit 284; -gegenstand 175; -inhalt 66; -mäler 342; -prinzipien, angebor. 170; -prozeß 196; -schrift *308-.
Denunziation 377; -ionsverfahren 33. [ren 39.
Derbheit 27.
Derwische 90.
Desiderium s. Begehren.
Destructio destructionis 91; philosophorum 91.
Determination 73; 181; -iertheit 72; 118; -ismus 173; 212; 280-; 287-; 297; 311.
Deus s. Gott.
Deutlichkeit 168.
Deutsche 28; 250; 369; -land 3-; 30; 230; 247-; 252; 276; 330; 347; *369-; 374; *375-; 378; -tum 342.
Deutung 318; 334.
Deventer 252; 375; 377.
Devotio s. Andacht, Fromme; -ion 376.
Diadem 328; -kon 294; 301; -lektik 9; 57-; 82-; 90-; 184; 284; 321; 362; 372; 388; -log 319; 385; -loge 246; 344; 373; -logus s. Introductorius.
Diamantschwelle 204.
Diät 144.
Dichter 9; 25-; 338; 346; 355-; 366; 369-; 389; -krönung 369-; -lorbeer 340. [375.
Dichtung 9; 25; 27; 342; 359;
Dictamen, -are s. Vorschrift, Vorschreiben.
Diebe 203; -stahl 39; 46; 306.
*Dien*en 104; 245; 307; 317; *-er* 154; 229; 288; 304; 340; 354; 359; am Sakram., am Wort 325. [-liches 118.
*Dien*erin 290; -ersein 307;
Dienst 81; 274-; 312-; 315; 326; 330; 363; 390; am Wort 323; s. Gottesdienst.
*Dienst*adel 23; -barbleiben 353; -barmachen 385.
Dies 215; irae 386. [379.
Dieselbigkeit (identitas) 261;
*Dies*heit (haecceitas) 172; -seitiges 228; -seits 67; 102; 116; 126-; 132; 282; 288; 292; 372; -seitsruhm 365.
Dietrich v. Freiberg 213; *214-; 255; 287; 417a; v. Herxen 253; v. Nieheim 270.
Differentia specifica 133.
Differenz 355; artbild. 172; 407a.
*Differens*en 89; 94; -losigkt 239; -ierendes 259-; -ierung 260.
Dijudicatio s. Urteilskraft.
Diktatur 383.
Dilectio s. Liebe; -us meus 237.
Dilettantismus 91; 365.
Ding (res) 69; 122; 135-; 152; 172; 285; 327; 404b; 407b; außerseel. 174; besond. 119; einzelnstes (singularissima) 175; erst. 213; gewirktes (facta) 287; innerseel. 174; intelligibles 69; konkretes 172; wirkl. 260; 407b; u. Anfang 173; u. Ding(e) 285; 330; 407a; u. Gott 260; u. Weltharmonie 286.
Dinge 50-; 54; 68; 85; 93; 99; 107; 117; 121-; 127; 172; 175; 194; 214; 233; 242; 244; 260; 285-; 288-; 330; 352; 358; 404a; 407a; andere 282; äuß. 227; 286; 407b; begehrbare 105; besond. 140; exist. 91; geist. 289; geistl. 335; geliebte 106; geschaff. 199; 213; 228; 404a; geschöpfl. 51; göttl. 289; ird. 212; konkrete 172; körperl. 6; 68; 289; letzte 7; mehr. 407b; menschl. 200; 289; 379; myst. 85; natürl. 177; nichterschein. 67; nied. 199; 289; reale 199; rechte 316; schädl. 86; sichtb. 274; sinnl. 68; 79; übermenschl. 200; unsichtb., untergeordn. 86; untermenschl. 200; verschied. 286; weltl. 143-; 335; zeitl. 143-; d. Welt 169; in Gott 177; u. Gott 127; 177; *220; 227; 258; 353; u. Idee 176; u. Materie 94; u. Zeichen 174; vgl. Einzelding(e).
*Ding*eigentümlichkeiten 69; 175; -erfassg 227; -form 93; 172; -gattungen 194; -gutes 135-; -prinzipien 94; -seiendes 70; -sein 177; 220; -ursachen 54; -verbundenheit 172; -vielheit 175; -wesenheit 175.
*Dio*cletianus 1; -genes 292.
Dionysios Areiop. 51; 58; 80; 83; 85; 110-; 135-; 149; 184-; 197; 213-; 216-; 229; 231-; 235; 247; 254-; *260; 321; 331; 359; 395a; 395b; 400b; 402; 419b; 425a; Rickel (Cartusianus) 181; *254-.
*Diözes*anbischof 44; -ansynode Dirne(n) 22; 27. [39; -e 38.
Dirigere s. Richtgsgebung.
Dis 203-; 410a.
Disciplina s. Zucht; -cretio s. Unterscheidg; -cursio s. Diskursion, Durchlaufen.

Digitized by Google

*Diskurs*ion 85; 109; 114; -ionsakt 122; -ives 107.
*Dis*kussion 385; -pense 19; -pensativ 79; -position 87; 180; 251; 277-; 405b; -putieren 65; -putationsmethode 82-; 93; -sensio s. Widerspruch.
Dissonanzen 354.
*Dis*tinktion 152-; -ziplin 14; *28-; 44; 46; 362; 366.
*Disziplinar*entscheidgen (sacror. canonum decreta) 269; -gesetze 28; -gewalt 29; -strafen 30; 40.
*Disziplin*ierung 10; -losigkeit 23.
Dite 203-; 410a.
Diversitas s. Verschiedenheit.
*Divin*itas s. Gott; -us s. Mensch
Diwischau 314. [(gottein.).
Docta ignorantia 414a; s. Unwissenheit.
Doctrina s. Wissenschaft.
Doctor angelicus 112; ecstat. 237; 254; evang. 297; illum. 199; mirab. 288; 292; seraph. 104; subtilis 150; universalis 112.
Dogma 8; 12; 15; 40; 74; 90; 196; 273; 311; 326; 348-; 377; 397b; altkirchl. 19; islam. 91.
Dogmatik 400a; christl.-heidn. 367; luther. 19; prakt. 249; spekulat. 251. [215.
*Dogmen*glaube 375; -widriges
Dolcino, Fra 297.
Doktor, allerchristlichst. 185.
Dom 346-; -geistliche 46.
Dominici 387; -us 47; 208.
Dominikaner 17; 47; 212; *248-; 272; 302; 346; 387; -innen 248; -Ordensstudium 229.
Dominium s. Herrschaft, Herrschermacht, Regiment.
Domschule 8; 375.
Dona s. Gaben.
Donatello 357.
Donnerer 362.
Donum s. (Gnaden)gabe, Gnade; d. superadditum *95; 137; s. Gnadengabe.
*Doppel*betrachtg 86; -gebot d. Liebe 316; -kloster 44; 46; -moral 14; 304; 319; -natur Christi 410b; -seele 21; -stellung d. Klugheit 123-.
Dörper 25.
Drang 85; 155; 303; 334; 372.
Draufgängertum 382.
Drehung v. Gottes Wort 310.
Dreieinigkeit (trinitas, triunitas) 75; *83-; 88-; 108; 145; 168; 171; 189; 209-; 261-; 291; 313; 321; 379; s. Trinität.
*Drei*einigkeitslehre 297; -faches 111; -faltigkt 208; -faltigkeitslied 247; -gestirn 204; -heit, göttl. 84; 89; 217; 241; -persönlichkt 84.
Dreistheit 382.
Dreizahl, göttl. 55.
Driforte, A. v. 245.
Dringenberg 375.
*Droh*en v. Übel 130; -ung 191.
Drohnen 380.
Druiden 371.
Dualismus *274-; s. Wissenschaftsdualismus.
Duell 38; 42.
Duldung 308; 314.
Dunkel, myst. 86; 109; 185; 332; d. Prädest. 141.
Duns Scotus, Joh. 96; *150-; 172; 175-; 180; 182-; 255; 284; 286; 288; 293; 408b; 409b. [286.
Durandus v. St. Pourçain 173;
Duranti 270.
Durch s. Schauen.
*Durch*blicken Gottes 257; -bruch, myst. *217; 221; 234; 236; -denken 292; -dringen, myst. 234; -dringg 66; 110; -gangsziel 354; -geistigung 238; -gossenheit 231; -laufen (discursus) 114; 383; -leuchtg 169; -messer 256; -schnittsmenschen 330; -setzung 121; 180; 336; 390; -sicht, myst. 85; sichtigkeit 60; 239; -übg, myst. 236.
Durst s. Hunger.
*Dürst*en 323; -ende 205.
*Dynam*ik 185; -isches 147; -ismus 194.
Dynastisches 334.

Ebbo v. Reims 32.
*Eben*bild (imago) 54; 75; 120; 132; 137; 146-; 210; 321; 403a; -bildlichkt 120; 178; -heit 341.
Eberbach, Petrej. 378. [*248.
Ebner, Christ. 248; Marg. 213;
Eck 378; abgehobelt. 371.
Eckehart (Meister) 58; 184; 213; *215-; 220; 229-; 232-; 235; 242, 246-; 249; 255; 287; 387; 417a; -isches 231-; 238-.
*Edel*güte (liberalitas) 179-; -heit 241; -keit 216; -werden 49.
Eden, Garten 410b.
Effekt, göttl. 95.
Efficax s. Gnade.
Egbert v. York 31.
*Ego*ismus 27; 80; 282; 385; -zentrismus 343.
Ehe 14; 22; 41; 43; 115; 145; 191; 302; 319; 359; bürgerl. 26; geheime, gemischte 41; kathar. 276; sakram. 41; 144; ungleiche 41; Naturpflicht 144; u. Frau 41.
*Ehe*bruch 22; 203; 288; -dispens 41; -folgen, rechtl. 41; -gesetze 29; -gesetzgebg, -hindernis 41; -liebste 350; -losigkt 43; 317; -mann 350; -recht 41; -sakrament 40; -scheidg 303; -schließg 26; 41; -standsbüchlein 370; -verbot 276; -versprechen, -versuch 41; -zweck 41.
*Ehr*abschneidg 39; -barkeit 26; 316; -begrift 25; -durst 334.
Ehre 300; 328; 332; 363; 386; Gottes 62; 190; 231; 234; 240; 245.
Ehren 315; 340; 366; -platz 341; -rechte 410b; -rechtsverlust 33.
*Ehr*erbietigkt 40; -ersatz 62; -erweisg 131; 333; -furcht 190; 195; 200; 205; 363; -geiz 300; 362; 385; -geizige 210; -liebe (philotimia) 125; -losigkt 38; -sucht 162; 208; *-ung* 62; 125; 331; Gottes 104-; 240.
Eid 38; 275; 295.
Eide s. Arten, Wesensformen.
Eideshelfer 30.
Eifer 12; 53; 226; 240; s. Glaubens-, Werkeifer.
*Eifer*sucht Gottes 84; -suchtslosigkt 349.
*Eigen*art 339; 343; -es 222; 238; -heitszerstörg 110; -kirche 2-; 5; -liebe (amor sui) 23; 244; 322; -name 70.
Eigenschaft 407a; -en 109; 158; 177; 189; 198-; 201; 288; 385; 409b.
*Eigen*sucht 243; 245; -sünde 406b; *-tum* (proprietas) 45; 104; 141; 294; 306; Diebstahl 46; Gottes 242.
Eigentümlichkeit 117; 132; *-en* 69; 87; 136; 147; 172; s. Gemeinschaft. [45.
*Eigentums*rechte 308; -verzicht
*Eigen*tum d. Seele 179-; -wert 33-; 80; 155; 206; -wille 222; 226; 228; 243; 252; -wirken 222-.
*Ein*bildgskraft 86; 103; 122; 188; 197; 264; 368; -blick 95; -buße 102; 343; -dringen, myst. 85; 189; *-druck* (impressio) 79; 153; 338; akt., pass. 293; psychophys. (species impressa) 122; sinnl.-sakram. 14; urspr. 174.
*Ein*engung 376; -er 177; 323; 383; *-es* 88; 215; 218; 229; 232; 243; 254; 389; 413a; einfaltig -es (simplex unum) 220.
*Einfach*es 88; 194; 265; -heit

Digitized by Google

(semplicità) 26; 42; 109; 239; 242; 256; 261; 294; 299; 389; 404 a; -stes 256.
Einfalt 223; 341; 389; gelehrteste 388; ohne Weise 242; d. Kreuzes 389.
Einfaltig s. Eines.
*Ein*fältige 167; -faltigkt 215; -fließen 246; 290-; -flößg 147; -fluß (influxus) 78; 82; 89-; 102; 124; 154; 159; 190; 264; 283; 328; 404 b; -forderg 165; -führg 68; 147; 310; 375; -führgsdialog 356; -gebildetwerden 216; -geborener (unigenitus) 265; -gebg 263; 273; -gegliedertsein 343; -gegossenes 153; 240; 408 a; -geschlossenermaßen (implicite) 179; -gewestheit 225; -gehen 248; 278; -gießg 74; 95; 139; 163-; 169; 180; 273; 325; -greifen, göttl. 127-; 150; -griff 303; 325; -griffe, göttl. 90; -halttun 119; *-heit* (unitas) 69; 75; 89; 91; 93; 104; 109; 147-; 150; 152; 169-; 175; 177; 215; 217; 219; 224-; 228; 239-; 243; 246; 256-; 261; 265; 267; 278; 281; 284; 286-; 323; 327; 330; 332; 336; 379-; 399 b; 413 a; in E. (uniter) 260.
Einheitlichkeit 83; 239.
*Einheits*band 145; 148; -punkt.
*Einig*dreiheit (unitrinitas) 261; -haltg 383; -keit, göttl. 155; 261; -sein 140; *-ung* 146; 189; 194; 199; 239; 254; 262; 334; fünffache 54; innertrinit. 262; persönl. 146.
*Ein*kapselung 336; -kehr 213; 240; -klang 156; 329; 337; 343; -kommensentziehg 33; -laß(flehen) 204; -leitg 328; -leuchtendes 121; -lullung 300; -prägg d. species 174; -richtung(en) 87; 142; 171; 312-; 377; 390.
Eins 54; 217; 354.
*Ein*samkeit 58; 208; 223; 227; 340; 344; 354; 366; -schaffg d. Seele 113; -schließen (includere) 179; 219; 413 a; -schränkg 266; 286-; 404 a; -schreiten 301; -seitigkt 67; -setzg(en) 294; 310; *-sicht* 59; 65; 67; *89; 122; 312; 384; 389; s. Evidenz.
Einsichtigkeit 167.
Einsiedler 208; 344.
Einsmachung 110.
Entsprechung, inn. 105.
Einssein 148; 215; 220; 239; 243; 315; 416 a.
*Ein*strahlg, -strömg 91; 240.
Einswerden 54; 232; 242; 238; 332.
*Ein*tauchen, myst. 109-; -teilung 51-; 82; 93; 388; -treten 175; 228; -ung 145; -wände 112; 312; -wärtsziehen 233; -weihung 192; -wirken (posse [potest]) 321; -wirkg, göttl. 95.
*Einsel*begriff 170; -ding(e) 68-; 175-; 407 a; -fall 119; 123; 158; -forderg 376; -gemeinden 301; -glieder, rel. 148-; -haft 276; -leben 142; 389; -menschen 68; 136.
*Einseln*er *6-; *11-; 82; 142; 322-; 338; 342; 385; 404 a; 406 b; -es 277; 293.
*Einsel*persönlichkeit 386; -staatskirche 2-; -sünde 71; 165; 406 a; -trieb 206; -wesen 51; *404 b; -wirkung 353.
*Einsig*es 194; -keit 83.
Eisodos néos 375.
Eitelkeit 42; 49; 65; 162; 339.
Ekel 254.
*Eklekt*iker *181-; 255-; -izismus 49; 59; 90; *181-; 193; 334-; 344; 357; 366.
*Ek*loge, vierte 336-; 426 b; -stase 17; 79-; 86-; 90; 109-; 186; *187; 193; 199; 238; 266-; -stasegrade 81; -statischer 196; -statisches 212.
Electio s. Wahl.
*Elementar*kraft 197; -lehre 90.
Elemente 6; 55; 121; 199; 343; christl.-heidn. 327-; 345; euchar. 425 a; log. 173-; d. Neuzeit 19; d. myst. Theol. 266.
Elend 56; 202; 211; 340; 337; 356; elicere s. actus, Hervorlocken.
Elisabeth v. Schönau 247; v. Thüringen 248.
Eltern 121; 125; 166; 191.
Elucidatorium s. Erklärung.
Elysäische Felder 372.
*Emanat*io s. Ausfluß, Kraftentwicklg; -ion 52; 55; 91-; 110; 213-; 278; 354; -ismus 69; 90; 198; 214; 216; 229.
Emanzipation 49; 301; 335.
*Em*blem 360; -bryo 113-.
Emotionales 267.
*Emp*fang 95; 149; 265; 267; 291; 302; -fangen 62; 302; 379; -fangender 303; -fänglicher 266; -fänglichkt (capacitas), -fänglichwerden 266; -fehlg 13; 138; 389; -finden (sentire) 52; 76; 110; 347; 355; -findlichkt 23; -findg 59; 170; 350; 368; 399 b.
Empfohlenes 117.
Empfundenes 343.
Emphatisches 215.
*Empir*isches 86; -ismus 74; 274.
*Empor*hebg 204; -tragen 187.
Empörung 372.
Emsigkeit 234.
Empyreum 410 a; s. Feuersphäre.
En s. In.
Endbestimmung 229; 358.
Ende (finis) 55; 107; 123; 197; 219; 256; 258; 261.
*End*esglorie 144; -gericht 195; -liches 55; 261; -loses 247.
Endura s. Sichzutodehungern.
*End*zeit 55; -ziel 51; 131; *133-; 151; 156; 158; 188; 335; 388-; -zweck 105; 129; 282.
Enea Silvio 364; *365-; 369;
Energie 323; 384.
Engel 6; 12-; 52; 81; 91; 139; 150; 175; 197; 204; 209; 274-; 283; 291; 321-; 326; 353; 358; 372; 377; 382; 396 a; 397 b; 406 b; böse 326; 353; parteilose 372.
*Engel*bert v. Admont 249; -brot 64; -chor 153; -kreise 208; -liebe 106; -papst 390; -seelen 275; -sohn 332; -verehrg 13.
Engherzigkeit 27; 90.
England 3-; 309; 347; 355; 368;
Ens s. Seiendes, Wesen.
*Ent*artung 49; 209; 298; 374; -lehren 130; -behrenkönnen 347; -behrungen 226; -bildg 226; 234-; 247; -bindg v. Gebot 157; -deckg, myst. 231; -ehrg Gottes 62.
Entelechie 136; 281; erste, zweite (actus primus, secundus) 402 b.
*Ent*faltg (explicatio, fructificatio) 74; 129; 121-; 132; 195; 262; 264; 266; 277; 293; 339; 347; 381; -ferng 92; 108; 144; flammg 107; 240; -fliehen 306.
*Entgegen*gehen 239; 299; -gesetztes 119; -nahme 267; -setzg 280; -stehen 125; -stehendes 162; -tretendes (occurrens) 279.
*Ent*gegenwirken 275; -gelt 116.
Enthalt (complicatio) 262; 264; -en (complicare) 266; -enderweise (complicite) 261; -ensein 262; 293; 339; -samkeit (continentia) 41; 130-; 292; -samkeitsgelübde, -samkeitsgesetz 309; -ung 137; 139; 244.
Enthusiasmus 200; 212; 424 b.
*Ent*kirchlichg 11-; 326; -kräftg d. Sakram. 193; -kümmerung 240; -lassung in d. Welt 319; -raffung 132; 236; 345; -räumlichung 247; -rinnen 350; -rückung 86; 108-; -sagung

Digitized by Google

16; 234; 386; -scheid (consensus) 72; -scheidendes 318; *-scheidg* 38; 72; 76; 103; 118-; 129; 181; 382; göttl. 176-.
Entschleierung 206-; -schließgslosigkt Gottes 91; -schlossenheit 191; -schluß 72; 75; 98; 101; 179; -schlußfreiheit 76; 397 a; -schuldigg 243; 301; -schuldiggsmittel 30; -setzg 298; -sprechen 134; -sprechendes 280; -stehen (oriri) 219; 293; -sündigg 206; -weltlichg 314; -werden 216-; 219-; 223-; 229; 234; 414 b; -wicklg 106-; 113; 165; 225; 228; 379; -wicklgsgesetz 384; -wicklgshemmung 138; -wicklgspflicht 335; -zeitlichg 247; -ziehg 77; 141; 180; -zückg (raptus) 110; 132; 254; 263; 290; -zückgsflamme 109; -zündg 107; 333.
Enzyklopädie 90; 93.
Epiktetos 365.
*Epikur*eer 355; -eismus 346; 355; 366; 372; -os 347; 373.
Epiphanios 395 a.
Episkopalismus 269-.
Episode 383.
*Epi*stel (an sich selbst) 339; -stolae s. Briefe.
Epithymetikón 96.
Erarbeitetes 362.
*Erasm*us v. Rott. 345; 351; 374; *378; 430 a; -ianer 377.
Eratosthenes 395 a.
*Er*barmen 76-; 191; 204; 243; 309; 344; 366; -bauliches 360; -bauung 6; 273; 302.
Erbe 322; 334; -einsetzg 45; Erblassen 192. [-gut 331.
*Erb*lichkeit 383; -losigkt 38.
Erblühen 332.
*Erb*schuld 71; 166; 396 a; -sünde 62; 71; 77; 82; 96; 99-; 138-; 145; 165-; 180; 320; 322; 328; 330; 396 a. [165.
*Erbsünden*lehre 406 a; -tilgung
Erde 7; 132; 192; 218; 231; 240; 335; 379; 385; 390; 410 a.
*Erden*dasein 139; -gut 356; -leben 148; -leib 132; -pilger 153; 176-; 299; 302; 305; 307; -rund 331.
Erdichtung 306. [202.
*Erd*kreis 24; 337; -mittelpunkt
Ereignis, äuß. 381.
Eremit 44; 47; 323; 362; 390.
Eremitenleben 344.
*Erfahr*en (cognoscere) 67; *-ung* (experientia, experimentum) 169-; 175; 289; 331; 399 b; äuß. 101; 287; 289; inn. 101; 286-; 290; myst. 110; 117; philos. 289; polit. 381; seel. 112; sinnl. 114; sittl. 102; zwiefache 289; d. Logos 80; d. Seelenleitg 252.
*Erfahrungs*erkenntnis 187; -wissenschaft (scientia experimentalis) 289-; 293.
*Erfaß*bares 257; -tes 355.
*Er*fassung (apprehensio) 85; 121; 186; 253; 267; 287; -folg 346; 360; -folglosigkt 97; 319; -fordernis 134-; 168; 404 a; -forschg 109; 124; 287; -fülltsein 233; 310; -füllung 53; 60; 123; 136-; 139; 166; 212; 233; 251; 300; 308; 310; 317; 319; 333; 406 b.
Erfurt 347; 370; 377-.
Ergänzg 114; 129; 158.
*Er*gebensein 340; 343; -gebenheit 191; -gebnis (quid) 135; 321; -gebung 12; 191; 321; -gießg 258; -glühen 340; -gossensein 85-; -götzliches (delectabile) 119; 129; -götzlichkt 312; -götzung (delectatio) 120; 128-; 344; 346; -greifen 85; 225; -griffenwerden 242; -gründenwollen 330; -gründg 191; -grünen 207; -habenheit 73; 79; 185; 254; 261; 336; 390; -halter (conservans) 207; 256; *-haltg* 107; 115; 139; 144-; 271; 282; 316; 381-; d. polit. Energie 384; -härtg 330; -heber 309; -hebg 61; 84-; 107; 109-; 128; 168; 188; 190; 209; 231; 236; 250; 252; 301; 309; 333; 337; 360; -höhung 54; 165; 238-; 266; 309; 336; 338; 361; -holung 361; -hörung 354; *-innerung* 86; 122; 200; 206; 238; 334; 340; 368; 399 b; persönl. 338; n. d. Tod. 56.
*Erinnerungs*bilder 122; -verlust 86; -vorstellgen 222; 407 b.
Eriugena s. Johannes (Scottus).
*Er*kalten 334; -kannte 310; -kanntes 153; 196; 232; -kanntwerden 172; -kaufen 325; 360; -kennbares (intelligibile) 94; 99; 266; -kennbarkeit 262; 286; 353; *-kennen* (intelligere) 52; 65; 67; 71; 91; 185; 198; 262; 277; 358; 387; direktes 293; diskurs. 85; göttl. 165; 176; intuit. 85; myst. 224; reines 103; relig. 58; schließ. 86; sekund. 176; wahres 76; Gottes 416 a; d. eig. Natur 190; Selbstzweck 103; dch Erfahrg 289. [-es 97; 232; 286.
*Erkennende*r 122; 172; 407 a;
Erkenntnis (intellectus) 10; 66; 71; 78; 80; 91; 97; 103; 109; 114; 121; 154; 172-; 176; 182; 185; 197; 199; 207; 232; 252; 254; 258; 264; 266; 293; 318; 358; 419 b; abstraktive 174-; affektive 170; allgem. 101; begriffl. 121; bess. 272; christl. 271; deutl. 167; erfahrungsgem. 185; erworb. 101; finale 171; geist. 254; geoffenb. 10; gewöhnl. 109; göttl. 10; 155; 161; 176-; 224; habit. 114; höh. 84; 91; höchste 79; intellekt. 114; 185; 196; intuit. 114; 174-; jenseit. 175; kausale 171; klare 72; 185; kontempl. 87; lebend. (sapida) 185; letzte 199; liebev. 228; myst. 108; 200; 232; 254-; naturhaft-notw. 155; natürl. 113; 121; 170; neue 81; prakt. 7; 97; 170-; 388; rein geist. 254; relig. 112; 171; richt. 199; schauende 86; sich. 170; sinnl. 121; 196; sittl. 97; 101-; 114-; spekul. 170; 388; subj. 172; theol. 167; 169-; theoret. 7; 65; 170-; tiefere 271; übernat. 250; übersinnl. 196; 281; 289; 412 a; übervernünft. 94; unerschöpfl. 109; unmittelb. 89; 101; 169; 223; unverlierb. 114; unvollk. 266; weisheitsmäß. 321; weisheitsvolle 171; d. Außenwelt 94; d. Existenz 285; d. gottbezogenen Geschöpfe 254; Gottes (affektive, evidente, mühelose) 254; s. Gotteserkenntnis; d. Göttl. 94; d. Innenwelt 94; d. Natur 199; d. Nichtexistenz 285; d. (himml.) Wahrh. 186; 258; d. Welt 261; d. Zieles 118; d. Zweck. 401 a; im ungeschaff. Licht 94; *169; in d. Andersheit 266; in Christus 262; in d. ewig. Gründen (Regeln) 94; *169; u. Gefühl 187; u. Gott 182-; u. Liebe 220; 254; u. Wille 254.
*Erkenntnis*akt s. Akt (d. E.); -anlage 98; -anstifter 93; -arten, nied. 265; -aufstieg 91; -begier 266; -bereich 177; -begründg 112; -dauer 91; -durst 64; ermöglichg 174; -fähig (intellectivus) 412 a; -form 88; 108; 122; 173; -fortschritt 66; 154; -funktion 112-; -gegenstand 127; 170; 174; 407 b; -grenzen 175; -grund 167; -keim 65; -klarheit 119; -kraft 52; 99; 186-; 264; 381; -kritik 170; 284; -lehre 91; 110; 151; 166; 407 b; -leiter (bildl.) 198;

Digitized by Google

-meer 109; -möglichkt 182; 286; -norm 87; 199; -objekt 167; 170; -ordng 235; -organismus 199; -prinzip 97; 114; 199; -qual 64; -streben 266; -tätigkt 109; 174; *-theorie* 7; 121; 171; 232; *256-; 272; *285-; *289-; nihilist. 169; 175; 185; subjektivist. 175; -unsicherheit 170; -ursache 176; -verleihg 297; -vermittlg 89; 174; -vermögen 100; 114; 399 b; -vorstufe 91; -ziel 232.
Erklärung 8; 11; 67; 90-; 293; 312; (Elucidatorium) 417 b.
*Er*klimmen, myst. 252; -kundung 79; -langendes (impetrantior) 326; -langg 79; 110; 120; 127; 138-; 144; 168; 192; 289; -läßliches 145; -lassung 320; 325; -laubnis 45; -laubtes 130; -laubtheit 385; -leben 58; 169; 249; -lebnis 22; 59; 252; 339; 342; -leichterg 423 b; *-leiden* 234; v. Verfolggen (persecutio passiva) 131.
Erlernung 239.
Erleuchtung (illuminatio) 65; 89; 108; 111; 132; 197; besond. 182; 291; funktionelle 110; gnadenweise 147; 169; 199-; 289; göttl. 87; 94; 199; 241; 291; inn. 289; mittelb. 187; myst. 80; 132; 210; 238; 240; 244; 247; 250; 254; neue 241; nüchterne 200; seel. 187; spezielle 182; stufenweise 255; substantielle 110; übernat. 87; unmittelb. 94; 187; wahrhafte 253; wiederholte 241; wissensch. 290; d. Intelligenz 321; d. Seele 97; 147; 291; d. Verstandes 249; v. oben her (superillustratio) 291.
*Erleuchtungs*lehre 95; -philosophie 91; -überschuß; -weg 236; 267.
*Er*liegen 60-; 330; -löschen 88; 96; 236.
Erlöser 138-; 160; 171; 202; 266; -funktion 228; -könig 410b.
Erlösung 52-; 62; 73; 77-; 88; 132; *138-; 166; 202-; 275; 321-; 330; 344; 397 b; 403 b; nichtnotwend. 406 b; notwend. 406 a; objektive 74; d. Prädestin. 166; u. Sündenfall 160.
*Erlösungs*bedürftige 160; -gegenstand 274; -hinderg 275; -schema 55; -werk(e) 275; 322.
*Er*mahng 38; 105; 350; -müdg 338; -munterg 310; mutigg 330; nährg 144; -nährgskraft 187; -neuertwerden (renovari) 329; -neuerung 65; 77; 297; 326-; 330; 333-; 338; 372; 380.
Ernst 24; 359; 363; 371; 376.
Erörterungen üb. Livius 382.
Erotisches 43; 366; 369.
*Er*pressung 360; -quickung 150; 192; 253.
*Erreg*barer 190; -barkeit 17; 190; -en 66; -ung 79-; 187.
*Erreich*bares 127; 238-; -en 104; 131; 178; 231; 242; -enswertes 158; -ung 105; 111; 118-; 124; 129; 143; 161; 171; 182; 404 a.
*Er*retter 335; -retterheiland 337; -rettg 377.
*Er*ringung 228; -röten 192; -satz 193; -satzleistgen 14.
*Erschaffe*n (creare) 257-; -enes (creatum) 152; 259; -enwerden 257-; -ung 75; 132; 297; 331; 379.
*Erscheine*n 382; 404 a; -ung 72; 115; 121-; 139; 238; -ungen (apparentia) 51; 86-; 285-; -ungsform 359; -ungsleiter 87; -ungswelt 51; 90.
*Er*schließen 299-; -schlossenes 169; -schöpfg, myst. 109; -schrecken 126; -schütterung 294; -schwerung 74; -sehnen 190; -sehntes 263; -starkter 192; -sterben 234.
*Erst*erkanntes 108; -es 214; 219; -geborener 75; -ling 247.
*Er*sticken 124; -storbenes 330; -streben 73; 151; 158; 240; -strebenswertes 115; 119; -strebtes 176; -tragen 192; 130; 236; -wachsenentaufe 166; -wägung (deliberatio) 87; 119; 125-; 292; -wählen 76; -wähltenrückkehr 195; -wärmung 130; 187; -wartg 88; 192; 318; -weckte 16; -weckg 105; 325; -weichg 14; 45; -weisbarkeit 286; -weisg 388; -weiterung 85; 266; -werb(sgeist) 26; -werbslust 28; -werbung 97; 140; 346; 356; -werbgsakt 405 b; -wiesenes 272; -wor-benes 101.
Erzabt 44; 46.
Erzählung 310.
*Erz*bischof 67; 314; -bruderschaft 48.
Erzeugung 94; 108-; 192; 218; 262.
Erzhumanist 370.
*Erzieh*er 363; -erin 21-; 25; -ung 40; 115; 206; 319; 376; 382-; -ungsobrigkt 206.
*Erz*ketzer 298; -pedant 360; -verräter 203.
Erzwungenes 317.
Eschatologie 397 b; -isches 387.
Esel 173; 180; 330.
Eselsnatur 180.
Es ist genug 298.
Esse s. Dasein, Existenz, Sein.
Essen 54; 234; 340.
Essentia s. Form, Wesen(heit).
Essens, göttl. 155; 160; erkenntnis 155.
Eßsucht 28.
Este 347; 363.
Esuries s. Hunger.
Ethica 68.
Ethik 7; 59; *82; 287; 337; 388; arab.-aristot. 92; aristot. 90; 373; augustin. 64; 95; christl. 70-; 80; 82; Eudem. 356; kathol. 20; *21-; myst. 252; myst.-okkultist. 90; Nikomach. 90; 130-; 173; 356; objektivist. 70-; panentheot. 225; philos. 291; polit. 335-; relig. 263; scholast.-myst. 59; subjektivist. 70-; theol. 68; 290-; d. Aristoteles 400 b; gemäß d. Stoa 427 b; u. Kirche 19; u. Sittengeschichte 356.
Etwas 63; 234; in d. Seele 215; 227-.
*Eu*bulía 124; -dämonismus 112; 120; -demus 428 a; -gen IV. 364-; 373; *-charistie* 30; 55; 144-; *148-; 253; 425 a; s. Altarssakrament.
*Eu*noë 207; -rialus 366; -ropa 333; 384; -sebios 255; -trapelía s. Angenehm-Neckenkönnen.
Eva 329.
*Evangeli*enharmonie 423 a; -isation 295; -isches 185; -isten 206; *-ium* 15-; 290; 297; 301; 307; 310; 322; 324; 364; 366; 408 a; ewiges (evangelium aeternum) 17; *195; 325; -iumsverkündgg, freie 19.
*Evi*dentes 121; -enz 89; 101; 167; 286; 425 b; s. Einsicht.
*Ewige*s 103; 109; 176; 225; 238; 354; 358; 361; *-keit* 81; 88; 197; 199; 254; 256; 274; göttl. 108; 226; 261; d. Ideen 176; d. inn. Mensch. 220; d. Vorherbestimmg 166; d. Welt 91; 176; 272; 277; v. E. (ab aeterno) 94; 218; 286; 322; u. Welt 94; s. Nun.
*Ex*cessus s. Hinaustreten; -communicatio s. Kirchenbann.
Exekutivbeamter 385.
Exemplar s. Muster, Urbild.
*Exemplar*ismus *169; 182; 197; 259; 398 b; -atum s. Abbild.
Exerzitien 251.
Ex genere s. Art.
Exil 4; 207.
Ex industria seu certa malitia
Existent 68; *-enz* (esse) 52; 68;

Digitized by Google

93; 285; 407 b; gottgewollte 160; reale 287; subjektive 353; Gottes 59; 198; 374; dch Gott 160; u. Wesen 219.
*Existens*fähigkt 172; -form 68; -notwendigkt 198.
Existimatio s. Fürwahrhalten.
Ex nihilo s. Aus nichts.
Ex opere operantis, operato 13.
Exorcismi 13.
*Experi*entia s. Erfahrung; -imentalwissenschaft 289-; -imentator 289; -imentum s. Erfahrg.
*Explic*atio s. Entfaltg; -ite s. Ausdrücklich.
Ex se s. Von sich aus.
Externa s. Gnade (äuß.).
Extra omnia s. Größtes; e. spiritum s. Verzückg.
Extrem 122; -e 343; -ität 399 b.
Eyb, A. v. 370.
Eymericus 390.
*Ezechiel*glosse, -kommentar 96.

Fabeln, bunte 349.
Faber s. Lefèvre.
*Fac*ere s. Tun; -etudo 361; -iendum s. Gutes.
Facta s. Ding (gewirktes); -ibile s. Zu Machendes.
Facultas s. Bereitschaft.
Fähigkeit (facultas) 103; 129; 180; 291; 294; 319; 321; 323; 347; angeborne 101; geist. 108; myst.(-natürl.) 191; 196.
*Fahr*ende 28; -enlassen 383; -ige 319; -t, myst. 210.
Fakultät 10; 285.
Fall(en) 7; 61; 136; 244-; geist. 191; natürl. 118; 401 a; d. Kreatur 176; Luzifers 202; d. Teuf. 62; aus d. Gnade 77; 106; 140-; i. Versuchg. 288.
Fallenlassen, myst. 234.
*Fall*gesetz 285; -neigg 136; -strick, teufl. 190.
Fälscher 203. [-losigkt 248.]
*Falsch*es 66; 79; 215-; 277; Fälschung 39; 372. [354; 387.]
Familie 22; 40; 82; 142; 317;
*Familien*feste 18; -haupt, -leben 22; -recht 41; -vater 141; -wohl 388; -zucht 210.
Fanatismus 309; 377.
Farbentheorie 7.
Farinata 203.
Fasciculi zizaniorum 311.
Fassungskraft (vis apprehensiva) 65; 139; 264.
Fasten 7; 33; 192; 234; 320; 394 b; vierzigtäg. 228.
*Fast*engebote 40; -nachtstreiben 18; -tage 295. [Schicksal.]
*Fat*alismus 90; 353; -um s.
Faule 315; -pelze 338; -sein 21.
Fazetien *355-; 362; 364; 371.
Fazio 357; 365.
Fechten, philos. 331.
Federkriege 357.
*Fege*berg 202; *204; 207; -feuer 13-; 17; 35-; 192; 240; 295; 299; 320; 325-; 349; 410 a.
Fehde 23; 31; 354; 376.
*Fehl*barkeit 11; 101; 324; -en 261; 324; 384; -endes 162; -er 122; 252; 385; 397 b; 403 a; -schluß 298.
Feiern 40; 346; Gottes 233.
*Feier*tage 38; -tagsarbeit 40.
Feigherzigkeit 202.
Feind 21; 311; 374; 376; 385; böser (Teufel) 190; 299; 304; moderner, d. Sakramente 311.
Feinde 314; 340; 397 b.
*Feind*esliebe 106; -schaft 310.
*Fein*fühligkeit 156; 343; -sinnigkeit 367.
Feiung 158; 371.
Feldherr 329.
Felicitas s. Glückseligkeit.
Fels, geistl. 329.
Ferne, rel.-eth. 228. [-ières 49.]
*Ferr*ara 347; 363; -er 387;
Fertigkeit (habitus, hexis) 100; 122; 124; 403 b; angebor. 101; 157; erworb. (hab. acquisitus) 101; freie 75; natürl. 97; 101; 157; seel. 97; sittl. 157; 162; -vervollkommnende (hab. perfectivus) 105; d. Gemüts 125; d. Wahl (hab. electivus) 159; zum Bös., Schlecht. (hab. malus) 138. [schol. 58.]
Fertigkeiten, körperl. 362; log.-
Fessel 65; 335; -ung, myst. 187-.
Feste 18; 320; -esfreude 361.
Festhalten 85; 341-; 388.
*Festi*gkeit 54; 346; -igung 126; 131; 190; 240; -land 31; 33; -machen 315; -tag(e) 40; 48; -ung d. Vernunft 340.
Feuer 205; ewig. 205; körperl. 325; 420 b; spirit. 334; zeitl. 205; d. Andacht 109; d. hl. Geist. 110; d. Liebe 130; 333.
*Feuer*durchschreitg 205; -kreuz 208; -sphäre (Empyreum) 6; 208; 210; -tod 297; 313.
Fiammetta 350.
Ficino 349; 351; *358-; 361; 363; 376; 427 b.
Fictum 407 b.
*Fid*elis s. Gläubiger; -elitas s. Gläubigkeit; -es s. Glaube.
*Fig*mentum 407 b; -ura s. Symbol.
Filelfo 331; 356; *357; 360; 362; 364-; 369; 429 b.
*Filt*alklöster 252; -antiae 423 a; -atio s. Gotteskindschaft, Sohnschaft; -us s. Menschensohn.
Filocolo 349.
Finalerkenntnis 171.
Finanzpolitik 19.
Finden 65; 241; 247.
Finis s. Ende, Vollendg, Ziel, Zweck.
Finsternis 6; 54; 88; 185; 191; 231; 241; 253; 292; 415 a.
Firmung 40; 144-.
*Fisch*e 275-; -Rebhühner 355;
Fischer 375. [428 a.]
Fiskalismus 19; 37.
Fitzralph v. Armagh 298.
Fixsternhimmel 208; 410 a.
Flagellanten 17.
Flamme(n) d. Liebe 110; 340.
flatus vocis 70; 407 b.
Fleisch 53; 55; 63; 88; 132; 194; 300; 325; 397 b; materielles 53; Christi 253; u. Gott 194.
*Fleisch*erei 43; -liches 79; -werdung 11; 146; 193.
Fleiß 110; 234.
Fliehen 124; 247; 282; 308; 389.
Fließend. Licht d. Gotth. 248.
*Florenti*a 352; -us v. Utrecht 245; -us Radewijns 252-.
Florenz 333; 346-; 351; 354; 357-; 365; 372; 374; 380; 385; 388-.
*Flor*es s. Blüten; -ilegien 50.
Fluch 191; 271.
Flucht (vor sich selbst) 340-.
Flug, myst. 85; 109; 207-.
Flügeltiere 206.
Flut, myst. 247.
Foligno, A. v. 184.
*Folg*e 63; 120; 285; 325; -en 56; 77; 142. [128; 150.]
Folgen (dem Gewissen usw.) 71;
Folgerichtigkeit 179.
Folgerung 157; 285. [138.]
*Folges*ätze 156; 170; 284; -sünde
Folter 309.
Fomes s. Zunder.
Fons Vitae s. Lebensquell.
Forderung(en) 14-; 71; 89; 143; 157; 217; 233; 267; 284; 307-; 320; 349; 354.
Förderung 282; 323; 330; 382.
Form (essentia, intentio) 69; 87; 93-; 123; 344; absol. 261; allgem. 93; 136; definitor. 114; dingimman. 136; eigene 387; einzige 272; erste 213-; ewige 225; für sich exist. 152; gebiet. 115; höhere 127; innewohn. 132; konkrete 152; konventionelle 27; leere 77; mythol. 381; natürl. 235; Seel. 172; substant. 113; unbeschränkte (incontracta) 261; F.

Digitized by Google

aller Formen 261; d. Körpers 278; d. Leibes 281; d. Menschen 420 b; d. sittl. Naturgesetzes 156-; d. Sakram. 318; d. Tugend 123; d. Willens(aktes) 61; 105; d. Wirkg 135-; F. u. Materie (Stoff) 94; 152; 188; 219; s. Formen.
Forma s. Wesensform; -ae s. Gedanken, Gestalten.
Formalakt, erster (primus actus formalis) 413 a; -ales 152; 175; -alismus 26; 59; 90; 153; 166; 171; 331; -alitäten (formalitates) 151-; 166; -alprinzip 125-; -alursache (causa formalis) 136.
Formel 227; -n, augustin. 93-.
Formen 213; 277-; 379; affekt.-myst. 186; angebor. intelligible 93; eingeborne 358; neue 308; seel. 182; separate 91; substantielle 94; 113; d. Erscheing 238; d. Frömmigkeit (religiones) 297; d. Lebens 210; F. u. Mensch, u. Naturwesen 94; s. Form. [94.]
*Formen*bildg 278; -vielfältigkt
Former 329; -ierung 160; -kraft 225; -loses 194; -losigkt 223; 234; 277; -ulierung 114; -ung 94; 225.
Forschung 110; 188.
*Fort*bildg 278; -dauer (perpetuitas) 91; 257.
Forte doctior 256.
*Fort*existenz 278; -geschrittene 190; 387. [mut(es).]
Fortitudo s. (Gabe d.) Stark-
*Fort*leben 165; -pflanzg 6; 62; 144; -reißen (rapere) 263; -schreitende 317; *-schritt* 59; 88; 170; 191; 236; 285; s. Erkenntnisfortschritt.
*Fort*setzg d. Kreuzopf. 148; -treiben z. Erkenntn. 66.
Fortuna 338; 353; 359; 361; 381-; s. Zufall.
Fortunati s. Glückskinder.
Fortwirkung 147.
Forum s. Bereich.
Forza s. Kraft.
Fra Bonaventura 390; Giovanni v. S. Min. 354.
Fragen üb. d. Vernunftseele 277.
Fragestellungen 197.
Fraglosigkeit 217. [s. Franz.]
*France*sca v. Rim. 203; -iscus
Franck, Seb. 19. [32.]
Franken 2-; 24; -reich 3; 30;
*Frank*furt 378; -furter 242-; *-reich* 4; 268-; 295; 347; 369; 373-; Riese 207.
Franz v. Assisi *16-; 46-; 208; 250; 294; 296; 327; 344; *386.
Franziskaner *16-; 47-; 89; *249-; 254; 272; 288; 302; 387; -humanist 373; -konventualen 386; -observanten 296; -orden 297; 423 a; -regel 47; 296; -schule, ält. 93; 111; 197; -spiritualen 195; 212; 296; 298; 386; -tum 296.
Franziskanisches 113; 153.
Franzosen 24.
Fraß u. Völlerei 15.
*Frater*häuser 252-; -herren 252-; 255; 319; 387.
*Frat*eschi 390; -icellen 47; 250; *296-; -icellenkirche 296-.
Fratres s. (Bettel)brüder, Bettelmönche. [u. Ehe 41.]
Frau, ehrb. 27; Abrahams 178-;
Frauen 22; 43; 45; 309; 330; 366; anständ. 351; berühmte 350; hochgebened. 204; 211; schöne 349; schwache, unvollk. 309; Jakobs 84; u. Kleriker 43.
*Frauen*arbeit 22; -dienst 25; -häuser 28; -klöster 45; 230; 248; 252; -liebe 25; -mystik 184; -orden 44.
Fregoso 368.
Frei (ledeclich) 223; -bleiben 152; 321; -burg 347; 378; -e, -er (liber) 23; -erstrebtes 151; -gebigkeit (liberalitas) 125; 190; 331-; 367; 379; -geistiges 369; -geistigkt 19; -gelassene 23.
Freiheit (libertas) 49; 76; 137; 155; 186; 302; 328; 343; 384; absol. 176-; dreif. 75; dreifält.-vollk. 76; falsche 230; gesetzmäß. 154-; göttl. 154-; 171; 176-; 183; 195; größte 304; höchste 73; 155; inn. 344; menschl. 55; 278-; 280; 373; myst. 85-; persönl. 22; 99; relig. 376; sittl. 155; 173; unverlierb. 75; unvernichtb. 155; verlieh. 353; vollk. 223; wahre 129; 304; zügellose 361; d. Beschauung 195; d. Eheschließg 41; d. Entschlusses (l. consilii) 75; d. Geistes 319; d. Intelligenz 192; Roms 342; d. Urteils 67; d. Vaterlandes 384; d. Vernunft 73; d. Vorherbestimmg 166; d. Vorstellg 154; d. Wohlgefallens (l. complaciti) 75; d. Zeus 379; v. Beschränktheit 265; v. Gott 223; v. Intellekt 151; v. Notwendigkt 151-; v. Potentialität 109; v. Sittengesetz 194; v. Sorge 191; v. Sünde 304; v. sekund. Ursachen 288; v. Zwang 151; z. Guten 330; u. Allwissenh. 373; u. hl. Geist 195; u. Gesetz 139; *154-; u. göttl. Natur, u. Naturnotwend. 155; u. Prädestin. 283-; u. Schicksal 283; u. Verantwortlichkt 280.
Freiheiten, gallikan. 4.
*Freiheits*aufhebung 311; -begeisterg 205; -beraubg 39; -beschränkg 99; -bewahrg 119; -beweis 176; -bewußtsein 373; -entziehg 33; -gebrauch 60; -gefühl 23; -lehre 182-; -leugnung 278-; 283; -(un)verlierbarkeit 75; -verlust 341; vermögen 75.
*Frei*lassen 353; -machg 149; -mut 371; -sein 347; 353; 380; -sinnige 90; -sprechgsgewalt 204; -spruch 205; -werden 192; -willig (spontaneus) 288; -williges (voluntarium) 118-; 401 a; -willigkt 29; 72; 161-; 401 a; -willigtun 403 b.
*Fremd*e 211; -e(r) 32; 384; -es 341; 413 b; -gut 133; -heit 228-; 233; -linge 348.
Fresken, heidn. 346.
Fresser 315.
Freude (gaudium) 7; 76; 80; 84; 124; 129; 191; 226; 230; 347; 402 b; göttl. 241; innerl. 230; myst. 86; 200; 263; rechte 237; d. Fortuna 381; d. Kinder Gottes 16; am Bösen 133; an Gott 211; im hl. Geist 253; in Gott 131; in d. Seele, göttl. 215; s. Freuden.
*Freude*ausbrüche 249-; -bringendes 129; -ehrung 331.
Freuden 78; 382.
Freudevollendung 130.
Freudigkeit 211.
Freund 310; 363; Gott 190; 200.
Freunde 338; 340; 343-; 374; waldens. 17; 295; d. Menschen 397 b.
*Freund*everräter 203; -in 349; -lichkt (amicitia) 125; 361; *-schaft* 342; 354; 367.
Freundschaftlichkt 348.
*Freundschafts*gedanke 352; -kultus 342.
Frezzi 351.
Friede (pax) 29; 76-; 80; 111; 130-; 191; 231; 263; 270; 328; 335; 337; 402 b; äuß. 227; groß. 233; inn. 227; myst. 86; 226; reicher 130; wahr., wesentl. 231; Westphäl. 5; d Herrn 290; im hl. Geist 253; m. d. Kirche 41.
*Friedens*herstellg 131; -sicherg 143; -verteidigg 210.
*Fried*fertige 131; 205; -fertig-

Digitized by Google

keit (pacificatio) 131; -lichkt 99; -losigkt 23.
Friedrich I. (Pfalz) 348; 370; II. 3; 327; *328; III. 369-.
*Frivol*es 355; 368; -ität 25; 65.
Fröhlichkeit 226; 233; 237.
Frohlocken (jubilatio) 186.
Fromme 92; 251; moderne (Devotio moderna) 254.
Frömmigkeit (pietas, religio) 11; 15; 107; 125; 128; 131; 197; 227; 235; 251-; 254; 345; 350; 362; 375-; 379; 382; 412a; moderne 252.
*Frömmigkeits*anreiz 412a; -gebärde 227; -formen 297.
Frömmler 360.
Fronende 315. [241; 370.]
Frucht 129; 131; -barkeit 214;
Früchte 7; 131; 191; 290; 299; d. hl. Geist. *129-; 132; 145; d. Meßopf. 38.
Früchtetragen 332.
Fructificatio s. Entfaltg.
Fruens s. Seligsein.
Frugalität 42. [lastik 50.]
*Früh*eres 50; 90; 113; -scho-
Frui s. Genießen, Gottesgenuß; *-itio* s. Genuß, Liebe.
Frustrabilis s. Wille.
Fuchs 207; 382; -schliche 304.
Fügsamkeit 47.
Fühlen 58; 108; 185; 241.
*Führ*en 138; 170; 201; 337; -er 205; 305; 344; 355; -eramt 40; -erinnen 204-; -ung 136; 143-; 146-; 176; 178; 202-; 243.
Fulbert v. Chartres 50; 57; 82.
Fulda 49. [359.]
Fülle 83-; 109; 149; 195; 263;
*Fund*ament(e) 213; 383; -iertes 302; -ierung 298.
Fünfzahl d. Kreatur 54-.
Funke (scintilla) 79; 103; 106; 229; 233; 399b; -en a. d. Vätern 50; -en d. Vernunft 113.
Fünklein (scintilla animae) 220; 399b. [198; 224; 281.]
Funktion, -elles 110; -en 171;
Funktionsverbot 33.
Fürbitte 13; 34; 37; 96; 190; 205-; 209; 211; 276; 311; 323; 325; 394a-; 423a; -briefe (literae fraternitatum) 302.
Furcht (timor) 7; 84; 125; 128; 131; 139; 190-; 230; 305; 333; 360; 383; gegenseit. 271; göttl. 195; keusche 73; knechtische 95.
*Furcht*barer 161; -losigkt 226; 245; -motive 275.
Für d. Oktave 54; -nichtsachtung 130.
Furor teutonicus 21.
*Für*sichbestehen (subsistentia) 136; -sichbleiben, -sichexistieren(des) 152; -sichleben 142; -sichsein 144; -sichseiendes 152; 404b; -sorger 140.
Fürst 15; 206; 382; 363; 385; dieser Welt 274; Machiav. 380-.
Fürsten 10; 23; 27; 183; 208; 210; 269; 294; 315; 328; 343; 347-; 363; 369; 382-; d. Scholastik 150.
Fürstenabsetzg 33; -erziehg 367; -gewalt 268; -herrschaft 383; -höfe 347; -spiegel 382; -staat 20; -tum, 3; 383.
Für u. Wider 119; -wahrerklären 385; -wahrhalten (existimatio) 67; 79.
Füße Christi 78.
*Fuß*kuß, myst. 78; -reisen 32; -tapfe Christi 250.
Füttern d. Söhne d. Teufels 299.

Gabe (donum) 406a; angenehm mach. (gratum faciens) 159; charism., habit. 95; relig. 227; d. Ausdauer 73; 305; d. Furcht 131; d. Glaubens 73; 178; d. Intellekts (intellectus) 59; 128; 131; d. Kontempl. 191; d. Rates (consilium) 128; d. Starkmutes (fortitudo) 128; d. Sündenenthaltg 139; d. Urgerechtigkt (d. originalis justitiae) 136-; d. Vernunft 73; d. Weisheit (sapientia) 128; 132; d. Wissensch. (scientia) 128.
Gaben (dona) 130-; 306; eingegoss. 78; göttl. 240; 322; gute 402b; d. Fortuna 381; d. hl. Geist. (d. Spir. sancti) 59; 96; *128-; 132; 145; 187; 207; 290.
Gabentätigkeit 130-.
Galanterie, handgreifl. 26.
*Gal*ateo 362; -enos 288.
Galgen 309.
Galilei 10.
Gallien 2.
Gansfort s. Wessel.
Gansterlein 220.
Ganzes 104; 132; 140; 260; 305; 404a; 406b; wahres, unteilb. (una copulativa) 324.
Garten d. Imperiums 337.
Gartenbau 43.
Gärtner, myst. 329.
Gärung, seel. 343.
Gäste, selige 192.
*Gast*freundlichkt 42; *-mahl* 150; Dantes 335; Plat. 359; 361.
Gastwirtschaft 43.
Gatte 203; 350; -in 288.
Gattung 69; 115; 136; 152; 172; 175; 404b; 407a; -en (géne, genera) 68; 184; 194.
*Gattungs*charakter 136; -sein 70; -ungerechtigkt 71; -worte, -zustand 70.
Gaza 351; *365.
Gebannte(r) 38; 41.
Gebaren, unschönes 356.
*Gebär*en 223; 230; -ung 330.
*Geb*en 64; 161; 234; 240; 262; 266; 316; *336; -er 62; 321.
Gebet (oratio) 7; 13-; 16; 38; 48; 107; 186; *190-; 211; 227; 234; 236; 240; 267; 311; 318; 334; 354; 394b; beschaul. 389; ekstat. 190; euchar. 30; geist. 192; 389; gemeins. 204-; 423a; innerl. 42; lautes 192; liebevolles 190; mündl. 42; 249; 389; rechtes 354; stilles 192; tägl. 42; vollkomm. 190; d. Ackermanns 310-; d. Herrn 315; d. Herzens 249; f. d. Toten 295; 309; als Gewohnheit, u. Pflicht 249.
Gebete 40; 246; 304; 318; 320; 423a.
*Gebets*formel 227; -macht 204; 248; -scheu 191; -staffeln 249-; -weise, höchste 79; -wirksamkt 190.
*Geb*iet, sittl. 118; -bilde, log. 69; -bildete 11; 19; -bildetwerden, myst. 235; -borensein (natum esse) 219-; -borenwerden (nasci) 219; 228.
Gebot 13; 43; 79; 117; 162; affirm. 105; 113; begründgsloses 301; göttl. 90; 117; 155; 157; heil. 16; negat. 105; sechst. 44; d. Liebe 128; 156; 406a; d. Papst. 310; 390; d. Synter. 115; 122; 134-; d. Tötg, göttl. 100; 399a; d. Will. 167; als Leuchte 310; u. Empfehlg 13.
Gebote, göttl. 16; 106; 123; 137; 195; 212; 267; 300; 310; 316; 390; kirchl. 212; 267;
Gebotenes 162. [Zehn 397b.]
*Gebots*beobachtg 139; -entbindg 157; -erfüllg 137; 212; -vollzug 155.
*Geb*rauch (usus) 79; 106; 118-; 124-; 288; 292; 295; 306; -bräuche 318; -brechen 236; 376; -bühren 19; -bührendes 104; -bundenheit 265; *-burt* 144; 332; ewige 75; 221; freie 26; geistl. 223; hohe 379; leibl. 223; myst. 230; 241; 246-; neue 241; nied. 379; Christi 337; d. Kirche 144;

Digitized by Google

d. Sohnes 6; *220; d. Ruhe aus Kraft usw. 383; d. Tugenden 84.
*Ge*dachtes 174; 388; *-dächtnis* (memoria) 86; 108; 181; 186; 199; 214; 232; 246; 264; 267; 321; 325; 399 b; 407 b; bärhaftes 246.
*Gedächtnis*bild 174; -kraft 399 b; -sohn 108; -tiefe 214.
*Ge*dachtwerden 68; *-danke* (cogitatio) 68; 85-; 107; 128; 154; 186; 262; 346; beherrsch. 338; erst., zweit. 154; göttl. 262; 416 a; inn. 174; polit. 332-; Christi 320; u. Wille 102.
Gedanken 139; 154; 334; 397 b; gottinnige 237; göttl. (formae nativae) 59; 82; 169; 176; gute 233; neue 79; unterschied., vollkomm. 154.
*Gedanken*arbeit 59; 196; -ding 69; -erhebg 128; -gebilde 222; -schwächg 154; -sünde 31; 138; -verdrängg 154; -verfolgg 109; -verlauf 174; -welt 397 b.
*Ge*deihen 77; -denken (commemoratio) 207; 234; 323-; *-dicht*, heiliges 201; 211; v. d. vier Reichen 351.
*Ge*dichte 340; 389; -drückte 423 b; -duld (patientia) 78; 130; 140; 191; 197; 252; 349; 416 a.
*Ge*fahr(en) 118; 128; 227; 273; 304; 383-; 386-; 404 a; -fährten 340; -fallen 88; 154; 316; -fangene 21; 48; -fangenschaft 338; -fängnis 33; -festigtbleiben 240; -festigtsein 347; -folgschaft 22; -fordertes 162; -formtwerden 358; -fräßige 315; -fräßigkt 49; -fühl(e) 11-; 26-; 80; 85; 187; 192; 222; 240.
*Gefühls*anregg (affectio) 187; -aufregg 228; -betonung 85; -erhebg 240; -seligkt 22; -zustand, relig. 184.
Gegebenes 86; 175; -sein 407 a.
*Gegen*argument 398 b; -bild 138; 403 b; -gabe 78; 81; -gewicht 406 a; -leistg 27; -liebe 81; 84; -kirche 16; 294; 394 a; -papst 302; 390; -reformation 5; 19; -satz 103; 310; 322; *-sätze* 131; 257; 261; s. Zusammenfall.
*Gegen*sätzlichkeit 197; -schlag 308; -schriften 311.
Gegenstand 60; 358; 360; äuß. 108; gewußt. 167; höchst. 231; indiv. 174; d. Denkaktes 175; d. Erkenntn. 127; 174; 407 b; d. Erlösg. 274; d. Genusses 127; d. Gewissens 101; d. Leidensch. 125; d. Liebe 75; 106; d. Medit. 88; d. Nachdenkens 383; d. Will. 103; 106; 127; s. Objekt.
*Gegen*stände, phantast. 85; -ständliches 281; -teil 177; -tun 100; -überstehen (opponi) 256; 260; -vorstellgen 41; *-wart* 218-; 298; 384; 399 b; euchar. 314; ewige 218; myst. 86; reine 108; sakram.-symb. 310; unmittelb. 67; Christi 148; 192; Gottes 64; 78; 232-; 249; 256.
*Gegenwärtig*bleiben 148; -es 108; -keit 413 b; -machg 286.
*Gegenwarts*erfüllg 328; -schauung 202. [303.]
Geglaubtes 167; 170; -werden Gegner 310-; 338; 377; 387.
*Ge*gründetsein 330; -haben 233; -halt 45; -hässigkt 356; -heimbußwesen 29; -heimnis 59; 109; 186; 248; 262; -heimnisausspendg 42; -heimnisse 87-; 191; 253; 273; 330; 349; 366; 377; 398 b; -heimnisvollerweise (mystice) 54; -heimnisvolles 145; -hör 126; -horchen 126; -horchender 286.
Gehorsam 60; 67; 77; 80; 207; 243; 245; 252; 268; 295; 308; 324; 366; 408 a; 416 a; bedingt. 324; blind. 41; freiwill. 120; freud. 78; geistl. 144; inn. 40; kanon. 42; kindl. 12; kirchl. 234; unabänderl. 115; unbedingt. 124; weltl. 144; Christi 166; 243; u. Gutes 243.
*Gehorsams*bereitschaft 132; -beständigkt 120; -gebot 121; -gelübde 43-; -lohn 190; -pflicht 40-; 101; 139; 271; -verletzg 44; -versprechen 38; -verweigerg 40; 269; 294; 390; -vorrang 144.
*Ge*hörsinn, geist. 108; -hörtwerden Gottes 220.
Geiler v. Kays. 249; *376; 387.
Geißelung 32.
Geist (animus, intellectus, nus, sensus, spiritus) 54-; 75; 79; 84-; 88; 95; 103; 106-; 109; 129-; 185-; 188; 191; 194; 220; 232; 245; 263-; 265-; 268; 287; 289; 308; 321-; 333; 336; 358; 362; 387-; 397 b; 398 a; 399 b; apokal. 310; asket. 344; demüt. 232; eigen. 108; 332; einheitl. 91; einig. 187; endl. 415 a; entrückt. 86; ewig. 259; fein. 352; gelass. 232; gereinigt. 126-; 132; 137; 189; geschaff. 96; 293; gottähnl. 189; göttl. 52; 84; 126-; 169; 189; 241; heil. (spiritus, intellectus sanctus) 7; 19; 42; 59; 73; 78; 91; 95-; 109-; *128-; 132; 144; *145-; 148; 150; 187-; 193-; 207; 215; 217-; 224; 236; 239; 241; 246; 253; 262; 276: 290-; 305; 321; 324-; 333-; 350; honett. 352; klerik. 43; kontempl. 107-; krieger. 315; lechz. 339; menschl. 65; 108-; 129; 143; 149; 196-; 234; 262-; 273; 283; myst. gebund. 188; neuer 308; 358; schauend. 197; vermitt. 322; vernünft. 10; 188-; vielteil. 187; Adams 275; d. Geister 261; d. Gemeinde 317; Gottes 235; 242-; 259; d. Liebe 252; das einzig Große 342; u. Äther 191; u. Atomkomplex (Leiber) 287; u. Christus 253; u. Gott 189; 234; u. Konzil 324; u. Tugend 290; s. Armut, Brüder.
Geisten d. Geistes 244.
Geister (animi) 241; 322; dien. 263; erleucht. 54; 239; feinere 378; freie 230; höchste 332; menschl. 290; minnende 239; rein(st)e 54; 331; selige 54; vernünft. 263; gleich. Ranges 87.
Geisterstimmen 389.
*Geistes*adel 354; 367; -armut 27; -auge 192; -blick 85-; -durchdringg 110; -einheit 91; 240; -einigg 189; -erhebg 84-; 110; 250; -freiheit 75; 319; -gebet 190; -größe 383; -grund 241; -inneres 109; -innigstes 222; -klarheit 182; -licht 220; -mann 236; -mitteilg 324; -offenbarung 91; 193; -ordng 129; -organe 324; -regelung 130-; -schärfe 182; -stimme 244; -stimmg, sakram. 227; -tätigkt, spont. 182; -taufe (consolamentum) *275-; 302; -verfassg 129-; -verleihg 129; -wirkg 189; -wirksamkeit 324; -wissenschaften 20; -zustand, gewöhnl. 86.
*Geist*hauchg 218; 224-; -iges 72; 97; 189; -liche 4; 8-; 11; 33; 39; 48; 230; 313; 348; 356; 369; 374; 376; 390; -liches 143-; -lichkeit 46-; 301; 303; 306; 311-; 371; -werden 195.
Geis 15; 197; -büßender 205; -ige 203; -sühne 205.
*Ge*kannter 321; -kreuzigter 236; 321; -lage 25; -langen 251; 264-; 267; -lassenheit 232-; 243-; -lästerter 413 b.

Digitized by Google

Geld 45; 296; 300; -buße 38; -bußleistg 34; 36; -erwerb 15; 27; -gier 105; 306; 349; -lohn 47; -macht 19; -spende 37; 394b; -strafe 33; -sucht 28; 306; -wirtschaft 3; 19; 27.
Gelegenheit, gute 382.
*Ge*lehrsamkeit 32; 112; 190; 351; 359; 375; -lehrte 20; 365.
*Gelehrten*akademie 351; -fehden 365; -gesellschaft, Rhein. (Sodal. litt. Rhen.) 370; -gesellschaften 370; 378; -Lebensweise 341; -ruhm 352; -stand 354.
Gelehrter 15; ekstat. 254.
*Ge*lichter 315; -liebte 349; -liebtengesinng 190; -liebter 79; 200; -liebtes 84; 130; -lingen 386.
*Gel*ten 225; 312; -endes 279-; -endmachg 157; -ung (auctoritas) 66; 219; 284; -ungsbereich 156.
Gelübde 43; *44-; 48; 192; 208; 308; 319; -losigkt 252.
Gelüste 56; 226; -befriedigg 56.
Gemeinde 5; 142; 276; 298; 317-; 322-; Christi 322; d. Weltkultur 336.
*Gemeinde*bann 29; -beauftragter; -bildungen, ketzer. 310; -einrichtg 5; -feier 318; -gedanke 318-; -glieder 300-; 319; 322; -leiter 317; -prinzip 5.
*Gemein*freie 23; -gefährliches 210; -haftg 38; -heit 27; 348; -leben 79; -nützigkt 210; -plätze 366; -sames (commune) 152; 173; 282; -samhaben, -samsein 306; -samkeit 332; -schädlichkt 191.
Gemeinschaft 39; 116; 142; 144; 203; 280; 299; 314; 317; 323; 386; äuß. 39; bürgerl. 116; echte 203; geist. 356; innigste 150; kathar. 275-; kirchl. 29; 39; 143-; 423a; menschl. 116; 142-; 280; neue 139; staatl. 142-; übernat. 146-; wahre 211; d. Brüder (jednota bratrská) 316; d. Eigentümlichkeiten (communicatio idiomatum) 147; d. Gläubigen 206; 320; d. Heiligen (communio sanctorum) 148; 150; 208; 210; 323; 423a; d. tät. Lebens 210; d. christl. Rel. 354; m. andern 142; m. Christus 323; s. Gottesgemeinschaft.
*Gemeinschafts*arten 116; -auflösg 203; -dasein 354; -leben 142; 144; -losigkt 203; -regelung 116; -trieb 142.
*Gemein*sinn 210; 399b; -strafe 38; -wesen 126; 363; 374; 382-; -wille 206; -wohl (bonum commune) 26; 116; 143; 210; 354; 388.
Gemisch, heidn.-christl. 369.
Gemma 410b.
Gemüt (animus, mens) 22; 185-; 190; 220; 226; 231; 233-; 236; 248; 250; 258; -lichkeit 22.
*Gemüts*aufschwung 190; -bereitschaft (praeparatio animi) 123; -bewahrg 227; -bewegg 267; -fertigkeit 125; -kraft, vernünft. (affectiva potentia rationalis) 185; 187; -vorgänge, myst. 185.
Genauigkeit (praecisio) 258.
Géne, genera s. Gattungen.
General 423a; -abt 372.
Generelles 69.
Genf 5.
Genialität 344; 366; 370.
Genießen (frui) 119; 129; 302; weiseloses 239; Gottes 105; 323.
*Genieß*enseinheit 239; -er 340.
Gennadios 380. [klöst. 394b.]
Genossenschaften 26-; 47; 308; Genossenschaftsrecht 48.
*Genüg*en 302; 305; 389-; -endes z. Leb. 340; -samkeit 363.
*Genug*samkeit 312; 316-; 324; -sein 408a; -tuender 406b; *-tuung* 14; 33; 35-; 62; 78; 325; 394a; 396a; 406b; einstweil. 191; gänzl. 325; stellvertr. 36; wahre 325; Christi 36; 166; d. Engel 406b; d. Heiligen 36.
*Genugtuungs*bedürfnis 62; -bemessg 394a; -feuer 325; -gedanke 324; -vorsatz 35; -werke]
Gens perfida 23. [34.]
Genua 347; 361.
Genus 69; proximum 133.
Genuß (fruitio) 25; 27; 106; 127; 130; 281; ästhet. 108; edelst. 379; himml. 77; höchst. 16; künstler. 347; schwächl. 383; süßer 235; d. Euchar. 150; Gottes 321; 345; d. Guten 131; d. Logos 79; animal. Speisen 275; d. letzt. Ziels 120.
Genüsse, myst. 263.
*Genuß*gegenstand 127; -liebe 367; -philosophie 368; -störung 130; -sucht 25-.
Geoffenbartes 85; 178; 196; 408a. [7; 9-; 285.]
*Geo*graphie-, -logie 7; -metrie
Geordnetbleiben 383.
Geraldus Odonis 173.
Geratenes 162.
Gerbert 92.
Gerecht 63; -e(r) 39; 87-; 150; 220-; 224-; 229; 254; 305-; 322; 334; 353; 386; 397b; -fertigte 141.
Gerechtigkeit (justitia) 29; 34-; 49; 60-; 67; 74; 76-; 90; *116; 123; 125-; 128; 131; 138; 141; 145; 159; 165; 197; 205; 241; 315-; 328; 333; 335; 337; 366; 379; 389; 396a; 397b; allmächt., allweise 204; ausgleich. 206; geschuld. 179; gesetzl. (legalis) 206; 410b; göttl. 87; 90; 107; 127; 141; 170; 209; 282; 404a; höchste 257, notwend. 288; unerforschl. 209; unvollk. 325; unwillkürl. 223; ursprüngl. (originalis) 95-; 165; 180; verteil. (distributiva) 208; 210; 410b; d. Strafe 77; aus Liebe 206; u. Gott 62; 225.
*Gerechtigkeits*akt 116; -aneignung 64; -bewahrg 60; -durst 131; -entziehg 180; -gedanke 337; -hunger 131; -objekt 126; -pflicht 165; -verletzg 77; -werke 131; 239. [155; 408a.]
*Gerechts*ein 266; 337; -werden
Gerhard v. Borgo San Donnino 195; v. Cremona 93; Zerbold v. Zütphen 253.
Gericht, Jüngstes 195; 239; 291; kirchl. 39; letzt. 107; natürl. 113; weltl. 43; Gottes 239.
Gerichte 310; 316.
*Gerichts*barkeit 4-; 39-; 204; -bezirk 41; -engel 204; -gemeinden 32. [357.]
*Gering*e 22; -schätzg 190; 323;
Gerlac(h), Peter(s) 253.
Germanen 2-; 21-; 24; 33.
Gern(haben)wollen, -wissenwollen 234.
Gerson, J. Ch. de 181; *185-; 194; 249; 255; 271; 374; 387.
Gertrud d. Gr. 248.
Geruchsinn, geist. 108.
Gesammelt (collecta) 68.
*Gesamt*aufgabe 282; -geist 91; *-heit* (collectio) 69; 208; 214; 269-; 306; 335; 338; d. Auserwählten (universitas praedestinatorum) 298; 311.
*Gesamt*patronat 4; -ursache 321; -vogtei 4. [Liebe 248.]
Gesandte 333; 348; -er d. göttl.
Gesänge, relig. 347.
*Geschaffene*s 87; 196; 199; 228; 297; 388; -heit 232; 241; -heitsferne 215; -werden 51.
Geschäfte 86. [-sinn 26.]
*Geschäfts*last 343; -leben 27;
*Ge*schautes, myst. 86-; -schehen 153; 177; 277; 286; 353;

Digitized by Google

379-; -schehensgesetze 99; -schenk 122; 141; 178; 332; *-schichte* 337; Florent. 333; heil. 6; myst. 195; röm. 208; d. Ethik 356; v. d. Ringen 345.
Geschichtlich-Mystisches 195.
Geschichtsbetrachtungen 285.
Geschichtschreibung 27; 366.
*Geschichts*perioden 195; -philosophie 328; -spiegel 7; -verlauf 195.
*Ge*schick 124; 339; -schieden-[sein 235.]
Geschlecht Gottes 412a.
*Geschlechts*aufhebg 55; -liebe 203; -losigkt 53; unterschiede 55; -verkehr 212.
Geschmack, myst. 241; -sinn, geist. 108.
Geschöpf 110; 188; 235; vollkommenstes 275.
Geschöpfe 120; 141; 254; 300; 328; 332; 393b; erlösgsbedürft. 160; vernünft. 114; 160; vernunftlose 106; vollkomm. 185; u. Gott 245; s. Kreatur.
*Ge*schöpfliches 389; -schuldetes 141; -sehenes 167; -sellenverbände 18; selligkeit 27; 361; -selligkeitstrieb 203; *-sellschaft* 27; 116; 362-; Literar. (Sodalitas litteraria) 376; vollkomm. 142; Jesu 44.
*Gesellschafts*gesetze 38; -lehre 389; -mann 361; -tugend 361; -wissensch. 82.
Gesetz (lex) 115; 127; 130; *139; 195; 299; 310; 315; 324; 353; 388; absol. 155; allgem. 102; bürgerl. 307; christl. 71; 292; (d. Herz.) eingeschrieb.) 399a; einziges 353; evang. 307; 318-; ewiges (aeterna) 99; 108; 117; 127; 135; 139; 399a; geschrieb. 107; 139; göttl. (divina) 7; 101; 108; 114-; *116-; 135; 137; 139; 195; 206; 288; höchstes 155; inhär. 99; inn. 15; 156; jüd. 71; 243; kirchl. 390; menschl. (humana) 7; *116; 139; 307; moral. 139; mosaisches 193; 275; 318; natürl. 71; Neues 139; 366; notwend. 288; päpstl. 301; 316; 390; übergeist. 108; ungeschrieb. 139; unveränderl. 115; weltl. 206; Christi 297; 301; 306; 310; 313; 316; 318; d. Freiheit 139; d. Gnade 139; 309; Gottes 60; 99; 293; 301; 305; 310; 312; 314-; d. Herrn 16; d. Liebe, d. Neuen Bundes 139; d. Schrift (scripturae) 299; d. Synteresis 102; d. höh. Vernunft 115; als Licht 310; u. Freiheit 154-; s. Erhaltung, Judizial-, Natur-, Zeremonialgesetz.
*Gesetz*ausstrahlg 99; -beobachtg 156; -buch 45; 296.
Gesetze 100; 142; 297; 315; 331; 366; 382; äuß. 299; bestimmte 332; bindende 143; dingimmanente 99; freiheitl. 384; gute 383; kirchenfeindl. 39; kirchl. 42; kleine 356; menschl. 299; ungerechte 297; unheilige (profana); Christi 28; Gottes 301. [lierung 114.]
*Gesetz*erscheinung 139; -formu-
*Gesetzes*gebote 195; -gedanke 108; -gehorsam 139; -liebe 130; -religion 14; -vorschriften 116.
*Gesetz*geber 279; 307; -gebg 5; 29; 41; 282; 382-; -losigkeit 243; 316; 382; -tum 15.
Gesicht 60; 126; 242; *-e* 389; d. Ackermanns 310; *329-.
*Gesichts*kreis(erweiterung) 109; -sinn, geist. 108.
Gesinnung (animus) 25; 71; 76; 139; 305; 318; 346; bußfert. 78; 80; gewissenh. 71; inn. 302; röm. 310; sündh. 101; unrechtl. 29; willige 317.
*Ge*sinnungssünde 72; -solltes 63; -sondert (abstracta) 172; -spräch(e) 200, 340-; 343; 359; 361; *-stalt* 332; Christi 53; 314; s. Abendmahl.
*Gestalt*bares 189; -en (formae) 124; 256; -ung 353; -wechsel 332.
*Ge*stattung *161-; 292; 314; -stirne 283; 379; -storbene 275; -sundheit 144; 379; -sundung 376; -tanes 279-; -tanhaben 225; -taufte 318; -trennes 152; -wähltes 118; -wahr(werd)en 233; 241; *-walt* 144; 316; 383; absol. 269; 383; geistl. *143-; 269; 271; 298; gesetzgeb. 270; göttl. 144; kirchl. 270; 308; königl. 328; richterl. 325; tatsächl. 270; weltl. *143-; 271; Gottes 242; d. Hirten 324; d. Papstes 269-; 298; 313; d. Petrus 298; d. Teufels 139.
*Gewalt*antun 310; -en 269; 271; 309; -inhaber 269; -politiker 384; -samkeit 23; -tat, göttl. 221; -tätige 203; -träger 44; -übertragg 270.
*Ge*wand 48; -wänder 330; -wärtigsein 344; -weihter 334; -werbe 43; -werbetreibende 26; *-wicht* (pondus), geist. 100; 106-; d. Willens 100.
Gewinn 26; 104-; 207; *234; 388; -bares 61; -eshalber 303; -sucht 107; -ung 385.
Gewissen (conscientia) 71-; 74; 96; *98-; 100-; 106-; 112; 133-; 156-; 205; 330; 385; 399a; aktuelles 98; 100-; gutes 72; habit. 98; 100-; irrendes 99; 101-; *134-; 138; irrtumsfäh. 100; irrtumsloses 157; nachfolg. 135; objektiv-legales 206; rein. 388; richtiges 135; schlagendes 205; schlechtes 72; subjektiv-soziales 206; todsündenreines 239; vorhergeh. 135; wahres 135; u. Synter. 100; u. Vernunft, u. Wille 157.
*Gewissen*haftigkt 34; 74; 134; 304; -losigkeit 299.
*Gewissens*abweichg 71; -aktuierung 101; -anfacher 96; -anlage 98; -anpassg 158; -auftreten 330; -äußerung 98; -ausspruch 71; -befehl 101; befolgg 101; -berichtigg 101; *135; 138; -bewegg 107; -bisse 98; 100; -eigenschaften 158; -erforschg 251; -ergänzg 251; -forderung 107; 135; -fragen 103; -funke (scintilla conscientiae) 96; -gebot 267; -gegenstand 101; -grund 101; -grundsätze 157-; -hilfe 158; -irrigbleiben 101; -irrtum 98; 100-; *134-; -irrtumslosigkeit 157; -nichtbefolgg 101; -pflicht 71; 143; -prüfg 101; -psychologie 96-; -quelle 100; -seite, höh., nied. 98; -sicherheit 134; -spruch 98-; 101; -subjekt 100; -theorie(n) *96-; 99-; -überrest 96; -unabänderlichkt 98-; -unfehlbarkeit, -ursprung 101; -urteil 98; 102; 135; -verbot 101; -verpflichtg-(skraft) 101; 135; 139; -vorschriften 134; -wahrheit 134; -widriges 101; 135; -zwang 14.
Gewißheit (certitudo) 10-; 66; 87; 168; 171; 179; 197; 267; 285-; 289-; 353.
Gewißheitsgarantie 199. [295.]
Gewohnheit 122; 249-; 292;
*Ge*wohnheitsrecht 45; -wöhnung 234; -wolltes 103; 279-; -wordenes 259; -wordenseinkönnen (posse factum) 258-; -wußtes
Ghazali *91-; 255. [167.]
Giberti 368.
Gicht 340.
Gier 24; 27; 197; 203; 207.
Gilbert de la Porrée 69; 81-.
Gilden 27; 48.
Giovanni de Caul. 250; v. San Miniato 387.

Digitized by Google

Gipfel 229; 238; 304; 337; 360; 379.
Giselher v. Slath. 245; 417 b.
Giustiniani 359.
Glanz 25; 108-; 209.
Glareanus 377.
Glaube (fides) 12; 14; 16; 50; *66-; 73; 78-; 82; 87-; 106; 108; 127; 129; *130-; 135; 145; 161; 166; *169-; 175-; *181; 187; 197-; 204; 209; 212; 264; 266-; 268; 277; 283; 292; 302; 308; 315-; 322-; *324; 341; 344-; 355; 366; 373; 385; 389; 397 b; 406 b; abgeleit. 168; ausdrückl. (explicita) *179; 408 a; christl. 302-; 311; 398 b; 416 a; diesseit. 67; einer 315; 323; eingegoss. 159; 167-; *169-; 407 a; eingeschloss. (implicita) 179; erworb. 95; 168-; 171; 178-; 274; geglaubter 168; guter 216; heiliger 331; höh. 266; kath. 12; 110; 178; 272; 331; 333; kirchl. 272; lebend. 317; natürl. 159; objekt. (quae creditur) 297; pelagian. 330; persönl. 355; relig. 90-; 355; schlichter 377; theoret. 171; wahrer 315; d. Ackermanns 310; 329; Christi 307; d. Einzeln. 12; d. Eltern 166; bess. Erkenntnis 272; d. Gemeinde 318; d. (kath.) Kirche 166; 311; dch d. G. allein 80; als höchste Theol. 300; als Unterwerfg 408 a; als verdienstl. Werk 181; u. Einsicht 59; u. Furcht 305; u. Gewißheit 171; u. Gott 168-; 317-; 408 a; u. Gottesliebe 318; u. Hören 179; u. Klugheit 273; u. Liebe 322-; u. Priester 318; u. Rettg 193; u. hl. Schrift 178; u. Sehen 167; u. Seligkt 177; 179; 322; u. Taufe 169; 178; u. Vernunft 198; 273; 277; 283; u. Vollendg 319; u. Welt 323; u. Werk 305; u. Wille 169; 179; 318; u. Wissen 59; 66; 166-; 171; 284; 388.
Glauben (credere) 6; 8; 11; 55; 65-; 168; 179; 198; 265; 330; d. Glaubens 168; d. Rechten 323.
Glaubende(r) (credens) 176; 323; nicht üb. d. Dach hinaus 364.
Glaubenmüssen 407 a.
*Glaubens*abfall 143; 316; -abschluß 167; -abweichg 316; -*akt* s. Akt (d. Glaubens).
*Glaubens*aktualisierung 178; -aktwiederholung 178; -alleinberechtigg 177; -anfang 168; -anlage 65; -anleitg 168; -antrieb 319; -artikel 132; 178; 312; -aussagen 177; -band(e) 322; -begriff 179; -*bekenntnis* 9; 40; 311; Apostol. 169; 178.
*Glaubens*bereitschaft 168; -bewahrg 12; -beweggründe 184; -darbietg 324; -eifer 37; -eingießg 169; 273; -entfaltg 266; -erfordernisse 168; -erhaltg 144; -erkenntnis 11-; 169-; -ernst 368; -fortschritt 59; -fragen 50; -freudigkt 65; -gabe 73; 178; -gefahren 273; -gegenstände 185; -gegenstandswirkg 147; -geheimnisse 88; -gehorsam 40; -geschenk 178; 168; 171; 179; 285-; -gewohnheit 346; -gnade (gratia fidei) 289; -grade 264; -grenze 67; -grund 168; -habitus 159; 178; -halbierung 311; -hindernisbeseitigg 179-; -inhalt 57; 59; 167-; -innigkt 65; irrtum 178; 270; 273; -kämpfer 208; -kräftigg 331; -leben 66; 89; -lehre(n) 19; 28; 82; 168; 177; 210; 284; 297: 362; -licht 167-; 297; -logik 284; -moral 113; -mut 363; -netz 315; -norm 320; -notwendigkt 88; 177; 179; -objekt 167; 175; 177-; 181.
Glaubensollen 167.
*Glaubens*prediger 168; -prinzip, protest. 368; -prüfg 209; -rang 169; -*regel* 317; einzige, zureich. (adaequata) 425 b.
*Glaubens*rest 266; -sache(n) 176; 297; 323; -satz 264; -sätze 90-; 198; -schleier 254; -sehnsucht 95; -selbstgenügsamkeit 66; -selbstgrund 169-; -sphäre 284; -stärke 322; -sünde 159; -überzeugg 167; 374; -unbedingtht 168; -ursache 168; -vereinbarkeit 110; -verlust 388; -vermittlg 168; -vernichtg 178; -verpflichtg 67; 274; -teidigg 90; -vollendg 168; -vorgang 169; 171; -wahrheit(en) 167; 176; 178; 215; 273; 313; 321; -werk(e) 267; 319; -wertes 167-; 175; -wissen 171; 341; -zucht 29; -zwang 39.
Gläubige(r) (credens, fidelis, credentes) 11; 28; 31; 37; 55; 144; 149; 178; 192-; 196; 206; 270; 277; 294; 303; 310; 316; 324-; 407 a; 425 a; kathar. 276; waldens. 295; u. Christus 193; 289; 310; 414 a; u. Gnade 310; u. Gott 168; u. Kirche 269; 320; 324; u. Papst 298; u. Priestertum 316.
*Gläubigen*gottesdienst 29; -trennung 323.
Gläubigkeit (fidelitas) 150; 295; 303; 375.
Glaubwürdigktsbeweis 169.
*Gleich*artiges 189; -artigkt 146-; -berechtigg 5; -bild 108; -bleiben 332; -e(r) 141; 218; -es 315; 352; 399 b; -ewiger (coaeternus), -ewiges 218; -ewigkeit 56; 82; 90; -förmigkt 105-; 144; 266; 409 a; -förmigwerden 127; -geordnetes 129; -geschaffene 141; -gesinnte 344; -gewicht 57; 83; 343; -gültigkt 38; -gutes 286; -heit 99; 116; 146; 220; 261; 367; -maß 83; -mäßigkt 130; -nis 49; 236; 246; -niserkenntnis 239; -nisreden 67; -nisverehrg 300; -sein 197; -stehende 125; -wertigkt 116.
Gleis, rechtes 201.
Glied(er), geheil. 148; d. Auserwähltenkirche 299; Christi 145; 147-; 150; 193; 303; 414 a; d. bös. Feindes 299; d. (kathar.) Gemeinschaft 275; 323; 423 a; d. Kirche 145-; 190; 299; 304; 416 b; d. Leibes 142; 282; u. Haupt 146-;
Glocken 300. [268; 271.]
Gloria s. Herrlichkeit.
Glorie 160-; 235; 251; 263-.
*Glorien*ort 263; -verordng 161.
Glosse, hieronym. 102.
Glück 25; 87; 89; 344; 355; 366; 381; gutes 383; höchstes 332; wahres 344; 356; u. Tapferer 381; u. Unglück 344; 350.
Glücklichsein 356; 380; 382.
Glückseligkeit (beatitudo, felicitas) 53; 74; 103-; 117-; 202; 211; 373; 400 b; ewige 103; 131-; 140; 349; 354; geschaff. 120; göttl. 108; 120; himml. 140; höchste 92; 150; 254; 379; künft. 110; menschl. 153; natürl. 127; 137; objekt. 120; polit. 354; subj. 120; übernat. 127; 137; unendl. 108; vollkomm. 132.
*Glückseligkeits*akt 120; -bedingg 53; -erlangg 120; 127; -folge 120; -fülle 84; -grade 120; -hindernis 266; -keimkraft 121; -streben 120; 140; -verfehlg 119; -wurzel, -ziel 153; -zustand 357.
Glückseligwerden 54.
*Glücks*instinkt 382; -kinder (fortunati), -göttin 382; -güter 305; 307; 356; -machtlosigkt 347; -quelle 89; -ritter (cavaliere

Digitized by Google

di ventura) 382; -spieler 203; -wandelbarkeit 347.
Glühen dch Fegefeuer 326.
Glut 200; 350; 390.
Gnade (gratia, donum) 7; 55; 62; 65; 75-; 88; *95-; 106-; 121; 137; 140-; 146-; 150; 166; 168; 187; 213; 230-; 233; 244; 252; 257; 263; 286; 297; 305; 310; 313; 316; 320; 355; 404 b; aktuelle 13; 95-; 164; 405 b; angenehm machende (gratum faciens) 95-; 159; 137; ansporn. 106; äußere (externa) 96; außerordentl. 98; beisteh. (cooperans) 96; 106; 127; eingegoss. 73; 324; erfahrene 324; erleuchtende 106; erste (prima) 96; 179; freie 318; geschaffene (creata) 95; 159; gottgefällig machende 95; göttl. 81; 84; 86; 110; 161; 163; 192; 318-; 330; 333; habit. 13; 95-; heiligmach. (sanctificans) 13; 36; 96; 106-; 110; 127-; 132; 136-; 139-; 144-; 150; 163; 166; 179-; 408 a; höh. 267; inn. (interna) 96; käufl. 422 a; kirchl. 38; lenkende 106; mitwirk. (cooperans) 96; 164; 398 a; nachfolg. (subsequens) 96; rechtfert. (justificans) 96; 180; schlechthin 398 a; sichtb. 150; spezielle 95-; 183; 405 b; übernat. 142; 406; umsonst gegeb. (gratis data 95; 405 b; ungeschaff. (increata) 95; unsichtb. 35; 150; unterstützende 78; unwiderstehl. 73; 303; 396 a; verkäufl. 422 a; vorkämpf. 322; wiedererworb. 140; wirkende (operans) 96; 398 a; wirksame (efficax) 96; zureichende (sufficiens) 96; zuvorkomm. (praeveniens) 96; Gottes 54; 204; 266; 303; 317-; 406 b; 416 b; d. Kontempl. 255; als hl. Geist, als Liebe 95; aus, von (Gottes) Gnade(n) 231-; 264; 315; 359; 408 a; u. Beseligg 180; u. Christus 404 b; u. Gotteskraft 164; u. Kontempl. 190-; u. Natur 145; u. Schuldnachlaß 180; u. Stärkg 81; u. Strafnachlaß 180; u. Sünder 354; u. Verdienstlichkt 180; u. Wiedergeburt 127; u. Willensfreiheit 396 a; s. Fall(en), Glaubens-, Hauptes-, Heils-, Schöpfungsgnade.
*Gnaden*akt 160; 196; 322; -anstalt 37; -auswirkg (gratiarum actio) 412 a; -begriffe 95-; -bedürfnis 62; 87; -benutzg 264; -besitz 140; -betätigg 35; -bewahrg 106; -bewegg 168; -briefe 19; -disposition 180; -einflößg 147; -einfluß 102; -eingießg 95; 139; *163-; 180; -eingriff 128; 150; -empfang 95; -erhaltg 107; 144; -erleuchtg 147; 169; -folgen 142; -fülle 146-; 149; *-gabe* 66; 78; 81; 95; 264; 305; 316; übernat. (donum superadditum) 165.
*Gnaden*geschenk(e) 7; 141; -gesellschaft 368; -gewährg 180; -grund 145; -gut 311; -güte 160; 164; -güter 160; 305; -hilfe 107; 127; -hilfeverschmähg 164; -kraft 62; -leben (vita gratiae) 140; 144-; 149; -lehre 95; 181; 288; 396 a; -licht 127; 136; 232; 239; 244; -losigkt 196; -maß 264; -mitteilg 19; -mittel 13-; 16; 19; 33; 212; -mitwirkg 164; -mutter 209; -quell(e) 55; 149; -reste 192; -regg 164; -spender 150; -spenderin, -spendg 144; -stand 36-; 97; 299; 306; -stärkg 81; -steigerg 107; -tätigkt 96; -teilnahme 140; 146-; -theorien *95-; 127; 153; 402 a; 406 a; 407 b; -transzendenz 402 b; -verleihg 179; -verlust 76; 159; -vermittlg 145; 227; -versagg 96; -werk (Christi) 87; 146-; -wiedererwerbg 140; -wiedergeburt 127; -wirkg (res) 13; 15; 95; 144; Gnóme 124. [148; 305.]
*Gnost*ica s. Betrachtg; -ik 410 b; -iker 110; -izistisches 91-.
Goch *319-; 386-.
Goethales s. Heinrich v. Gent.
Goethe 368.
Gog 195.
Goldschmiede 309.
Golgatha 147; 251.
Gonfaloniere 385.
Gonzaga 347; 362.
Gossembrot 370.
Got (deus, deitas) 412 b; -en 2; 24; -heit (deitas) 412 b; -ik 238.
Gott (deus, divinitas, theós; nur d. Hauptstellen, da d. Thema „Gott" d. ganzen Band durchzieht:) 6; 43; 49; 59-; 65; 71-; 74-; 79; 88; 90-; 94; 100; 106; 109; 116; 120; 131-; 153; 159; 161; *170; *175; *177; *180; 183; 190; 197; 201; 216; 231; 241; 253; 273; 321; 412 b; absoluter 258; 264; allieb. 204; allmächt. 140; 300; barmherz. 170; bedeckt. 221; dreiein. 6; 145; 171; 217; 235; 291; 323; dreipersönl. 84; 396 b; edl. 241; eifersücht. 84; einfalt. 215, einheitl. 83; 215; 286-; einz. 83; entwerd. 216; 229; erhaben. 73; 261; ewig. 226; freigeb. 190; 332; freischaff. 93; (bloß) gedacht. 225; 227; geschaff. 260; gerecht. 170; 354; grundlos 288, gut. 379; gütig. 354; jenseits d. Gegensätze 257; 261; kenntnislos 91; liebend. 262; 354; liebenswürd. 262; mangellos. 279; nicht erschaffend, n. erschaffbar 258; nichtunrechttuend. 221; nichtwirk. 242; selbstexist. 59; sittl. selbstgebund. 156; sichselbsterschaff. 258; sichselbsterkenn. 257; transzend. 232; -unbestimmbar 261; unendl. 258; 286-; unergründl. 75; unerkennb. 266; unerschaff. 259; unfrei 278; 286; 413 a; unnahbar 64; unsichtb. 257; unverändert. 115; wahrer 377; waltend. 354; werdend. 218; 220; willenlos 91; wirkend. 217; — der Gegenwärtigkt 413 b; G. d. Götter (Bonif. VIII.) 268; d. Lichts 274; — Absolutes 196; Allesdefinierendes 259-; Alles in allem 51-; 132; 258-; 262; Alles in Einheit (omnia uniter) 260; Allnamiger (omninomius) 261; 408 b; Anfang ohne Anfang 261; Bräutigam 190; 248; Bruder 248; Donnerer 362; Dreieinigkeit 261; Eigentlich-Gutes 160; Einer 177; Eines 413 a; Einheit 261-; 413 a; Einigdreiheit 261; Einigkt 261; Ende ohne E., Ende seiner selbst 261; Endziel 131; 160; 388; Endzweck 129; Enthalt v. allem 262; Erkenntnisanstifter 93; Erlöser 171; Ewigkeit, feststeh. 261; Finsternis 415 a; Form, unbeschränkte 261; Formalakt, erst. (primus act. form.) 413 a; Freund 190; 200; Furcht 195; Furchtbarer 161; Geliebter 200; Genugtuend. 406 b; Gerechtigkt 225; Gesamtursache 321; Gewissensgrund 101; Geist 189; 246; Geist d. Geister 261; Geist, heil. 195; 215; 217; 239; 241; 262; 264; Gleichheit 261; Gnadengrund 145; Gott(heit), Gottmensch 242; Gott v. G. 412 a; Größtes 261; 256-; Grund, ungeschaff. 233; Gut 120; 216;

Digitized by Google

345; Güte an sich 337; Guter 263; Gutes 135-; Haßobjekt 162; Heilsordner 141; Henker 311; Herr 60; 190; 355; Höchstes (summitas ipsa) 257; Intellekt 291; 412a; Jupiter 336; 377; Kleinstes 261; König (d. Götter) 190; 362; Können (wfrkl.) 261; Kraft, absol. 261; Lamm 408b; Licht 110; 187; 232; 244; 259; 408b; 415a; Liebe, erste 204; Liebender 141; 332; Liebesziel 158; (kein) Löwe 408b; Machenkönnen, absol. 258-; Meister, höchst. 332; Mensch 171; Muster 403a; Natur (aller Naturen) 242; 261; Negation der N. 413a; Nichtanderes 259; 261; Nichtbestimmendes 260; Nichts 232; 260; Notwendigkt 261; Nun, ewig. 413b; Objekt 128; Prinzip 117; 145; 168; 194; 279; Quaternität 412b; Realität 59; Regierer 352; Richter 190; Schöpfer 93; 196; 214; 352; 389; Sein 214; 216; 219; 260; 413a; Seinkönnen 261; Selbiges 260-; Selbstdefinition 259; Selbstobjekt 128; 258; Sohn 108; 189; 195; 215; 217-; 220; 222; 224; 239; 241; 262; 264; Sphärisches 261; Tätiges, erst. 279; Tugendobjekt 127; Unbeschränkbares 261; Unendlicher 263; Unendliches 261; Unendlichkt 257; Unerreichbares 252; Unerschaffener 412a; Universale, absol. 260-; Unverursachtes 198; Urbild 176; 257; 261; Urgrund, sittl. 288; 421b; Urheber 63-; 142; 283; 320; Urprinzip 114; Ursache 93; 136; 159; 261; 279; 286; 288; 321; 352-; Vater 108; 189; 193; 195; 215; 217-; 222; 224; 228; 239; 241; 246; 262-; 399b; 414b; Vater aller 261; Väter d. Barmherzigkt, d. Trostes 190; Verborgenes 266; Vergelter 88; Vernunft (aller V.) 261; Vollkommenes, -kommenheit 261; Vorbild 262; Vorscher 279; Wahrheit 167; 254; 257-; Willensziel 105; Wirkendes 122; Wirkursache 135-; 164; Wonne 241; Ziel 117; 127; 151; 171; 240; Zusammenfall d. Gegensätze 261; Zweckursache 120; — u. Adam 328; 332; u. Alles 55; 105; 160; 176; 193; 214; 219; 246; u. Anderes 239; 265; u. Auserwählte 306; u. Berufsarbeit 319; u. Bibel 312; u. Böses 64; 222; 298; 315; u. Christus 247; 425a; u. Dinge 177; 220; 227; 258; 260; 353; 404a; u. Erkenntnis 182-; 185; 277; 291; 297; 301; 318; u. Eselsnatur 180; u. Existenz 160; u. Fleisch-(werdg) 193-; u. Form 225; u. Freiheit 223; 288; 359; 373; u. Gebet 311; u. Gedichte, fromme 340; u. Gegensätze 257; u. Geist(er) 234; 322; u. Gemeinde 318; u. Genugtuung 406b; u. Gerechtigkt 62; u. Geschöpfe 254; 389; u. Gesetz 288; u. Glaube 168-; 301; 316-; 318; u. Glorie 161; u. Gottheit 217-; u. Gutes 283; 288; 305; 317; u. Handlg 104; 279; 353; u. Heil 322; 393b; u. Heilige 325; u. Herren, ird. 304; u. Holznatur 180; u. Ideen 82; 176; 218; 358; 407a; 416a; u. Intellekt 335; u. Intelligenz 321; u. Irrtum 286; u. Jesus 263; u. Kirche *145-; u. Kirchenreform 304; u. Konzil 268; u. Kraft 266; u. Kreaturen 136; 141; 170; 199; *217-; *219-; 229; 235; 240; 242; 257; 260-; u. (ew.) Leben 224; 404a; 416a; s. Leben; u. Leiden 67; u. ird. Liebe 338; u. Mangel 140; u. Meidensollen 115; u. Mensch 58; 113; 117; 120; 125; 130; 132; 141; 171; 180; 213; 218; 220; *224; 228; *231-; *239; 242-; 246-; 253; 263-; 267; 291; 313; 321; 328; 330-; 396a; 399b; u. Moralität 288; 421b; u. Namenhabendes, -loses 231; u. Natur(gesetze) 55; 353; u. Nichts 260; u. Priester 300; 302; u. Prophet 389; u. Realität 59-; u. Recht 307; u. Rettg 163-; u. Schöpfg 188; u. Seele 58; 84; 95; 189-; 194; *215-; 220-; 229; 232-; 246; 249; 253; 334; 358; u. Seelengrund 216-; *232; 249; u. Sein 175; *219-; 228; 266; 413a; u. d. Seinen 75; 312; u. Sohn 108; 195; 412a; u. Stein-(natur) 180; 235; 408b; u. Strafe 228; 279; 325; 353; 413b; u. Sünde *161-; 163; 288; 399a; 406b; 413b; u. Sündenfall 329; u. Sünder 139; 288; 354; 394a; u. Tätigkt 400a; u. Theologie 185; u. Tugend 127; u. Tunsollen 115; u. Übel 404a; u. Universum 260-; u. Vergangenes 413b; u. Vergebg 320; 394b; u. Vernunftkreatur 160; u. Welt 90; 171-; 219; *224-; 230; *259-; 261; 352; 358; u. Werk 316; 403b; u. Wille 60-; 63-; 105; 288; 321; 332; 401a; 409a; u. Wort 232; 246; u. Zustände 396b; u. Zielsetzg 171.

*Gott*ähnlich (deiformis) 132; -ähnlichkt 120; -ähnlichmachg 189; -ähnlichkeitsstreben 92; *-anhangen* (adhaerere Deo) 169-; 251; s. Anhangen.

*Gott*aussprechen 217; -begegnen 240; -bekommen 222; -besessenheit 231; 233; *242-; 244-; -betrachtg 240; -bezogenheit 254; -einigg 267.

Götter 9; 300; 315; 346; 379-; 396b; 399a; -berg 410b.

Gotterblicken 196.

Götterboten 194.

*Gott*erfüllter 194; -ergebenheit [132.

Göttergenealogien 351.

*Gott*erlangen 79; -erleben 169; -erleiden 233-; *242; 245.

*Gottes*abbild 108; -anbetg 13; 190; -anschauung 137; 196; -begehren 136; -beleidgg 96; -beschauung 244; -besitz 74; 105; 240; -betrachtg 107-; -beweis(e) 59; 89; 94; *170; 177; 198-; 286; -bewußtsein 65; *-bild* 65; s. Bild.

*Gottes*botschaft 326; -braut 190; -dienst 9; 30-; 33; 37-; 43; 48; 116; 201; 227; 304; 312; 376; -ebenbildlichkt 120; 137; 140; 178; -einheit 90; -einung 377; -entfaltg 198; *-erkenntnis* 65; 74; 84; 94; 116; 170; 199; 228; 232; 239; 251; 254; 257; 263; 266; 316; 323; 349; 379; höh. 137; höchste 73; intuit. 175; myst., natürl. 266; negat., posit. 185; 252; prakt. 166; 169; schmeckende (sapida) 185; unmittelb. 137; 166; 169; d. Seligen 266; s. Erkenntnis (Gottes).

*Gottes*ferne 90; 202; 228; -fremdheit 228; *-freund* 416b; Großer 213.

*Gottes*freunde *213; 250; 287; -frieden 46; -furcht 67; 128; 131; 310; 330; -gabe(n) 153; 240; *-geburt* in d. Seele 213; 215; *220-; *224; 230-; 245; 412a; in d. Welt 219.

*Gottes*gedanken 69-; 169; 176; -gefühl 386; -gegenwart 130; 233; -gehorsam 115; 120; -geist 194; 264; gelehrtheit 6; -gemeinschaft 58; 75; 116-;

Digitized by Google

139; 142; 150; 203; 205; 211; 228; 246; 322-; 379; -genuß (frui) 105; -gerechtigkt 90; -gericht 203; -gesandte 168; -glaube 67; 315; 324; -gleichheit 329; -gnade 240; -gnadentum 337; -grund 222; -haltg 228; -haß 73; 162; *286; 288; -herrschaft 190; 233; -idee 91-; 196; -immanenz 130; 132; -inneres 54; -kausalität 288; -kenntnis 136; -kindschaft (filiatio Dei) 226; 265-; -klarheit 232; -knecht(e) 16; 45; -kraft 6; 164; 215-; 389; -lästerung 203; 221; 301; -lehre 59; 156; 177; 181; 196; *216-; -liebe (caritas, minne) 11-; 49; 65; 67; 71; 73-; 78-; 96; 105-; 108; 137-; *139; 149; 156; 158-; *161-; 165; 171; 182; 185; 188; 191; *200-; 226; 228; 236; 240; *244; 251-; 254; 263; 266-; 286; 300; 304; 307; 312; 315-; 318-; 324-; 340; 349; 389; -lob 221; -macht 420 b; -minne 241; -monergismus 244-; -mutter 237; -mystik 247; -nähe 78; -name 377; -rast 231; -reich 139; 191; 253; 322; 390; -schau(ung) 84; 107-; 185; 196; 252; -sein 220; -sohn 75; 262-; 315; -sohnschaft 265; -sphäre, innerste 200-; -staat 338; 345; -stadt 206; 208; -synergismus 244; -tat(en) 171; 406 a; -umarmung 323; -urteil 30; -verachtg 101; -verbundenheit 126; -verehrg 144; -verlangen 65; 136; -vertrauen 226; 356; -volk 389; -weisheit 196; 290; -werk(e) 169; 242; 245; 331; -wesensschau (visio essentiae Dei) 232; -widriges 414 b; -wirken 95; 219; 231-; 234; -wort 267; 300.

*Gott*farbigkt 231; -förmig (deiformis) 232; 265; -förmiges (deiforme) 214; -förmigkt 225; -fremdes 222; 226; 240; -*fried* v. Font. 181; v. St. Viktor 184.

*Gott*geborenes, -gebotenes 225; -gefallen 88; -gefällig (gratus) 292; -gefälligkt 325; 408 a; -gemäßheit 205; -genießen 129; -gewirktes 225; 233; -gewolltes 141-; 160; 201; 206; 333; -gleichheit 241; -haben 105; 232.

Gottheit (deitas, theótes) 53; 55; 81; 91; 127; 145; 211; *216-; 220-; 223; 225; 228-; 235; 331; 358; 379; 412 b; 413 a; absolut 218; bloße 81; erster Ordng 379; güte-, kategorien-, liebelos, nichtwirkend, selbstunbewegl. 217; sich relativierend 218; überbegrifflich, unterschiedslos 217; wahre 83; werk-, willen-, wirkgslos 217; Einheit 217; tät. Intellekt 293; reines Nichts, einfält. Stille 217; Ursprung d. Vaters 218; stille Wüste 217; Christi 53; 250; Delphis 338; Gottes 215; u. Eins 217; u. Gott *217-; 242; u. Jenseits 217; u. Seele 358.

Gottheiten 379.

*Gottheits*ausfluß 224; 278; -boden, -grund 217; -quelle 145; 217; -ruhe 222; -strom 217; -thron 208.

Göttin 381.

*Gott*hineintragen 227; -innigkeit 252

Göttliches 79; 86-; 109-; 126-; 139; 165; 189; 194; 219; 225; 263; 330; 361.

*Gott*loser 163-; -losigkt 220; -mensch 11; 62; 77; 160; 311; -nehmen 223; -schalk 50; 56; 272; -schauen 132; 177; 210; -sehen 188; 414 a; -seligkt 248; -sohn 139; -suchen 64; 223; -unähnliches 222; -unangemessenes, -ungleiches 226; -vereinung 147; -verlangen 240; -verlassen(heit) 141; -verlieren 223; -vertrauen 355; -werden 213; 218; 239; -widriges 243; -wohlgefälligkt 62; 319; -wollen 81; -zugekehrtht 227; 239.

*Götzen*bild 302; -diener 292; -dienst 193; 309.

Gräber 192.

Grad 198-; 321; -ation 247; -*e* 120; 162; 208; 210; 226; 264; 266; 404 a; myst. 54; 86; 247; sieben 249.

Gradus s. Superlativ.

*Gramma*tik 7-; 290; 300; 313; 388; -ikerschulen 10.

Gratia s. (Hauptes)gnade, Dankbarkeit; justificans 399 a.

*Grat*ianus 31-; 89; 399 a; -is s. Gnade; -ius 378; -us s. Gottgefällig.

Grausamkeit 349; 367.

Grausen 203.

Grazie 363; 367.

Gräzist 376.

Gregor, Bruder 314; 316; IX. 32; XI. 308; d. Gr. 2-; 12; 45; 58; 123; 129; 229; 235; 251; 342; 344; 364; 397 a; 403 b; v. Nazianz 255; 395 a: v. Nyssa 329; 395 a; v. Rimini 183.

Gregorianer 252.

Greif 206-; 310; 410 b.

Greifswald 378.

*Greis*e 21; die 24 G. 206; -werden in Sünden 333.

*Grenz*e(n) 67; 82; 136; 175; 182; 291; 299; 324-; 420 b; -schutz 374.

Greuel 21.

*Griech*en 291; 358; 419 b; -isch 24; 93; 290; 321; 356.

Grobheit 239; (rusticitas) 361.

Grocyn 374.

Gröningen 321.

Groot(e), Gerh. 252; *253.

*Groß*britannien 31; -e (polit.) 23; 25; 339.

Größe 144; 197; *198-; 331; 337.

*Größer*er Spiegel 6; -es Werk 290; -sein 197.

Großes, einzig 342.

Grosseteste 93; 110; 255; *289; 298.

*Groß*mut (magnanimitas) 125; -staaten 384.

Größtes 256-; 258; 261; beschränkt 265; einfaches, ganzes, unbegreifl. (incomprehensibile) 256; undenkb. 257; außer, in allem (extra, intra omne) 256; u. Alles 256.

Grübelei 22.

Grund (ratio, principium) 87; anfängl. seel. 114; eigener 223; einf. 241; einfält. 217; erster (primum pr.) 112; eth. 75; ewiger 225; göttl. 262; inwend. 232; myst. 241; ungeschaff. 233; d. Bösen 63; d. Dinge 127; d. Erscheinungen 87; d. Geist. 241; d. Glaub. 168; Gottes 222; d. Gottheit 217; d. Guten 155; d. Heils 381; d. Mensch. 222; d. Prädest. 141; d. Seins 175; d. Verwerfg 141; d. Zusammenfalls d. Gegensätze 257; d. Wahrh. 65; s. Seelengrund.

*Grund*affekte 124-; -begriffe 101; 108; 122; -besitz 2-.

Gründe (rationes) 331; 382; ewige 94; *169; göttl. (divinae) 197; natürl. 277; samenhafte (seminales) 94; 121; schöpfer. 169; tiefste 182; übernat. (supernaturales) 277; d. Handelns 7; d. Seiend. 169; d. Wahrh. 182.

Gründer 148; 329; 383.

*Grund*gesetze 394 b; -herren 317; -idee(n) 101; 238; -kraft 79; -lage(n) 137; 175; 291; 298; 312; 317; 397 b; -losigkt 56; 151; -normen 99.

Gründonnerstag 31.

*Grund*richtungen, seel. 189; -*sätze* 45; 100-; 121-; 156-; 167; 406 b; lollard. 312; u. Praxis 45.

Digitized by Google

*Grund*stimmg, myst. 64; -urteile 122; -wahrheiten, rel. 374.
Grunt s. Seelengrund.
Gruppen, kirchl. 315. [387.
Guarino 351; 357; 360-; *363;
Gubernans s. Regierer.
Gugelherren 252.
Guicciardini 359; *385-.
Guido s. Ägidius (v. Med.).
Guidobaldo, Herzog 364.
Gültig(es) 71; 285; -keit 283-.
Gundissalinus 92; *93; 182.
Gunst 346.
*Günst*iges 228; -linge 343; 364.
Guß, myst. 247.
Gustus s. Schmecken.
Gut[1] (bonus, bene) 71; 360; 362; u. Böse 381.
Gut[2] (bonum) 61; 119; 124-; allerhöchst. 155; besserschein. 173; eigen., eines 243; einfält. 216; einzig. 345; erkannt. 151; erst. 200; geist. 138; gemeins. 105; geschöpfl. 160; größt. 347; göttl. 231; höher. 157; höchst. 53; 73-; 103; 106; 108; 116; 119; 160; 189-; 235; 366; 373; 417b; ird. 275; natürl. menschl. 137; sittl. 157; sittlichst. 156; überwesentl. 247; unendl. 155-; ungeschaff. 120; ursprüngl. 190; vollkomm. 151; 243-; vollkommenst. 156; wahr(haft). 104; 243-; 372; weltl. 294; zeitl. 137-; d. Gehorsams (oboedientiae) 74; d. menschl. Natur 136; u. Gerechte 306; u. Sünde 288; s. Gott.
Güte (bonitas) 77; 130; 133-; 136; 140; 197; 233; absol. 109; 379; aktuale 158; an sich 337; beste 198-; einf. 363; göttl. 52; 55-; 73; 78; 83; 87-; 107; 120; 140; 150; 171; 177; 185; 198-; 256; 266; 354; 404a; größte 265; habit. 159; 163; höchste 309; karitat. 160; natürl. 103; 159; relat. 345; sittl. 103; 106; 156; 158-; 162; 164-; 405b; tugendh. 159; 163; übernat. 160; vergeb. 78; vollk. 134; 140; 162; 405b; wesentl. 103; d. Ganz. 140; d. Kreatur 136-; d. Univers. 140; u. Macht 316; u. Schlechtigkt 405b; s. Handlungsgüte.
*Güte*losigkt 217; -mitteilg 136.
Gute(r) 55; 72; 177; 202; 226; 356; 380; 383.
Güter 105; 138; 152; 156; 243; 306; alle 120; äuß. 381; eitle 381; ewige 97; 292; geist. 97; 143; 381; geistl. 292; 422a; gleiche 323; göttl. 110; ird. 226; 381; körperl. 381; 388; mater. 143; menschl. 115; mittl. 305; mind. 160; natürl. 54; niederst. 305; überird. 381; vergängl. 97; zeitl. (temporalia) 306; d. Armen 306; d. Schöpfg 87; u. Eines 243.
*Güter*gemeinschaft 99; -menge 143; -recht 41; -zusammenfassg 120.
Gutes (bonum) 9; 53; 55-; 63; 73-; 77-; 81; 87-; 90; 94-; 101-; 109; 113-; 116; 119; 121-; 124-; 129-; *132-; *135-; 137-; 142; 152-; 155; 158; 161; 170; 176-; 182; 189; 193; 221; 225; 227; 280; 283; 319; 384; 402b; 403b; 404a; 413b; anfängl. 381; an sich 152; begrenzt. 182; beschränkt. 403b; daseinsoll. 137; dauernd. 132; eigentl. 160; erst. 169; gottgewollt. 141; höh. 157; letzt. 182; natürl. 137; 163; objekt. 135-; reines 90; relat. 138; scheinbar. 119; 138; sittl. (honestum) 72; 74; 82; 97-; 100-; 119; 156-; 400b; subj. 135-; tugendh. 163; übernat. 129; vermeintl. 119; vernünft. (rationis) 126; vollkomm. (perfectum) 103; 151; 163; vorgestellt. 102; wahrhaft. 103; 105; 129; 138; d. Art nach 158; d. Dinges 135-; Rechtes 62; Selbstzweck 243; aus Schlechtem 140; zu Tuendes (faciendum) 114-; u. Freiheit 330; u. Gehorsam 243; u. Sünde 353; u. Unglück 344; u. Wahres 152-; s. Gott.
*Gutes*tun 233; -wollen 161.
*Gut*heißg 48; 345; -heit (bonitas) 403b.
Gütigkeit (benignitas) 130; 416a.
*Gut*machen 104; 225; 382; -mütigkt 21-; -sein 105; 266; 389; -tat 134; -tun 199; -überlegenkönnen 124; -werden 95;
Gymnasium 362. [162; 356.

Haarpflege 42.
*Hab*gier 15; 46; 201; -e 296; -en 65; 140; 231-; 416a; -ere s. Besitz; -haftwerden 197; -itualität 95.
Habitus 113-; 132-; 158; bös. 132-; 403a; eingegoss. (infusus) 159; 178; 187; erworb. 114; 159; 178; erst. 113; geschaff. 95; gnadenhaft. 178; 187; informierend. 95; natürl. 113-; 157; 159; nichtangebor. 159; seel. 182; sittl. 158; spekul. prinzip. 124; vollkomm. 113-; 402a; 405b; d. Gerechtigkt 116; d. Glaub., d. Hoffn. 159; d. Intellekts 182; 405b; d. Prinzips 402a; 405b; d. Will. 182; s. Fertigkeit.
*Habitus*akt 178; -ergänzg 114; -hilfe 158; -theorie 95.
Habsburg 367.
Habsucht 49; 300; 356; 366.
Hader 23.
Haecceitas s. Diesheit.
Haft 38; -enlassen, myst. 84-.
*Halb*fürsten, -geistliche, -heiden 348; -stoisches 343.
Halitgar v. Cambrai 32.
Halt, obj. 66; -en zu Gott 316; -ung 21; 25; 363.
*Hand*arbeit 48; 191; -auflegg 275; -buch, myst. 193.
Hände 192; 262; Christi 78.
Händekuß, myst. 78.
Handel 26; 191.
Handeln 7; 101; 386; bös. 124; eigen. 353; freies 156; gerecht. 225; gewissenlos. 101; göttl. 353; gut. 100; 157; 362; heilverdienstl. 406b; indiff. 106; menschl. 171; 373; polit. 384; recht. 158; richt. 363; 379; sittl. 89; 100; 139; 156; 162; tugendh. 143; unrecht. 158; verdienstl. 305; u. (Vorher)wissen 373; s. Handlung. [156.
*Handeln*der 156; 179; -sollen
*Handels*geschäfte 43; -leute 380; -pflege 143; -politik 27.
Handlung (actio, opus) 100; 104; 113; 279; absichtl. 106; 134; äuß. 72; 116; 130; 305; 389; beiunssteh. 179-; böse 106; 135; eitle 386; eth. 90; 104; freie 137; frühere 305; gottesdienstl. göttl. 71; gute 104; 106; 135; 193; 280; habitualgute 159; heilige 147; inn. 389; kirchenräub. 133-; körperl. 72; lasterh. 305; menschenwürd. 373; menschl. (humana) 103; *133-; 272; 277-; 286; 382; schlechte 135; 193; 279-; sittl. 158; 305; strafb. 193; tote 386; tugendh. 159; verdienstl. 193; 304; vollkomm. 104; vollsittl., -verdienstl. 106; wohlgefäll. 62; u. Freiheit 382; u. Gott 279; u. Notwendigkt 280-; u. Strafe 280; u. Vernunft 279; u. Vorsehg 272; 277-; u. Weltordng 280.
*Handlungs*absicht 106; -bestimmg 104; 171; -eigenschaf-

Digitized by Google

ten, -endziel 158; -ergebnis 135; -freiheit 137; -ganzes 104; -gesetz 139; -güte *134-; 137; 158; -hilfsmittel 135; -mangel 137; 279; -objekt 103-; 158; -ort 135; -schlechtigkt 137; -subjekt 135; -umstände 103-; -ursache 135; -vernichtg 279; -vollendg 103; -vollzieher 135; -vollzug 158; -weise 135; 382; -wert 305; -wesen 134; -zeit 135; -zweck 103-; 158.
*Hand*reichen 345; -werke 7; -werker 9; 26-; 46; 380.
Hane d. Karmelit 245.
Harding 46.
Häresie 2; 39-; 195; 272-; 300; 302; 360; 372; -verdächtige 40; -verurteilg 272; 277; 420 b.
Häretiker 48; 74; 143; 200; 215; 230; 272-; 311.
Harmonie 143; 363; 385; -isches 362; -isierung 91.
Harphius s. Herp.
Harren 191.
Härte(n) 30; 234.
Hartes 363; -näckigkt 22; 178.
Häscheramt 317.
Haß 7; 12; 84; 124; 360; göttl. 141; 156; 221; 228; 413 b; kreatürl. 162; gg. Gott 162; u. (Gottes)liebe 191; u. Wahrheit 360.
Hauchung (spiratio), göttl. 109; 218; 224.
Haupt 147; 150, 374; d. Kirche (Christus) 11; 53; 55; 144-; *146-; 148; 150; 303; 311; d. Seele 220; 413 b; u. Glieder 146-; 268; 271.
*Haupt*affekte 84; -dogmen 273.
Hauptesgnade (gratia capitis) 146-.
*Haupt*händelsucher 365; -laster 84; 201; -regeln, klöst. 394 b; -sakrament 148-; -schütteln, geist. 192; -sein Christi 150; -stadt 333; 336; -stände 195; -sünde(n) 7; 32; 84; 138; 191; 205; 207; -tugenden (virtutes principales) 49; 84; 125; -vermögen, seel. 187; -werk (opus principale) 290; -zweck 104-.
Haus, geistl. 307; Israel 275.
*Haus*bibliotheken 358; -frau 27.
Häuslichkeit 22.
*Haus*frieden 210; -konventikel 309; -tiere 67.
Hazardspiel 43.
Hebräer 331-; -isch 290; 321; 376; -isches 92.
Hedonismus 27.
Hedwig v. Polen 248.
*Heeres*folge 317; -verfassg 385.
*Heer*führer 382; -scharen, himml. Hegius 375. [208.
Heidelberg 347; 370; 375; 378.
Heide(n) 12; 71; 95; 202; 292; 311; 340; 347-; 355; 362; 364; 371; 380.
*Heiden*bekehrg 195; -mission 16; -tugenden 180; -tum 10-; 327; 338; 346-; 352; 354.
Heidnisches 55; 327-; 345-; 348-; 355; 364; 367-; 375; *379-.
Heil 54; 75; 144; 176; 201; 203-; 227; 344; 381; 403 b; eigen. 205; 325; 384; ewig. 141; göttl. 189-; himml., ird. 201; kirchl. 144; lebend. 227; letzt. 209; d. Gemeinwes. 384; u. Ausdauer 305; u. Euchar. 148; u. Gnade 322; u. Gott 393 b; u. Kirche 323; u. Sakram. 302.
Heiland 248; 335.
*Heilands*befehl 47; -leben 148; -mystik 337.
Heilige(r) 12; 16-; 36; 74; 81; 102; 148; 150; 192; 208; 210; 226; 231; 234; 239; 271; 294; 318; 320; 323; 325; 416 a; 423 a; heldenmäß. 304; u. Christus 304; u. Fegefeuer 326; u. Gott 325; u. Hierarchie 296.
*Heiligen*anrufg 13; 193; -betrachtg 240; -bilder 192; -dienst, -kult 227; 300; -leben 191; 417 b; -statuen 192; -verehrg 13; 19; 40; 311.
Heiligerwerden 326.
Heiligkeit 76; 149; 210; 227; 236; 341; 389; äuß. 251; göttl. 87; lichteste 208.
*Heiligkeits*glanzverdunklg 208; -grade 210; -prinzip, -urquell 149.
*Heilig*machen 132; -sprechg 272; 299-; 311; -ung 39; 53; 55; 251; 322; -ungsamt 40; -ungsmittel 323.
Heilmittel 144; 280; 344; 384.
Heilsabweisung 73.
Heilsames 191; -keit 37.
*Heils*anstalt 11; 19; 37; 323; -bedingg 148; -begierig 16; -besitz 323; -bewirkg 324; -dienliches 319; -erfahrg 66; -erlangg 144; 322; -erstrebg 73; -erwartg 192; -faktoren 204; -geschichte 194-; -gewährgswille 141; -gewinng 15; -gewißheit 142; *-gnade* 62; 73; 77; 96; 164-; 305; 319; 398a; erneute 77; vergebende 204; vollendende 202; 206.
*Heilsgnaden*alleinwirksamkt 164; -anstalt 207; -eingießg 163-; -entzug, -hilfe 77; -erregg 164; -stand 299; 303; 305; 307; -verlust 76; -wirkg 303; -wunder 206.
*Heils*gutaneignung 62; -hoffnung 102; 305; -leben 322-; -lehre 303; -mächte 204-; -mitteilg 323; -möglichkt 326; -notwendiges 148; 268; 302; 309; 318; -ordner 141; -ordng 58-; 106; -prädestination 283-; -prozeß 381; -schmachten 189-; -sicherheit 35-; -trägerin 227; -unmöglichkt 310; -unsicherheit 34; 141-; 191; 299; 305; -urerfahrg 66; -veranstaltgen 96; 176-; -verdienst(lichkt) 160; 163; 180; 305; -verdienstgüte 164; -verfehlg 76; -verlust 75; 425 b; -vermittlerin 227; -vermittlg 15; 212; -versicherung 34; -verzögerung 204; -vollständigkt 76; -vorbereitg 95; -weg 78; 204-; -wirken 76; -wirkg 303; -wirkgseinflößg 147; -ziele 177.
Heilung 29; 78; 144; 285; Heimarmene 382. [297; 381.
Heimat, himml. 64; 132; 211; 275; *-losigkt* 32; myst. 217.
Heimatsliebe 203.
Heimburg, Gr. 370.
Heimericus de C. 245; 255.
Heimkehr zu Gott 330. [38.
*Heim*liches, myst. 185; -suchg
Heinrich IV. 309; v. Gent 151; 157; *181-; 255; 405 b; v. Hainbuch (Langenstein) 285; v. Mecheln 255; v. Mügeln 373-; v. Nördlingen *213; 248-.
Heiterkeit 347.
Helden 352; d. Einsamkeit 208; -ideal 352; -naturen 341; -sang
Heldinnen, christl. 371. [25.
Helfer 304; 345.
Helfershelfer Luthers 377.
Helfta 248.
*Heli*kon 336; -ios 379.
Helldunkel, myst. 266.
Heloten 380. [189; 264; 382.
Hemmung(en) 99; 183; 187;
Hemmungslosigkeit 264.
Henker (Gott) 311.
Hera 379.
*Herab*kunft 333; -lassg 240; -lockg 274; -setzg 319; -steigen 372; -sinken 332; -würdigg 72; 375.
Herakleitos 110; 292; 331.
*Heran*bildg 307; -treten (accedere) 263.
*Heraus*forderung 346; -führen 337; -lösg, log. 122; 174; -streben 340.

Digitized by Google

Herbe d. Leidens 236.
Herde u. Hirt 324.
Herdenmäßigkt 23.
Hereford 308.
Herkunft, ehrl. 26.
Hermann v. d. Busche 377-; v. Fritzlar 249; v. Loveia 245.
*Herma*phroditus 346; 355; -es Trismeg. 291; 331; -etik(er) 255; 329; 331.
Herniedersteigen Gottes 139.
Herodes 408 a.
Heroismus 386.
Herold Gottes 101.
Heros 378.
Herp (Harphius) 254.
Herr (Gott) 40; 60; 223; 290; 355; (Christus) 250; 301-; 315; (Mensch) 22; 221; (Wille) 154; geminnt. 236; himml. 235; richterl. 190; d. Welt 306; 328; u. Sklave 183; s. Eucharistie.
Herren 304; 306-; 315; zwei 104; -leben 25; -sein 307.
Herrin 25; 237; 337; 381.
Herrlichkeit (gloria) 140-; 150; 189; 197; ewige 61; göttl. 60; 221; 240; höchste 81; künft. 110; strahlendste 208; unendl. 84; Christi 13; d. Kirche 206; s. Leben, Licht.
*Herrlichkeits*erwerbg 140; -fülle, -genuß 84; -verlust 140.
Herrschaft (dominium) 143; 269-; 298; 306; 314-; 328; 382; 385; gemischte (mixtim dominare) 307; neue geist. 336; d. Antichrist 302; d. Intelligenten 335; d. Theologie 307; d. geistl. Verständnisses 195; d. Will. 72; üb. sich selbst 403 a.
*Herrschafts*erwerb 404 b; -recht (sverlust) 143. [-er 143; 208-.]
*Herrsch*en 307; -ende 404 b; [*Herrscher*begriff 336; -gewalt 419 b; -macht (dominium) 103; -person 404 b.
Herrschsucht 306.
Herumprobieren, kogit. 85.
Herväus Natalis 407 a.
*Hervor*bringen, göttl. 219; 259; -bringg (operatio, opus) 331; 383; 413 b; -gang 110; -gebrachtes (productum) 259; -gehen 214; 260; -gehenlassen 52; -gelocktes 122; -locken (elicere) 119; 179; -ragendes, erstes 170; -treten Gottes 232.
Herz 231; 246; 317; 325; 345; 362; demüt. 107; gläub. 355; lebend. 239; menschl. 145; 250; 390; 397 b; menschl.-christl. 234; reines 84; 252; 388; Jesu 234; d. Kirche 144; *145-; d. Seele 220; u. Christus 239; u. Christentum 234; u. Gesetz 310; 399 a; u. Liebe 129; u. Naturgesetz 99; u. inn. Schrift 312; s. Sprechen.
*Herzens*befriedigg 130; -blindheit 253; -erhebg 236; -erneuerung 79; -gebet 190; 249; -innerstes 79; -lauterkeit 244; -ledigkeit 240; -liebe 317; -milde 42; -pflichten 92; -regg 193, -reinheit (munditia cordis) 84; 131; 205; -standhaftigkt 254;
Herzlichkeit 236. [-traut 237.]
Herzunahende 324.
Hesse, Eobanus *371; 377.
Hestia 379.
Heterodoxe 287; 296; -es 235; 238; -ie 184; *193-; 195-; 197; *211-; 230; 272; 294.
Heteronomie 14; 19; 23.
Hetzjagd 43.
Heuchelei 203; 302; 315; 382.
Hexen 12; -bulle 390; -glaube 17; -hammer 391.
Hexis s. Fertigkeit.
Heynlin v. Stein 375; *376.
Hienieden 282; 320.
Hier u. jetzt 122.
Hierarch, dämon. 336; *-ie* 5; 14; 16; 19; 40-; 82; 149; 269-; 296; 298; 306; 311; himml. 153.
*Hieronymi*aner 252; -os 96-; 102; 320; 342; 344; 395 a; -us v. Prag 387.
Hieronymus-Eremiten 47.
Hilarius 395 a. [v. Bingen 247.]
*Hilde*bert v. Tours 50; -gard]
Hilfe(leistg) 45; 47-; 304; 320; 374; 381; übernat. 72; Christi 228; 344; Gottes 64; 141; 304; 317; 319; d. Synter. 158.
*Hilfs*bereitschaft 156; -truppen 383; -wissenschaft 93.
Himmel 38; 67; 79; 132; 140; 145; 160; 192; 197; 202; 218; 240; 275; 296; 304; äußerst. 410 a; dritt. 132; 187; 409 a; höchst. 409 a; ird. 6; myst. 244; oberst. 202; 208; unter. 210; Gottes 231; u. Natur 289; u. Olymp 362.
*Himmel*fahrt 148; 207; 306; -reich 37; 73; 139; 222; 224; 341.
*Himmels*förmig 265; -königin 209; -körper 91; 199; 277; -leiter 209; -mechanik 285; -rose 209; -seligkeiten 7; -sphäre(n) 202; 208; 275.
Himmlisches 239; 300.
Hinanführung 186.
Hinaufläuterung 337.
*Hinaus*führg, -gehen, -kommen üb. sich selbst 186; 238; 263; -treten d. Geistes (excessus mentales) 185; -wachsen, myst. 241; -weisg, metaphys. 331.
*Hin*bewegg 118; -bewegtwerden 164.
Hindern 102; -nis 43; 124; 233; 239; 266; 280; 301; 323; -nisbeseitigg 180; -ung 245-; 275.
Hineingezogenwerden 229.
*Hin*fälligkt 145; -führen, -führung 171; -gabe 43-; 74; 80; 149; 253; 304; 308; *318; 322; -gang 126; -gebg 131; 223; 253; -kehr 263.
Hinkmar v. Rheims 50.
*Hin*länglichkeit 313; -leitg, -lenkg 108; 183; -neigg (appetitus, inclinatio) 115-; 121; 123; 368; 400 a; -ordenbarkeit 104; 106; -ordng (ordo) 104-; 113-; 116-; 127; 130; 136-; 140-; 143; 149; 160; 182; 354; 403 b; -reißendes 338; -richtg 309; -sehen 266.
Hintansetzg 301.
*Hin- u. Her*denken 119; -geworfenwerden 340.
*Hin*wendg 63; -ziehen 106; 312; -zielen 239-; -zufügg 297; -zugeschaffenes 164; -zunehmen 292; -zutretendes 162.
Hiob 129.
Hirt 147; u. Herde, Schaf 324.
*Hirten*amt 144; 147; -gewalt 419 b; -tätigkt 145.
Hispanus s. Avendeath.
Historiker 376; 380.
Hitze 341; -erzeugen 240.
*Hoch*edles 233; -gefühl 37; -mut 53; 65; 304; 343; 370; 388; -schätzg 295; -schule 357.
*Höchst*er 257; 330; -es 65; 78; 85; 103; 152; 155; 170; 214; 236; 404 a; -gradiges 198-.
Hochstraten 377-.
Höchstüberragendes 170.
*Hoch*verräter 309; -zeit, geistl. 237-; 241; -zeitsfeier 43.
*Hof*astronomen 369; -dame 363; -dichter 348; 367; -dienst 365.
Hoffahrt 49.
Hoffenlassen, myst. 240.
Hoffnung (spes) 50; 73; 78; 84; 88; 102; 108; 125; 127; 129; 131; 145; 159; 187; 191; 197; 204; 209; 238; 266-; 292; 305; 307-; 315; 317-; 323; 333; 368; 373; eingegoss. 159; ungeformte 95.
*Hoffnungs*akt 267; -grundlage 88; -habitus 159; -losigkt 203; 341; -moral 113; -motive 275; -symbol 238; -verlust 202.

Digitized by Google

Höfisches 25-; 28. [362.]
*Hof*mann 362-; -schule 8; 49;
Höhe Gottes 65; 231.
Hoheit 352; weltl. 298.
Hohenstaufen 27; 411a.
*Höher*es 52; 84; 129; 399b; -greifen 337; -schätzg, -wertg 152; 344; -steigen 54.
Hohn 378.
Holkot 284-.
Hölle 56; 326; 350; Dantes 202-; 349; Sündenbewußtsein 193; u. erste Liebe 204.
*Höllen*fahrt Christi 202; 204; Dantes 202-; -fürst 203; 410a; -kreise 202-; -pforte 204; -pein, -qualen 17; 203; -strafe(n) 7; 35; 203; 320; -tor 202; 204; -trichter 202; -unseligkt 340.
Hols(natur) u. Gott 180; -bilder 309. [357.]
Homer 339; 341; 344; 349;
Homilien 82.
Homo facetus 361.
Homogenität s. Gleichartigkt.
Homuncio 339.
Honestum s. Gutes (sittl.).
Honstein 376.
Horaz 358; 364; 366; 370.
*Hör*en 178-; 231; 244; 253-; -ende(r) 303; 312; -er 385; -ige 23.
Hrabanus Maurus 8; 49.
Hrotswitha 371.
Hugo v. Fleury 328; v. Straßburg (Ripelin) 249; v. St. Viktor 35; 57; *83-; 112; 153; 255; 269; 397b; 398a; 417a; -lin, Kardinal 296.
*Human*isierung 335; 346; -ismus 10-; 20; 28; 81; 271; 321; *326-; 330-; *335-; 339; 358; 367; 375; *379-; 386-; *-ist(en)* 327-; 347-; 351-; 354; 364; 367; erst. recht. 369.
*Humanisten*feind 367; -freund 364; 376; -kreis *375; 378.
Humanität 10; 25; 362; 383.
Humanitätsidee 328.
Hume, mittelalterl. 285.
Humiliaten 47; 295.
Humor 22; 361.
Hunde 67; 338; 369.
Hundert Betrachtgen 251.
Hunger u. Durst n. Gerechtigkt (esuries et sitis justitiae) 131; -n(de) 205; 323.
Huß *313-; 316; 387.
Hussiten 18; 295; *313-; -ismus *313-; 330.
Hüterin, myst. 207.
Hütte d. Geistes 220.
Hutten, U. v. 371; 377-.
Huysman s. Agricola.
Hyle s. Materie.
Hymnen 346; -us 332.
Hypnerotomachía 346.
Hypostasierung 281.

Ibn Sina, Roschd s. Avicenna, Averroes; Tufail 92.
Ich 79-; 243-; -heit 243; -liebe 79; -mensch 352; -sucht 15; 212; -vernichtg 247.
Icon s. Bild.
Ideal 82; 328-; 337; 352; 355; 361; 363; 384; -e 23; 25; 148; *352; -fürst 363; -gemeinde 5; -grund 146; -gründe (rationes ideales) 121; -individuum 385; -ismus 25; 194; 380; -kaiser 335; -mensch 347; -staat 374; -verfassg 386; -welt 399b.
Idee 145; 160; 172; 177; 196; 219; 229; 282; 328-; 335-; 354; 358; 379; d. Ideen 379; u. Ding 172; 176; 407a; u. Gott 407a.
Ideen, eingebor. 264; exemplar. 182; ewige 51; göttl. 182; imman. 68; 82; joachim. 297; lebende 416a; platon. 6; 68-; 82; 169; transz. 68; überzeitl. 399b; Daseinsgründe 176; u. Olympier 379; s. Gott (u. I.).
*Ideen*einheit 69; -erkenntnis, göttl. 177; -ewigkt 176; -inbegriff 69; -lehre 297; 359; -problem 68; -schau 172; -welt 218; 224; -zahl 176.
Idem s. Dasselbe, Selbiges.
*Identi*fikation 113-; 197; 260; -fizieren (identificare) 260-.
Identitas s. Dieselbigkeit.
Identität 92; 94; 152; 182; 219; 232; 256; 260-; 265; 285; 352.
Ignatius 251; v. Loyola 344.
Ignis s. Reiniggsfeuer.
Ignorantia s. Unwissenheit.
Illegitimes 385.
*Illuminat*io s. Erleuchtg; -ionstheorie 110-.
*Imag*ination 107; 186-; -o s. Bild.
Imitatio Christi 250; morum 251; s. Nachahmg.
Immanenz 68; 99. [194; 282.]
*Immateri*alität 281; 358; -elles
*Imper*are s. Befehlgeben; -ativ, kategor. göttl. 155; -ialismus 201; 332; *-ium* *328; 333; 336-; absol. 336; deutsch. 3; dritt., geist., neues, relat., Roman., unpolit., d. Kaisers, d. neuen Kultur, d. Papstes 336; Gottes 328; u. Sacerdotium 271; s. Befehlsmacht.
Imperiumsbegriffswandlung 335.
Impetrantior s. Erlangender.
Impetus s. Temperament; -theorie 285.
*Im*plicite s. Eingeschlossenermaßen; -pressio s. Eindruck.
In (en) 216; in aenigmate s. Spiegel; in divinis 292; in re 407a; in spiritu s. Verzückg; In-unserer-Macht-stehen 154; s. Schauen.
*In*brunst 107; 240; -clinatio s. (Hin)neigg; -cludere s. Einschließen; -comprehensibile s. Größtes; -contracta s. Form; -creata s. Gnade.
*Indetermin*ate s. Unabänderlich; -iertheit 118; -ismus 155; 409b.
*In*dex 374; -dezentes 363.
*Indifferent*es 69; -ismus 70; 345; -isten 69. [69.]
Indifferens 5; 162-; 360; -lehre
Indignation 363.
Indisches 90; 110.
*Individu*alcharakter 136; -alismus 15; 20-; 25; 70; 327; -alisten 203; -alität 90; 94; 152; 172; 283; 385; 407a; -elles 69; 172; 287; -en 68-; 91-; 122; 173; 256; 287; 385; 396b; *-um* 69-; 136; absol. 363; 385.
*In*duktion 91; 287; -dulgenz 36; -dult 423a; -dustria s. Absicht; -dustriae s. Tätigkeiten; -einanderüberfließen 147; -einssetzg 307; -famie 33; -ficere s. Vergiftg; -finitas s. Unendlichkt; -finitissima s. Macht; -fluentia s. Beeinflussg; -fluxus s. Einfluß.
Information 95-; 128; 407a.
Informations-, Infusionstheorie 95; 127; 406a; 407b.
*Infus*ae s. Tugenden; -us s. Habitus.
Ingolstadt 370; 378.
Inhalt 63; *156-; 344; 355.
*In*härenz 278; -itium s. Anfang; -karnation 82; 193; 397b; -konsequenz 360; 374-.
Innebleiben, myst. 240-.
*Innen*leben 27; 389; -sein 109; -welt 94; 107; -wirkg 278.
*Inner*es 96; 109; 130; 223; 253; 267; 342; 347; 356; -lichkeit 22; 71; 74; 223; 252; *-stes* 74; 79; 85; 103; 241; 249; Gottes 200-.
*Inner*göttliches 88; 176; 196; 199; 242; -kirchliches 147; -seelisches 88; 174; 224; -trinitarisches 262.
*Innes*ein 66; *-werden* 79; Gottes 67; 171.
*Innig*keit 150; 390; -stes 222.

Digitized by Google

Inniti s. Sichstützen.
Innozenz III. 3; 5; 17; 82; 268-; VIII. *367; 371.
Innungen 48.
Inordinatum s. Ungeregeltes.
Inquisition 12; 17; 30; 39; 47; 276; 297; -or(en) 377; Inschriften 334. 390.
Ins-Dasein-treten 260.
*Insich*bilden 234; -fassen 108; -festgeschlossensein 404 b; -gehen 85; -gekehrtsein 232; -haben 108; -schauen 240; -schließen 108; -ziehen 108; 231; 234.
*Ins*tinkt 340; 400 a; -stitut(e) 35; 39; 44; -stitutionen 375; -strument 182; -strumentalkraft 197; -strumente 289; -spiration 108; 167; 289; 293; 324; -spirationstheorie 402 a.
Integra s. Natur.
*Intellect*ualiter s. Vernünftigerweise; -iva s. Seele; -ivus s. Erkenntnisfähig; *-us* affectivus 112; appetitivus 119; s. Erkenntnis, Geist, Intellekt, Verstand, Verständnis, Vernunft.
Intellegere s. Erkennen.
Intellekt (intellectus, nus) 58-; 74; 94; 103; 113; *114; 117; 119; *124; 131; 151-; 197-; 215; 225; angeeign. 91; dreif. 111; eigentl. 126; einer 277-; erster tät. (agens primus) 94; 169; 215; erworb. (nus epiktetos) 91-; 277-; gemeins. 278; geschaff. 132; göttl. 67; 71; 121; 155; 161; 176-; 214; 289; hyl. 278; indiv. 91; 277-; leid. (passivus) 122; 126; 174; 181; 291; 298; mater. 91; 278; menschl. 92; 94; 110; 156; 278; 289; myst. 85; natürl. 94; 113; numer. ein u. derselbe (unus et idem numero) 277; pass. (nus pathetikós) 277-; potent. (possibilis) 91; 94; 110; 277-; prakt. 100; 113-; 155; 399 b; reiner 412 a; seel. 178; separ. 91; 94; 199; 278; 291; spekul. 399 b; tät. (agens) 91; 93-; 110; 122; 169; 174; 181; 214-; 249; 277-; 289; 291; 293; 298; 399 b; 413 b; tät. außer uns 277; unendl. 67; univers., unsterbl. 278; Diener 154; Engel 291; Gewissensquell 100; Gott(heit) 277; 291; ungeschaff. Licht, getrennte Substanz 293; Tugend 123; Wirkursache 151; Universalkraft 335; u. Dinge 407 a; u. Disposition 278; u. Einzelnes 293; u. Gottesliebe 200; u. Menschheit 278; 335; u. Seele 278; 291; 293; 411 b; 412 a; u. Sinnesbilder 399 b; u. Staat 335; u. Substrat 278; u. Synter. 401 b; 405 b; u. Tod 277-; u. Universale 407 a; u. Vorsehg 404 a; u. Wille *151-; 154; 182-; s. Gabe, Gott; Vernunft.
*Intellekt*ablenkg 151-; -ausstrahlg, -einstrahlg 91; -entwicklgspflicht 335; -ibles 86-.
*Intellekts*akt s. Akt; -aktuierung 94; 122; -bestimmg 182; -bewegg 182-; -einheit 91; -selbststeigerung 92; -funktionen 198; -habitus 113-; 182; -objekt 152-; 182; 399 b; -primat 152-; -tätigkt 153; -unterwerfg 130; -vollendg 100.
Intellekttheorie 91.
Intellektualismus 58; 65; 73-; 81; 88; 150; 181; 225; 264.
*Intellekt*uelles 176; 186; 267; -ursprung 94; verderbnis 405a; -zustimmg 179.
Intellige ut credas 393 b.
Intelligenz (intelligentia) 88-; 103; 108; 199; 260; 264; 267; 321; 325; begnadete, einf. 86; göttl. 177; myst. 83; oberste 198; reine (simplex) 86; 186-; 192; unbegnad. 86; u. Freiheit, u. Vorstellgen 192.
*Intelligens*en 214; *281; 285; -erleuchtg 321; -prinzip 51; -schärfe 80; 87; -streben 192.
*Intellig*ere 67; -ibile s. Erkennbares; -ibles 69; *86-; 182; -o ut credam 67.
Intensitätssteigerung 154.
*Intent*io s. Form, Überzeugg; -ion 174-; 201.
*Inter*dikt 14; 33; *38-; -dizierter 41; -esse 338; 385; -esselosigkt 28; -essen 19.
*In*toleranz 375; -tra omne s. Größtes; -trigenstück 357.
Introductorius . . dial. 428 a.
*Intu*ition 85; 107; 114; 175; 196; -itives 107.
*In*vektive(n) 350; 354; *356-; 359-; 362; 372; -zest 33.
Ipsum s. Selbst-Eines.
Ira s. Zorn; -ascibile s. Affektvolles; -ascibilis 186; -aszibles 49.
Irdisches 86; 90; 132; 189; 191; 250-; 300.
*Irg*endetwas 219; -land 31.
*Iron*ie 362-; -isierung 350.
Iroschotten 46.
Irradiatio s. Ausstrahlg; -ionstheorie 110-.
*Ir*rationalismus 167; -reales 69-; regularität 33; -religiosität 364; Irren 71. [383.
Irrereden d. Seele 237.
*Irr*glaube 11; -gläubige 12; -igbleiben 101; -iges 215-; -lehren 198; 316; -lehrer 68; -samkeit 121; 139; 157; 271; *-tum* 71; 98-; 122; 138; 178; 272; 286; 292; 299; 344; 389; pestilenzial. 324. [419 b.
Irrtümer 131; 311-; 319; 373;
*Irrtums*bekämpfg 112; -fähigkt, -freiheit 101; -losigkt 157; -möglichkt 313.
Irrweg 119.
Isaak 71; 157.
Isagogicon mor. 428 a.
Isidoneus 375.
Isidorus v. Sevilla 93; 255.
*Is*lam *89-; -rael 141; 275.
*Istig*keit 224; -lich-haben 232.
Istikeit s. Sein.
Index 372.
Italien 2-; 4; 28; 333; 337; 342; 347; 372; 374; 376; 380; 384-; -er 24; 250; 384; 387; Iulianos Apostata 1. [-isch 365.
Ivo v. Chartres 57.

Jacopone v. Todi 387.
Jagd 21; 25; a. d. Weish. 21.
Jähzorn 22.
Jakob 84; 195; v. Jüterbogk 387; v. Viterbo 183; -iten 302.
*Jakob*sleiter 208; -us 209; 317.
Jammer 64; 341; -gestalten 327.
Janus Pannon. 346.
Jednota s. Gemeinschaft.
Jenseits 110; 116; 126; 175; 228; 248; 250; 266; 282; 292; 338; 374; d. Gottheit 217; v. Gut u. Böse 381.
*Jenseits*glaube 364; -unsterblichkt 365. [82.
*Jes*aias 290; -uiten 12; 16; 44;
Jetzt u. hier 132.
Jerusalem 3; 237.
Jesus 16; 44; 78; 228-; 234; 237; 344; einzig Gekannter, Gekreuz. 321; Lehr(meist)er 78; 262; Licht usw. *262-; Lichtgestalt 386; u. Geistestaufe 275-; u. Papstgewalt 298; s. Christus.
*Jesus*anschauung 80; -befehl 310; 315; -mystik 235; 247; -name Jesuzentrismus 235. [377.
Joachim v. Floris (Fiore) 184; 193; *194-; 386; 409 b; 412 b; -ismus 17; *195; 212; 297; 386; -iten 19; 47; *194-; 296.
Job 129; s. Hiob.
Joch, sanftes 139.

Digitized by Google

Johann XXII. 296; 411b; XXIII. 269; d. Ackermann 330-; v. Janduno 270; 280-; v. Neumarkt *330; 337; 348; 369; Peter v. Olivi 111; v. Paris 270-; -a v. Neapel 350.
Johannes 79; 130; 206; 209; 220; 224; 329; Cassian. 45; de Caul. 184; Damasc. 97; 229; 404b; Fidanza s. Bonaventura; v. Kastl 251-; v. Mirecourt 285; 288; de la Rochelle 249; v. Rupella 94; 288; v. Salisb. 81; Scottus Eriug. *50-; 69; 110; 193-; 197; 213; 255; 274; 287; 329; 331; Sophista 76; v. Sterngassen 249; d. Täuf. 195; 275; s. Duns Scotus, Eckehart, Gerson.
Joseph ben Pak. 92.
Jota (kein) 324. [336.]
Jubel 86; 108-; 230; -jahr 19; Jubilatio s. Frohlocken.
Judas 161; 203; -e 377; 396b.
Juden 10; 92; 110-; 139; 143; 255; 292; 399a; vorchristl. fromme 202.
*Juden*bekehrg 195; -freundlichkeit 377; -verfolgg 17; -tum] Judizialgesetz 139. [89-.]
Jugend 334; 365; 371; (Adolescentia) 376; -erziehg 40; -geliebte 201-; -liebe 350; -sünde 366; -verirrg 201.
Juliana v. Lütt. 248; -us II. 269; 348; 365; 367.
Junctura s. Verjochg.
Jünger 47; 149; 296-; 299; 306; 316; 372.
Jungfrau Maria 6; 228; 275; *-en*, heil. 349; 371; tör. 325.
*Jungfrauen*regel 45; -verein 48.
Jungfräulichkt 150.
Jüngling, reicher 47. [208.]
Jupiter 377; 410a; -himmel] Jurisdiktion 5; 149. [362.]
Juristen 372; 399a; -erei 342;] *Jus* s. Kirchenrecht; -tinianus 208; *titia* s. (Ur)gerechtigkt; commutativa 410b.

Kabbala(h) *92; 331; 377; 410b.
Kahlwerden, myst. 207.
Kain(iten) 302.
Kaiser 144; 294; 315; 334-; Reiter d. Willens usw. 335; v. Konstantinopel 339; u. Konzil 271; u. Papst 201; 271; 294; 335-; 410b.
*Kaiser*adler 207; 337; -mystik 337; -recht 144; -reich 336; -traum 201; -tum 201; 207; 268-; -wahl 294. [Schlechtes.]
Kakia 410a; -ón s. Böses,] *Kalām* 90-; -ixtiner 313-; -liope 338; -okagathie 357. [240.]
Kälte 390; -erzeugen, myst.] *Kakes* 279; -vinismus 295.
Kamaldulensergeneral 272.
Kampen, L. v. 342.
Kampf 195; 228; 328; 340; 364; 382; 384-.
*Kampf*eslust 21; -mittel 384.
Kämpfe 236; 316; -en 250.
Kandidat d. hl. Geist. 334.
Kanon 195; 358; -es 46; 57; -ikerregel 46; -ikus 359; -isches 48; -isten 364.
Kant 72.
Kanselwirksamkeit 313; -lei(en), -ler 10; 348; 369.
Kapitalismus 19.
Kapnion s. Reuchlin.
Kardinal 361; 365; 369; 373; 375; -äle 269; 297; 302, 364; -alsekretäre 346. [365.]
*Kardinals*kollegium 270; -sucht] *Kardinal*tugenden (virtutes principales) 7; *125-; 131; 145; 203; 317; 349; 389; 397b.
Karitatives 160.
Karl IV. 330; 337; 348; 369; v. Anjou 268; d. Gr. 3; 49; Martell v. Neapel 208.
Karmeliter 47; -och 370; -olinger 30; 49-.
Kartäuser 46-; 254; 370; -mystik 247; *251.
Kastilisches 93.
Kasuistik 32; 34; 49.
Katechese 40.
Kategorienlosigkeit 217.
Katenen 50. [-konzil 276.]
Katharer 17-; 213; *274-; 295;] *Katharós* 420a; -ina v. Genua, v. Siena 184.
Katheder 58.
Kathedralgeistliche 46.
Katholik u. Theologe 300; -iken 5; -izismus 314.
Kathrei, Schwester 212; 287.
Kauf 422a; -mann 9; 26-; 382; -preis Christi 62.
*Kausal*begriff 285; -erkenntnis 171; -gesetz 285-; -ität 63-; 286; -zusammenhang 353.
Kausation 64.
Kehr, myst. 231; 234.
Keim 139; 207; -e (seminaria) 121; 332; 339; -kraft 121; -kräfte (lógoi spermatikói) 259;] Keines (nullum) 256. [398b.]
Kelten 44. [79.]
Kennen 127; 136; 382; -lernen] Kenntnis 118; 136; 200; 293; intelligible 91; menschl. 168; mystizist. 201; 266; natürl. 121; 301; posit. 178.
*Kenntnis*erlangg 168; -erzeugg, -losigkt 91; -se 9; -weg, dopp.] Kentauren 382. [289.]
Kerker 309.
Ketten, gold. 268.
Ketzer 9; 12; 15-; 33; 41; 47; 178; 194; 203; 212; 230; 272; *275-; 294; 309; 315; 345; 390; 420a; *-ei* 38; 50; 207; 287; 309; 410a.
*Ketzer*eiverdacht 308; -gerichte 310; -geschichte 200; -gesetzgebg 41; -inquisition 39; -isches 310; 388; -mission 16; -prozeß 320; -rotten 315; -tum 17-; 315; -verbrenngsakte 309; -verfolgg 48; 276.
Keuschheit (castitas) 22; 42-; 44; 130-; 230; 252; 292; 295; 363; 371. [ehel. 41.]
*Keuschheits*gelübde 43; -pflicht,] Kilwardby 272; 284.
Kinder 22; 41; 191; 302; 338; 366; abgetrieb. 309; herodian. 408a; kleine 224; unehel. 338; ungetaufte 42; unmünd. 163; Gottes 16; 226; 243; 268; Jobs 129; Leas, Rahels 84-; d. Lichts 81; d. Reichs 325; d. Welt 81; u. Eltern 191; u. Wahrheit 271.
*Kinder*aussetzg 21; -erziehg 115; 365; 367; -taufe 166; 178;] Kindwerden, myst. 247. [318.]
Kirche 1-; 15; 40-; 43; 55; *142-; *144-; 148; 150; 171; 179; 195-; 206-; 227; 238; 267; *271; 273; 294; 296-; 300; 315; 317; 320; 337; 380; 416a; abendländ. 4; allgem. 270; 320; 420a; altbrit. 31; 33; angelsächs. 31-; apollin. 336; apostol. 298; 301; besteh. 306; büß. 299; ehrwürd. 195; engl. 308; fehlb. 324; fränk. 30; 294; fratizell. 296-; friedl. 8; gehorch. 300; gemischte (mixta) 299; 303; griech. 195; 207; 379; heil. 148; 298; 309; 320; 416b; himml. 148; hörende 300; iber. 33; ideale 202; ird. 148; irische 31-; jenseit. 299; kathar. 275; kathol. 2-; 298; 311; 320; 324; 391; lehrende 300; leidende 148; mittelalt.-kath. 11; offizielle 195; 271; 304; orthod. 1; polit. 354; reale 202; regier. 300; romanis. 2; röm. 2-; 30; 169; 195; 207; 271; 294; 298; 308; 315-; 333; 379; 391; schlaf. 299; sichtb. 19; streit. 12; 148; 268; 299; 307; triumph. 206; 210; 299; unbefleckte

Digitized by Google

320; unfehlb. 8; 273; 320; unsichtb. 19; verweltl. 297; vorausbestimmte 303; wahre 18; 213; 275; 296-; 303; westgot. 30; westkath. 2; — Babylon 193; Braut Christi 148; Erzieherin 21-; 25; Geldmacht 19; Gemeinde d. röm. Bischofs 298; Gemeinsch. d. Gläub., d. christl. Relig. 320; 354; Gesamtht d. Auserw. 311; Gnadenanstalt 37; Gnadenspenderin, -erhalterin 144; Gottmensch 11; Haus d. menschl. Einheit 330; Heils(gnaden)anstalt 19; 37; 207; 323; Heilsträgerin, -vermittlerin 227; Korporation d. Gläub. 268-; vorherrsch. Kulturmacht 5; (myst.) Leib Christi 147; 190; 298; 303; 307; 311; geist. Macht 8; heil. Mutter 299; Rechtssubj. 39; Verdienstschatzverwalterin u. -spend. 36; — K. in d. K. 294; — u. Armengut 306; u. Besitz 306; u. Christus *147-; 150; 297; u. Einzelner 6-; 11-; u. Ethik 19; u. Gehorsam 324; u. Gesetz Christi 306; u. äuß. Gesetze 299; u. Glaube 308; u. Gnade 146-; u. Gott 145-; u. Heil 323; u. Herrschaft, Hierarchie 269-; u. Hoffng 308; u. Kleriker 271; u. Kommunismus 306; u. Könige 307; 315; u. Kunst 18; u. Laien 5; u. Massenneiggen 18; u. Pädag. 19; u. Paulus 302; u. Prädestin. 322; u. Pomp 18; u. Priester 299; u. ird. Regim. 306; u. Renaiss. 309; 326; 337; u. Schwarmgeister 19; u. Sittlichktsnorm 300; u. Staat *2-; 5; 82; *143-; 201; 206-; *268-; 271; 389; u. Strafgerichte (Prüfungen) 389; u. Überverdienst 306; u. Vernunftwissensch. 50; u. Viele 148; u. Volk(sleben) 18; u. Volkssouveränität 271; u. Vorhergewußte 299; u. Welt(herrschaft) 1-; 19; u. göttl. Wille 390.

*Kirchen*amt 145; 301; -ämter 33; 422a; -aussagen 179; -ausstattg 308; -autorität 179; -bann (excommunicatio) 29; 33; *38-; 40; -begriff 150; -belebg 145; -besuch 36; -buße 29, s. Buße; -definition 311; -einheit, zufäll. 323; -ein(ig)ung 145; 195; -einrichtgen 313; feind(lichkt) 39; 374; -feste 18; -frömmigkt 11; -fürsten 47; 364; 376; -gebote 28; 267; -gebrechen 376; -geburt 144; -gedanke 352; -gesetz(e) 15; 40; -gewalt 5; 39; 270; -glaube 12; 166; -glieder 39; 55; 145-; *147-; 190; 299; 304; -gründer 148; -gut 134; 306; -haupt s. Haupt; -ideale 148; -idealgrund 146; -kraft 202; 207; -langbau 238; -leben 28; -lebensprinzip 145; -*lehre* 57; 168-; 171; 214; 216; 218; 320; 393a; Wyclifs 303.

*Kirchen*lehrer 112; 208; 215; -leib 55; 147; 190; 298; 303; -leistgen 41; -macht 5; 20; 37; 294; 315; -mangelhaftigkt 300; -mittelpunkt 149; -moral 352; -obrigkt 205-; -ordnungen 171; -organe 4; -organisation 5; -organismus 148; -politik 201; 306; -pomp 18; -prinzip 145; -raub 133-; -recht (jus canon., eccles.) 14; *38-; -reform 46; 303-; 376; 390-; -reformation 327; -reformideal 296; -reformprogramm 375; -regierung 298; 307; -schicksale 148; -schiff 238; -schönheit 145; -sohn 150; -spaltg 4; -staat 3; 19; -staatstum 1-; 5; -stände 269-; -stifter 147; -störung 40; -strafe(n) 15; *33; 38-; 320; -system 306; -treue 150; -vasallen 143; -väter 50; 311; 342; 355-; 358; 364; 374; -verachtg 320; -verfall 202; -verfassg 300; -vertretg 41; -verwaltg 4; -visitation 30; -vollmacht 143; -wagen 206-; -wirken 147; -wohl 270; -zucht 15; 19; 21-; *28-.

*Kirch*gang 104; -lichkeit 15; 229; 373; -turm 238; -weih, Kirmes 26.

*Klar*heit 85; 88; 119; 138; 216; 229; 235; 239; 241-; -issen 47.

Klärung 290.

*Klass*iker 358; -isches 81.

Klage 192; 339-; d. Ackerm. 310; d. Natur 82.

*Klaus*ner(in) 44; -ur 45.

Kleben am Kreatürl. 238.

Kleid 42; 412a.

Kleider 296; -haus Gottes 220.

*Kleid*ung 45; 227; -ungsverbot 32.

*Klein*staaten 384; -ersein 197; -lichkt 58; -stes 256; 258.

Klerikalrecht 39.

Kleriker 10; 15; 30; 33; 39; 41-; 46; 191; 195; 269-; 364; gelehrte 312; Beispiel 42; Vasallen 2; u. Arzttät. 42; u. Frauen 43; u. Kirche 271; u. Laien 301; 345; 364; u. Ringe 42; u. Sittlichkt 349; u. Volk 18; u. Waffen 42; u. Welt 294; u. Zölibat 422a.

*Kleriker*autorität 42; -einwände 312; -leben 43; -verhüllg 42; -vorherrschen 195; -würde 42.

Klerus 3; 15; 19; 28-; 33; 42; 47; 50; 269-; 311; cäsar. 301; unsittl. 371; westfränk. 3; u. Bart 42; u. Güter 307; u. Herrschaft 314; u. Laien 300-; u. Wahrh. 271.

*Klerus*entweltlichg 314; -(nicht)beseitigg 301; -pflichten 42; -unterhalt 41; -verwerfg 325.

Klopffechtereien 362.

Kloster 33; 44-; 58; Strafort 30.

Klöster 17; 31; 47-; 252-; 348; 376; exemte 19.

*Kloster*asketik 46-; -bibliothek 358; -brüder 45; 90; -eintritt 32; -frauen 45; 247-; -geistlichkt 46; 294; -genossen 390; -habit 45; -leben 45; 67; 394b; -leute 47; -ordng 192; -reform 46; -schule 8; -vereinigg 252; -zucht 46.

Klotz, bemalter 302.

Klugheit (prudentia) 25; 49; 79; 81; *123-; 128; 131; 138; 145; 159; 197; 210; 361; 390; 396b; 397b; göttl. 127; u. Glaube 273; u. Kraft 384; u. Sitten 273.

Knecht Christi 416a; Gottes 16; 45; u. Talent 191.

Knechtschaft d. Gesetzes 318; d. Sünde 60-; 76-; 139.

Knochengerüst, myst. 58.

Knowun men s. Leute.

Kogitation 186.

Koinzidenzpunkt, seel. 220.

Koketterie 349.

Kollegium, poet. 370.

Köln 28; 229-; 347; 369; 378; Kombinationen 197. [411b.]

Kommen d. Bräutig. 239; Christi 239-; d. Gnade 150; Gottes 247; d. Gottesreichs 253; d. Heils 310; d. Sünde 353; d. Wahrh. 234; in Gott 232; zu Christus 240; zu Gott 88; 216; 229; zu d. Menschen, zu sich selbst 240.

Kommentare 68; 91-; 173; 247; 277; 358; 416b; 417a.

*Kommun*ion 149; 314; -ismus 306; 374; -itäten 423a.

Komödie *211; 360; 380; Göttl. *201; 335.

*Kom*paktaten 314; -pendium 183; 249; 400a; -pilation 50; -position(en) *31; 33; -promiß 283; 316; 342; 345; -promißtendenz 345; 375.

*Kon*fessionalien 32; -fessionen

Digitized by Google

319; 374; -firmation 318; -fusion 174; *-gregation(en)* 44; 48; 394 b; 423 a; tusc. 390; Windesh. 252-.
König 269; 339; 380; best. 329; erst. 328; höchst. 147; Bischof 309.
Könige 23; 143; 307; 315.
*Königs*herrschaft 404 a; -hof 373; -recht 3; -wahl 404 a.
Königtum *268; 328; 411 a.
*Kon*kordanz 57; -kretes 152; -kubinat 41; -kupiszenz 49; 406 a.
Können (posse, possest, virtus) 261; 335; 362; 366.
Konrad v. Gelnhausen 271; v. Waldhausen 387.
*Kon*sekrationsgewalt 149; -servatismus 111; 272; 316; -stantin d. Gr. 1; 208; 301; 334; 410 b; 411 a; -stantin. Schenkung 207; 301; 315; 372; 411 a; -stantinopel 1; 339; -stanz[1] 384; stanz[2] s. Konzil.
*Konstitut*ion a. d. Nichts 214; -ionen 48; 328; 394 b; -um 220. [myst. 82.]
*Kon*substantielles 400 a; -takt,]
Kontemplation 66; 79; 84-; 107; 186; 190-; 199-; 225; 228; 236; 253; s. Auge.
*Kontemplations*berg 191; -beruf 190; -fähigkt 191; -flug 109; -gabe 191; -gnade 255; -grade 85; -lieblichkt 191; -meister 209; -mißbrauch 191; -motive 190; -ort 192; -stadien 193; -stufen 86-; *107-; -unerwartetheit 191; -vorbereitg 190; 398 a; -zeit 192; -ziel 185.
*Kon*tingenz 171; 176; -trolle 26; -troverse 355; -vent(e) 212; 319; -vention 25; 27; 382; -ventualen 17; 47; 296; -versen 46; -version 214; -zentration 91; 110; 238; 323; -zeptualismus 70; 173-.
Konzil, allgem. 39; 268; 271; 320; fehlb. 271; 320; 324; latein. 324; ökumen. 419 b; unfehlb. 11; v. Basel 4; 269; 419 b; v. Florenz 269; 419 b; v. Konstanz 4; 268-; 309; 313; 419 b; Lateran. IV. 3, 268-, 412 b; V. 269, 283; v. Pisa 269; v. Toulouse (kathar.) 276; Trident. 32; 141; 273; 391; Vatikan. 273; v. Vienne 270; — u. Gehorsam 268; u. Glaube 324; u. Gott 268; u. Kaiser 271; u. Kirche 268; u. Papst 270; u. Schisma 271; s. Synode.
*Konzili*are 11; -arismus 4; *269-; 390; 431 a.
*Konzils*auflösg 269; -beschlüsse 31; -gewalt 268; -verachtg 320; -verletzg 269.
Kopernikanismus 285.
Kopien göttl. Gedanken 82.
Koran 90.
Körper (corpus) 54; 88; 114; gesund. 340; menschl. 278; 328; 372; neuer 275; zusammengesetzt. (misto) 380; d. Staats 381; u. Gutes 381; u. Leben, u. Licht 111; u. Vernunftseele 278.
*Körper*dinge 68; -geister 114; -liches 122; 189; 194; 358; -lichkt 68; -qualen 86; -vervielfältigg, -vollendg 278; -welt 51; -wissenschaften 289.
Korporation 269-.
*Kor*rektheit 348; -rektiv 199; -relat 152; -ruption 330; 383.
Kosmos 59; *338; 358; 372.
Kosten, myst. 108; 110; 185; 241.
Köter 338.
Kotfaß 330.
Kraft (potentia, virtus, vis, forza, virtù) 97; 265; 384; 387; 389; allüberrag. 403 b; beweg. 262; dialekt. 59; eigne 53; 61; 65; 201; erstorb. 207; fertige (habitualis) 97; geordn. (virtù ordinata) 383; geschöpfl. 164; gottgegeb. 264; göttl. (divina) 78; 155; 215-; 264; 334; 403 b; hinreiß. 390; höchste eth. 150; hohe 202-; höhere 129; inn. 99; intellektive 188; körperl. 383; leitende (motiva) 100; menschl. 244; myst. 238; natürl. 201; oberste 155; übernat. 129; unerschaff. seel. 412 a; vitale 145; vollkomm. 144; d. Altarssakr. 150; Christi 330; d. Erkenntnisstreb. 266; d. hl. Geist. 129; d. Hände 262; d. Intell. 335; d. Leid. Christi 147; d. Seele 220; d. Wortes 337; v. Gott 266; z. Guten 78; 96; u. Gott 261; u. Ruhe 383; s. Willenskraft.
*Kraft*ausströmg 95; -begriff 285.
Kräfte (virtutes), affekt. 58; akt. 121; befehl., begehr. 97; beweg. 97; 100; eigne 137; 180; 382; empfehl., erkenn. 97; ewige 51; geist. 79; 108; 240; 381; göttl. 59; leibl. 240; menschl. 10; 92; 159; 180; 234; 255; mittelste 234; natürl. 106; 127; 136-; 159; 319; nied., oberste 234; pass. 121; s. Seelenkräfte.
*Kräfte*ausströmg 240; -fehlen 384; -lähmg. 187.
*Kraft*entfaltg (emanatio) 260; -erhaltg 144; -erwerben 97.
*Kräftes*ammlg 240; -ursprung]
Kraftgeben, göttl. 96. [121.]
Kräftigung 234; 331.
*Kraft*mensch (virtuoso) 381; -quelle 150; -vortäuschg 203.
Krakau 369-,
Kranke(r) 233; 334.
*Kranken*besuch 319; -heilg 95; -pflege 48; 308. [sittl. 165.]
*Krank*heitslehre 7; -machen,]
Kreatianismus 113-.
Kreatur 49; 52-; 55; 63-; 81; 137; 164; 176; 183; 222; 224; 228; 231; 235; 239; 244; 263; 400 a; 413 a; 414 a; endl. 170; 177; gefall. 176; sichtb. 53; sinnl. 54; unsichtb. 53; verirrte 217; vernünft. 63; 117; 136; 214; 240; 245; 322; 396 a; mittelst d. K. (per creaturam) 232; u. Fünfzahl 54-; s. Geschöpfe.
Kreaturen 51; 131; 175; 196; 219; 233; 244; denkende 176; höchste, niedr. 229; u. göttl. Wille 155-; s. Gott (u. K.).
*Kreaturen*einhtspunkt 55; -werkstätte 52.
Kreatürliches 136; 238.
*Kreatur*losigkeit 239-; 242; -schweigen 241; -umfassg 170; -vollkommenheit 137; -ziel 54.
Kreis, Mutian. 430 a; umfassendster (capacissimus) usw. 256; -e, himml. 278; -bewgg (circulatio) 256; 414 b; -figur 257; -lauf 52; 149.
Kreuz 16; 78; 234; -blume 238; -e, blinde 309.
*Kreuzes*einfalt 389; -holz 207; -tod 53; 310; -weg 148.
*Kreuz*nehmen 296; -opfer 148; -verherrlichg 377; -züge 10; 12; 17; 36.
*Kriech*erei 348; -tiere 275.
Krieg 20-; 314; 374; Mord 309; Todsünde 275. [25.]
Krieger 380; -isches 383; -kaste]
*Kriegs*dienst (verwerfg) 295; 316; -geschrei 21; -mann 367; -wesen 383.
Krise, relig. 355.
Kristallhimmel (prim. mobile) 6; 208; 410 a.
*Krit*erium 90; -ik 20; 67; 89; 93; 300; 306; 323; 372; 378; 398 b; -iker 285; -isierbarkeit 324.
Krone 341; u. Mitra 205-.
Kronos 379.
Krönung 205-; 322; 338; 389.
Küchenlatein 378.

Digitized by Google

Kühle, scholast. 83.
Kuldeer 46.
Kultur, antike 357; arab. 10; ästhet. usw. 15; 327; bürgerl. 28; feinere 383; freigeist. 20; geist. 28; 142; 326; 336; geringe 360; höhere 142; intell. 327; kirchl. 1-; 20; künstler. 28; 383; mater. 28; neue 336; raffin. 327; sittl. 142; städt. 26-; tote 326; verjüngte 337; vielseit. 347; weltl. 1-; 20; 28; werd. 336; wirtschaftl. 28; wissenschaftl. 383; Deutschlands 330; Lebens- 28.
*Kultur*gemeinschaft 210; -lehre 335-; -streben 142.
Kultus 14; 28; 40; 300; läppischer 346; d. Vergangenheit, d. Schönheit 328; 367; u. Götter 380; u. Staat 40.
*Kultus*mißachtg, -reformation 4; -verwaltg, kathar. 276.
Künftiges 108; 110.
Kunst (ars) 123-; 263; 326; 365; 413a; Allgem. (Große) 197; bild. 328; 367; 388; dialekt. 82; gewerbl. 26; Kabbalist. 377; schwarze 330; schwächl. Genuß 383; d. Liebe 191; Wohlredens u. Dichtens 369; u. Kirche 18.
*Kunst*auffassg 329; -dinge 87.
Künste 6-; 9; 328; (sieben) freie 7; 57; mechan. usw. 7; plast. 365; unnütze 309.
Künstelei 366.
*Kunst*fertigkt 26; 43; -hinaufläuterg 337; -kennerschaft 362.
Künstler 329; 338; 348; 367; 382; u. Werk 219.
*Künstler*gedanke 262; -temperamente 352; -wirken 219.
*Kunst*sinn 368; -tätigkt 282; -verständiger 360; -werk(e) 87; 331; 338; 363; 367.
Kunwald(er) 314; 316.
Kuppler 203.
*Kur*ialisten 270; 298; *-ie*, päpstl. 4; 16; 19; 269; 339; *364-; 376; u. Frankreich 268; u. Gelehrte 365.
Kürze, rätselh. 366.
Kusaner 255-.
Kuß, myst. 78-.
Küsse a. Erde u. Altar 192.

Labyrinth d. Verderb. 46.
*Läch*eln 208; -erlichkt 301; 341.
Lactantius 329; 351; 373.
Lähmung, myst. 187.
Laien 8; 30; 33-; 39; 41-; 48; 269-; 313; 345-; 348; 356; 364; 366; 389-; gläub. 271; *301; 306; 324; u. Güter 294; 307; u. Kirche 5; 301; u. Konzil 324; u. Priestertum 317; u. geistl. Vorgesetzte 301; u. Wortverkündg 308.
*Laien*bibelgegner 373; -biblizismus 17; 271; 297; -bildg 8-; -brüder 46; -bruderschaften 17-; -opposition 47; -partei 312-; -pflichten 40; -schwestern 46; -schwesternschaften 18; -spenden 18-; -stand 39-.
Laikalrecht 39.
Lambert le Bègue 411a.
Lamm 408b; 425a.
Lampe (laterna) 251.
Lamprecht v. Reg. 247; 249.
Ländergier 15.
*Landes*herr Notbischof 5; -kirche 2-; 306. [-franc 57.]
*Land*ini 351; -driani 348; 364;
Landpfarrer 317.
Länge Gottes 231.
*Lang*en, R. v. 375; -land 329; -mann 248; -mut (longanimitas) 130; 191; 413b; -oberden 2; 24.
Lärmsehnsucht 340.
Laskaris 351. [302; 321.]
Lassen 222; 226; 233; 247;
Lässigkeit 362; 386.
Läßlichkeit 104.
Last 299; -endes 238.
Laster (vitium, kakia) 7; 15; 22; 25; 49-; 72; 74; *132-; 138; 197; 199; 249; 282; 301; 304-; 341; 345; 350-; 376; 397b; 401b; 403a; glänz. 180; böser Habitus 403a; u. Strafe]
Lästerer 348. [282.]
*Laster*hafter 104; 305; -haftigkeit 50; *163; -keim 139.
*Läster*sucht 357; -ung 221.
Laszivität(en) 349; 355; 371.
Latein 24; 321; -er 111-; 289; -erin 364; -schulen 347; -sprechen 9.
*Late*ran 334; 364; -erna s. Lampe; -erne d. Lichts 310; -inität 373. [-en 387.]
*Laud*atorium doctae ign. 252;
Laue 37; 202.
Lauf z. Sterb. 211; d. Dinge 353; -bahn, rel. 264.
Laura 338.
Laute, artik. 70.
*Laute*re 90; -keit 216; 230; 241; 244; 362; 386.
Läuterung 7; 190; 231; 358; 371; 410b.
*Läuterungs*bad (ablui) 329; -bahn 204; -berg s. Fegeberg; -stufen 205; -weg 236.
*Laut*ung, -wort 174.
Lawe of kinde s. Naturgesetz.
Laxheit 26; 47.
Lea 84; 205.
Lebemann 366.
Leben (vita, vivere) 52; 54; 62; 140; 227; 320; 341; abgestorb. 333; aktives 142; 191; 382; allerlei 332; anfang. 236; apostol. 294; armes 250; äuß. 250-; äußerl. 323; begehr. 238; beschaul. 58; 80; 205; 319; 338; 354; bess. 306; bürgerl. 372; bußfert. 314; christförm. 251; christl. 13; 55; 78; 227; 251; 304; 319; 375; dieses 292; 337; 417b; diesseit. 12; 92; 102; 110; 116; 126-; 132; 211; 242; 250; 252; 282; dreipersönl. göttl. 107; eheloses 317; eigen. 323; 326; 382; eigenwert. 80; eth.-kirchl. 149; evang. 294; 306; ewiges (aeterna) 56; 89; 139-; 147; 160; 163; 210; 224; 226-; 240; 257; 264; 266-; 300; 307; 416a; gegenwärt. 105; 326; gehob. 238; geist. 27; 87; 144; 250; geistl. 14; 144-; gemeines 191; gemein(sam)es 213; *252-; 417b; gerechtes 88; gesell-(schaftl). 116; 389; gewohnheitsmäß. 292; gewöhnl. 227; göttl. 107; 185; 189; 255; gottbegehr. 238; gottschauend. 238; 241; grundleg. 238; gut. 54; 142; 287; häusl. 389; heil. 145; himml. 145; 147; höher. 107; 211; höchst. 87; humanist. 351; inner. 416a; innergöttl. 199; 229; innerl. 236; inniges *240; 416a; ird. 37; 140; 226; 305; 331; jenseit. 12; 37; 116; 132; 175; 239; 282; jurisdikt. 149; kirchl. 145; 147-; 323; klerik. 43; klösterl. 394b; konkr. 287; kontempl. 66-; 91; 107; 142; 185; 191; 210; 402b; körperl. 144; künft. 116; 291-; leibl. 142; liederl. 370; lockeres 356; menschenwürd. 142; menschl. 120; 246; 340; 389; myst. 110; 246; 249-; 263; natürl. 140; neues 77; 326; 330; 387; nichtapostol. 294; öffentl. 389; pflicht-, ratmäß. 142; rechtes 299; reines 199; sakram. 149; schauend. 238-; 250; scheinb. 343; schlecht. 54; seel. 189; 407b; selig. 12; 16; 54; 226; 236; 251; 345; sittl. 37; 227; 251; 305; 326; sozial. 326; sterbl. 231-; tägl. 124; tatsächl. 300; tät. 80; 205-; 210; 223; 233; 238-; 337; 354; 416a;

Digitized by Google

theoret. 66; tugendh., -mäß. 84; 89; 142-; übernat. 145-; überwesentl. 238; unschuld. 329; urchristl. 294; vegetat. 113; vernunftgemäß. 115-; 120; 292; vollkomm. 80; 236; 250; wirkend. 416 a; wirkl. 343; zeitl. 226; zücht. 14; — Christi 78; 184; 235; 250-; 253-; 301; d. Ganz. 282; d. Geist. 263; d. Gerecht. 224; 322; Gottes 224; d. Herrlichkt (gloriae) 140; d. Kirche 145-; d. Liebe 80; d. Ruhm. 360; Seuses 236; d. Welt 253; d. Wortes 246; — Medium 54; Selbstzweck 223; Sonett 338; — aus d. Eignen 222; f. Christus 250; in Gott 80; m. d. Sohne 223; ohne Besitz (exproprietaria) 306; ohne Warum 223; v. Schweiß d. Tinte 359; — u. Buchstabe 372; u. Glaube 322; u. Gott *224; 231; 242; 305; 404 a; u. Kirche 330; u. Lebensollen 366; 380; u. Lehre 317; u. Licht 111; u. Liebe 330; u. Tod 330; u. Verzückg 223; u. Wahrheit 330; u. Wesensstufen 379; u. Wollen 366; 380; u. Worte Christi 253; u. Zeitlichkt 224; s. Gnadenleben.

Lebende 192; 276; -es 259; -igkt 177; 200; 228; 241; *338; -igmachen 322; -igsein 297.

Lebengeben 244.

Lebensaltersstufen 322.

Lebensein 223.

*Lebens*anfang 144; -anschauung 201; 345; -art 348; -auffassg 25; 27; 367; -bedinggen 226; -bedürfnisse 142; 376; -bejahg 331; -beschreibgen 246; -besitz 145; -betrachtg 354; -bewahrg 115; -durchdringg 362; -ende 161; -erhaltg 144; 384; -fluß 410 b; -form 210; -freude 26; 28; 234; -führg 142-; -gedanke 148; -geist 334; -gemeinschaft 37; 147-; -genossen 22; -genuß 25; 27; -gesetze 380-; -grund 223; -haltung 311; -hemmung 144; -leitg 311; -ideal 314; -klugheit 359; -kraft (motus vitalis, virtù) 54; 145; 197; 381; 383; -kräftigwerden 149; -kunst 362; -künstler 340; -lust 15; 25; -mittelpunkt 148; -norm 296; -notwendigkt 142.

Lebensollen 366; 380.

*Lebens*opfer, göttl. 62; -ordng 143; *275-; 312; -prinzip 51; 145; 148; -quell(e) (fons vitae) 90; 92-; 194; 208; 223; -rechtschaffenheit 292; -reise 201; -schwung 27; -selbstzweck 223; -stil 357; -stufen 110; -tat 145; -tätigkt 113; 389; -tendenz 27; -trieb 203; -überdruß 341; -umwälzg 54; -urquell 188; -verlust, -verwirkg 62; -vollkommenheit 144; -vorschriften 45; -wandel 299; 323; -weg 126; -weise (modo del vivere) 27; 48; 292; 383; -weisheit 254; 281; 372; -werk 129; -werkzeuge 114; -wert 330; -wiederholung 275; -zustand 340; -zweck 162.

Lebenwerden 195.

Lebewesen 68-; 331-; 380; polit. 126; *-sein* 69.

Lebhaftigkt, myst. 85.

Lecce, R. v. 387.

Ledeclich 223.

Ledige 22; -keit 234; 240; -sein, myst. 223; -werden, myst. 216.

Leeregefühl 80.

Leersein (vacare) 253.

Lefèvre 374.

Legalität 116.

Legenden 246; 410 b; 417 b.

*Lehens*dienst, myst. 237; -gut 25; -recht 2; -wesen 25.

*Lehr*amt, kirchl. 8; 40; 144; 147; 273; -art 229; -ausgleich 181; -buch 311; -darstellg 31.

Lehre 390; albig.-alban. 274-; antike 287; christl. 73; 273; ganz neue 311; gute 226; häret. 280-; inn. (interna) 264; kirchl. 59; 281; 410 b; neue 308; polit. 306; süße 235; wahre 12; Christi 16; 297; d. Erlös. 266; d. hl. Geist. 236; d. Heilsführ. 344; recht. u. glücksel. Lebens 375; d. Väter 169; d. Vernunft 352; dch Weish. 78; v. Falschem u. Unmögl. 277; u. Bibel 296; 312; 317; u. Werk 293; s. Kirchenlehre.

Lehrende, arme 310.

Lehrer 362; 388; höchst. 147; Jesus 78; d. Wahrh. 275; s. Kirchenlehrer.

*Lehr*gedicht 27; 364; 387; -gewalt 5; -gut 58; 93-; -meinung 272; -meister 264; -motive 229; -norm 296; -stand 67; -stoff 112; -stücke 317; -system, myst. 245; -tätigkt 145; 229; -traditionen 10; -wirksamkeit 147; 229.

Leib 49; 52; 79; 86; 114; 241; 244-; äther. 275; euchar. 148; 224; 310; 425 a; geist., himml. 53; ird. 54; menschl. 136; 142; myst. 148; organ. 282; sterbl. 379; unsterbl. 53; 137; verklärt. 189; Christi 38; 145; 147-; 253; 298; 302-; 307; 310-; 315; 414 a; 425 a; d. Phönix 426 a; u. Mensch 126; 188; 222; u. Seele 94; 110-; 113-; 132; 137; 143; 183; 188; 222; 281; 347; 379; 404 b; s. Kirchenleib.

*Leib*dienliches 126; -er 287.

*Leibes*eigenschaften 189; -elemente 55; -glieder 142; -kräfte 60; -kultur 347; -notdurft 47; -unsterblichkt 137; -verklärung 189; -vorbereitg 113; -verwandlg 54; -zusammensetzg 287.

Leibliches 126; 189; 222; -Göttliches 240. [308; -rede 355.]

Leichen 309; -bestatterpflichten

*Leicht*fertigkt 65; 370; -igkeit 165; 186; 234.

Leid 226; 244; 340.

Leiden 78; 195; 226; 236; bitterl. 243; eigen. 340; eth.-rel. 243; ewig. 202; heiml., jämmerl. 243; ird. 326; scheinbar. 275; verborg. 243; Christi 16; 78; 147; 166; 228; 235-; 250; 253; 275; 302; d. Unschuld. 202; um Gotteswillen 67.

*Leidens*arbeit 195; -bereitschaft 166.

Leidenschaft (passio) 72; 129; 138; 186; 313; 368; -en (passiones) 105; 124-; 321; 340; 356; begehrl. 7; inn. 116; zornmüt. 7.

*Leidenschafts*emanzipation 49; -ergründg 191; -gegenstand 125; -sünde 138; -wurzel 129; -zügelung 49; 125.

*Leidens*fähigkeit 138; -freiheit 137; -herbe, -schule 236; -unfähigkt 139; -weg 148.

*Leid*esanfang 369; -losigkeit 221.

Leipzig 370.

Leistung(en) 27; 122; 281; 355; Christi 62; 305.

Leistungsminimum 36.

Leitendes 100.

Leiter d. Erkenntn. 198; d. Betrachtg 254.

*Leit*faden f. Inquis. 390; *-ung* 97; 99; 106; 119-; 126; 131; 143-; 183; d. Familie 387; in alle Wahrheit 271.

Lektüre 40; 351.

Lenkung 243; 288; 308; 315.

Leo I. 2; X. 268-; 348; 359; 365; *367-; 372; 377; -nardo da Vinci 367.

Leonzio Pilato 351; 357.

Lerngut, scholast. 58.

Lesarten, verderbte 67.

Digitized by Google

Lesemeister 248.
Lesen 9; 191-; 254; 338; 344; 362; göttl. 257; verbot. 39; d. hl. Schrift 271; 312.
Lessing 345.
Lethefluß 206.
Leto, Pomp. 367; 370; *380.
Letzte zur Seligkt 191; -es 129; 132. [-en, myst. 108; 239.]
Leuchte (lucerna) 201; 251; 310; [
Leugner 330; -ung 273; 277; 287; 385.
Leute, einsame 91; erkannte (knowun men) 312; d. Gotteseinheit u. Gerechtigkt 90; vom]
Leutseligkeit 237. [Volk 300.]
Lex s. (Natur)gesetz.
Liber[1] s. Freier.
Liber[2] s. Buch, Wegweiser; L. de causis 90; 93; 194; 213; 229; 255; 287; 400 b; 413 a.
*Liber*alitas s. Edelgüte, Freigebigkt; -tas s. Freiheit; -tinismus 424 b; -um arbitrium s. Urteilsentscheid, Wahlfreiheit, (Wahl)wille.
Licht (lumen, lux) 81; 110; 247; 262; doppelt. 251; einf. 240; eingebor. 242; ewig. 209-; 241; 244; falsch. 244; formal. 214; geist. 110; geistl. 187; geschaff. 244; 251; göttl. 85; 92; 108-; 232; 240-; 244; 250-; 290; 293; 358; 415 a; höchst. 110; inn. 372; intell. 214; klar. 88; myst. 108; 188; 200; 241-; natürl. (naturale) 127; 132; 196; 232; 244; 291; prophet. 132; schwach. 415 a; seel. 88; übernat. 94; 110; 128; 132; 291; 297; unbegreifl. 54; ungeschaff. 94; *169; 232; 251; 293; unnahb. 54; 64; unveränderl. 108; wahr. 187; 244-; d. Äthers 238; d. Dreifalt. 208; d. erst. Form 213-; d. Geist. 220; d. Herrlichkt (gloriae) *132; 136; 150; 232; d. Lichter 91; d. Seele 249; d. Wahrh. 169; d. Welt 321; d. Wortes 265; Mittel 110; Vermittler 114; auf d. Wege 310; u. Körper, u. Leben 111; u. Vernunftgründe 283; s. Glaubens-, Gnaden-, Vernunftlicht, Gott.
*Licht*er, seel. 187; -ausgießg 214; -fülle 336; -gestalt 386; -glanz 108; -gott 274-; -haftigkt 187; -hervorgang 110; -leib 275; -meer 208; -metaphysik *110-; 287; 289; -quell (lux) 208; 336; -teilnahme 110; -vermittlg 114.
Lieb, geminntes 236.
Liebe (amor, c[h]aritas, dilectio, minne) 7; 9; 12; 49-; 58; 64; 67; 73-; 78; 81-; 84; 88; 105-; 108; 111; 124; 127-; 145; 153; 159-; 163-; 182; 187; 191; 193; 197; 204; 209; 223; 230-; 245; 262; 264; 292; 307-; 317; 320; 359; 361; 367; 397 b; 402 b; 410 b; abstrakte 186; allgem. 203; allumfass. 200; 224; befried. 190; begehrl., beginn. 105; beständ. 254; bewundernde 85; blinde 304; brüderl. 233; christl. 390; demüt. 190; eine 315; 323; echte 81; eigene 330; eingegoss. 160; 164; 178; 325; einigende 185; ekstat. *186; 188; 192; erste (Gott) 204; ewige 75; 81; falsche 244; flamm. 234; fleischl. 79; freie 186; 194; 350; fromme 190; gegenseit. 84; geist. 197; genieß. 240-; geschaff. 105; gesell. 79; göttl. 81; 83-; 90; 95; 110; 141; 155; 211; 224; 241; 244; 248; 265-; 325; 330-; 368; größ. 223; habit. 160; himml. 359; himml.-paradies. 206; höchste 83; idealist.-schwärmer. 338; intellekt. 197; ird. 340; jenseit. 105; karitat. 186; käufl. 369; lauterste 390; lebenskräftigwerd. 149; letzte 80; menschl. 330; myst. 79; 187; 200; 240; natürl. 159; platon. 363; prakt. 65; rechte 100; 106; rein(st)e 80; 186; schlechte 325; selbstlose 73; sinnl. 194; 360; 363; 366; 369; sittl. 156; tugendh. 159; überström. 240; unendl. 83; 155; 162; ungehind. 186; ungeordn. 240; ungeschaff. 105; verkehrte 191; vollkomm. 81; 83; 105; 156; 188-; wahre 245; 361; weltl. 340; wohltät. 332; wonnevolle 84; — Christi 16; 74; 149; 166; 330; d. Gebrauches 106; d. hl. Geist. 224; d. Genusses (fruitionis) 106; d. Gesetzes 130; Gottes s. göttl. L., Gottesliebe; — Erkenntnis 185; Gnade 95; hl. Geist 195; Hauptmotiv 363; Moral 82; Selbstleben 160; Tugendbeherrscherin 128; Wille 153; — z. Antike 11; z. Christus 149; 320; z. Geld 300; z. Gott s. Gottesliebe; z. Rom 342; z. Studium 331; z. Teufel 162; 300; z. Urguten, Urwahr. 186; z. Verwandt. 366; z. Welt 300; 307; 312; — u. Andere 156; u. Ehrbarkeit 316; u. Erkenntn. 220; 252; 254; u. Gerechtigkt 206; u. Glaube 322-; u. Haß 191; u. Herz 129; u. Leid 340; u. Lob Gottes 325; u. Rechtfertigg 322; u. Schmerz 326; u. Tod 322; 330; u. Trauer 326; u. Ungerechtigkt 334; u. Werke 323; u. Wille 197; u. Zerknirschg 324-.
*Liebe*fähigkt 339; -losigkt 217.
Lieben (minnen) 65; 160; 224; 257; 262; 347; -de(r) 129; 188; 193; 262; 345.
*Liebens*wertes 155; -würdiges 262; -würdigkt 73; -würdigmachen 155.
*Liebes*abstufg 156; -ader 263; -akt s. Akt; -alleinwirksamkeit 322; -anfang 232; 304; -anreiz 412 a; -antrieb 160; -ausgießg 129; -äußerung 304; -band 148; 203; 240; -bewährung 80; -bewegg 78; -briefe 371; -bund 330; -dienst 223; -disposition 325; -doppelgebot 316; -eigentümlichkt 187; -eingießg 74; -einigung 267; -entfaltg 232; erlangg 192; -erweckg 325; -feuer 130; 326; -flamme 110; -formierung 160; -fülle 83; -gebot 79; 128; -gegenstand 75; 106; -geist 48; 252; -gemeinschaft 338; -gesetz 139; 307; -grundlage 88; -habitus 159; -händel 9; -inbrunst 16; -keim 65; -knoten 368; -kunst 191; -labyrinth 349; -leben 66; -lust 208; -medium 188; -moral 113; -objekt 155; 188; -ort 188; -pflichten 79; -quell(en) 110; 191; -reue (contritio) 164; -regungen 234; -sakrament 149; -sehnsucht 185; -stand 164; -stern 203; -tat 80; 145; 160; -tätigkt 227; -übg 80; -urkunde 46; -urobjekt 155; -verband 12; -verbindg 129-; -verbreitg 200; -vereinigg 132; 186; 232; 389; 423 a; -verkehrtheit 191; -verlangen 307; -verlust 159; -vermittlg 189; -vision 349; -vollendg 326; -wärme 334; -weg 81; -werk(e) 78; 191; 239; 267; -wiedererlangg 105; -wille 65; -willkür 194; -wirken 16; 95; -wirklichwerden 149; -wurzel 390; -ziel 158; -zug 160; -zunahme 226; -zweck 127.
*Liebe*widriges 191; -würdigkt 162.
*Lieb*haber (amator) 203; 345; 350; -lichkt 185-; 191; -sehen, minnigl. 237.

Digitized by Google

Lied, Hohes 78; 150; 237; 246-; 334; 409a; 417a; v. d. Wiedergeburt 201.
Liegen in d. letzt. Züg. 338.
Liñe, die 247; -le 82.
Limbus patr. et puer. 202.
*Lina*cre 374; -coln 110.
*Lippen*bekenntnis 315; -werk
Lippi, Fra Fil. 357. [190.
List 25-; 130; 304.
Literae s. Bildung, Fürbittbriefe; filiat. 423a.
*Literat*enmäzen 367; *-ur* 326; 418b; christl. 67; heidn. 428a; hellen. 341; 349; 351; nation. 373; röm. 341.
Liturgie 40.
*Liut*prand 25; -prant v. Crem. 394a; -gard v. Tongern 248.
Livius 334; 381-.
Lob 185; 190; 363; Gottes 221; 245; 325; d. wiss. Unwiss. 252.
Lobredner 348.
Locher (Philomus.) 371; 376.
Loci s. Autoritätsbeweise, Beweisverfahren.
*Locke*n Gottes 229; -ung 95.
Logik 7; 91; 290; 301; 313; 362; 388; aristot. 68; 284; geschwätz. 255; natürl. 284; neue 171; 398b; nützl. 255; ockham. 351; schädl. 255; u. Glaube, u. Trinit. 284.
*Logi*kón 96; -isches 69; 121-; 173; -izismus 58. [kräfte.
Lógoi sperm. 121; s. Keim-
Logos 53; 79; 121; 146-; 169; eingebor. 228; uranfängl. 297.
*Logos*einheit 169; -erfahrung 80; -person 147; -sein 147.
Lohn 96; 104; 385; ewig. 140; halbverdient. 305; himml. 190; jenseit. 287; unvergleichl. 346; zeitl. 300; u. Tugend 282.
Lohnerwerbg 131.
Lokalinterdikt 39.
*Loll*arden 212; *308-; -brüder, -harden 252.
*Lombard*en 47; 294; -us, Petr. 82-; *89; 95; 105; 188; 255; 293; 398b-; 412b.
Lombarduskommentar 113.
*Lor*beer 338; -iti s. Glareanus.
Loschi 354; *364.
*Löse*gewalt 37; -schlüssel 325.
*Los*gelöstbleiben 258; -kaufung 48; -lösung 131-; 222; 251; -ringen 358; -schälung 236; -sprechg 34-; 394a-.
*Lossprechungs*formel 96; -gewalt 204; 309; 394a; -verkündigg, -verweigerung 394a; -vollzug 96.
Lösung (absolutio) 36; 38; 264.
Lottertum 316.
Löwe 201; 382; u. Gott 408b.
Löwen (Stadt) 347; 378; 411a.
Lübeck 370.
*Luc*erna s. Leuchte; -ia 204; -ilius 332. [348.
*Lucreti*anovelle 366; 374; -ius
Luctus s. Trauer.
Luder, Pet. 370.
Ludolf v. Sachs. *250-; 255.
Lüge 61; 197; 275; 295; 306; 315; 360-; 406b. [364.
*Lügen*haftigkeit 23; -schmiede
*Luk*ardis 248; -as, Bakk. 319.
Lull s. Ramon; -ismus 201.
Lumen s. (Erkenntnis)licht.
Lupatsch 314.
Lust 7; 63; 228; augenblickl. 73; sinnl. 145; 165; tier. 191; wahre 373; Üb. d. L. 355; 358; 372; u. Wille 165.
Lüste 15; 350; 362. [309.
*Lüstern*heit 300; -heitssünde
*Lust*gefühl 120; 407b; -lichstes 237.
Luther 4; 19; 181; 183; 252; 319-; 344; 368; 371; 375; 377-; 399a; 402a; 406a; 408a; Erzpedant 360.
*Luther*aner 5; 360; 377; -begeisterung 371; 377; -gegner
Lüttich 411a. [378.
Lux s. Licht(quelle); -us 365.
Luzifer 202-; 274; 322; 372.
Lyrik(er) 252; 386.

Machen 261; -können (posse facere) 258-; -sollen 124.
Machiavelli 333; 356; 359; 379; *380-; 385; -isches 383; 385; -ismus 327; 356; 384.
Macht (potentia, potestas) 60; 189; 197; 265; 316; 381; 385; absol(uta) 180; außergöttl. 352; beobacht., bewahr. 96; eigene 102; engelgleiche 308; geeinteste (unissima) 256; geist. 8; geistl. 268; geordn. (ordinata); göttl. 84; 87-; 107; 180; 303; 316; 331; grausame 316; innerkirchl. 268; kaiserl. 271; kirchl. 315; obrigkeitl. 82; päpstl. 268-; 271; 410b; persönl. 383; polit. 385; stärkste, unendl. (infinissima) 256; unumschränkte 84; weltl. 294; 304; 316; 410b; d. Bösen 195; Christi 150; d. bös. Feindes 190; d. Vernunft 118; u. Güte 316; s. in, Willensmacht.
*Macht*erhaltg 380; 384; -erweiterung 384; -gier 15; 292; -grenzen 82.
Mächtigere 367.
*Macht*mittel 380; 383; -streben 385; -vollkommenheit 381; -zweck 385.
Mädchen, lockere 349.
Maeror s. Trauer.
Maffei 357; *372.
Magd 180; 237; 272.
Magister 422a.
*Magn*animitas s. Großmut; -ificentia s. Prachtliebe.
*Mahn*erin 349; -ung 190; 205; -wort 47.
Mähren 295; 347; 368.
Mailand 347; 362; 373.
Maimonides s. Mose.
Mainz 378,
*Maj*estät 346; 366; -oristen 42-.
Makel 208; 315; -losigkt 208.
*Makro*bios 402a; -kosmos 107.
Mal, siebenf. 204.
*Mal*atesta 348; 364; -paghini 351; -itia s. Bosheit; -um s. Böses, Übel; -um morale 402b.
Mammonsdiener 359.
Mande 253.
Manegold v. Lautenb. 57.
Manetti 347; 357; 364-; *372.
Mangel (defectus) 84; 119; 137-; 140; 144; 162; 191-; 222; 279; 331; 339; 343; 346; 360; 383; 403a.
Mängel 143; 300; 325.
*Mangel*ausschließg 140; -haftigkeit 300; -losigkt 109; 279;
Manichäer 276. [-zulassg 140.
Mann 357; 361; 366; -en 22.
Männer 350; 384; -liches 115; -lichkeit 357.
*Manns*kloster 45; -orden 44; 47.
Mansuetudo 402b; s. Sanftmut.
Mantua 347; 362.
Marca, J. della 387.
Märchen 22.
*Marc*ianus 1; -us Aurel. 1.
Margarete, Schwest. 297; v. Ungarn, v. Ypern 248.
Maria 80-; 191; 193; 204; 208-; 211; 228; 275; 361; 371; Magdalena 371; v. Neapel 350; v. Oignies 248.
*Mari*aner 48; -court 288-.
Marie v. Valenc. *194; 287.
*Marien*hymnus 362; -verehrg 13.
Marius Victorin. 255.
Markgenossenschaften 26.
Marquard v. Lindau 249.
Mars 410a; -himmel 208.
*Marsi*gli 348; *351-; -lius v. Inghen 176; -lius v. Padua 270-.
Marsuppini 351; 357; 364-.
*Mart*elli 428b; -ern 226.
Martha(leben) 80; 191.
*Mart*ialis 365; -ianus Capella 395a; -in V. 364.

Digitized by Google

Märtyrer 374; 390; -geduld 140; -tod 313.
Martyrium 150; 309; 389.
Marullus *346; 362.
Maske 310; -rade 43.
Maß (mensura) 9; 34; 84; 107; 255-; -bewahrung 130.
Masse 17; 28; 175; 177; 213; [354.]
*Massen*beweggen 17; -geselligkt 27; -hinrichtg 295; -neiggen, -vergnüggen 18.
*Maß*gabe 136; 158; 310; -halten 49; 192; 361; -haltigkt 25.
*Mäßig*keit (temperantia) 21; 27; 125-; 130-; 138; 210; 366; 416a; -ung 123; 145; 159; 197; 379; 385.
*Maß*losigkt 23; 338; 357; -regel 384; -setzg 332; -stab 71; 104; 280; 299-; 326; 355; -stabumwertg 326; -stabverkürzg 304; -vollsein 344.
Masuccio v. Salerno 351.
Matelda 206-.
Materia circa quam 133-.
Materie (hyle) 6; 82; 87; 90-; 194; allgem. 152; anfanglos 91; elementare 6; erschaffene 152; erste 94; geist. 113; getrennte, individ., konkrete 152; körperl. 358; kreatürl. 219; potent. 379; reine 194; seel. 103; (un)verderbl. 6; d. Aktes 133-; d. Tugend 125; d. Willens 76; u. Dinge 94; u. Form 152; 188; 219; u. Seele 358; u. Sein 278; u. Sünde 275.
*Materi*alismus 27-; 194; -elles 194; 281-; -en 379.
Materievervielfältigg 278.
Mathematik 91-; 288-; 290; 362; 388.
Matthäus 141; 144; 329; v. Aquasparta 111; 293.
Matthias I. Corv. 348; 369; v. Janow 387; Priest. 315.
Mauburnus 253.
Maul Luzifers 203; -eseltheologie 371.
Maxime, polit. 384; -ilian I. 348; 370; -os d. Bekenn. (Conf.) 51; 255; 395a.
Mäsen(e) 347; 367; 370; -atentum 362; 364; 367; 369.
*Mech*anik 7; -eln 319.
Mechthild v. Hackeborn 248; v. Magdebg 247-.
*Mede*la s. Arznei; -ia s. Mittel; -iator s. Mittler.
Medici 358; Aless. 386; Cosimo 347; 355; 357-; 380; (I.) 386; Giul. 359; Lorenzo 347; 357; *359; 367; (II.) 380.
*Medit*ari s. Versenkg; *-atio* 85-; 107; 186; s. Studium.
Meditation 64; 88; 107; 186; 192; 199; -en 184; 253.
*Meditations*gegenstand 88; -methode, -stoff 251.
Medium 54; 60; s. Mitte, Vermittlg.
Medizin 7; 10; 92; 342; 362; -alstrafe 29.
Medonta, Äg. v. 287.
Meer 330; myst. 109-.
Mehr 134; 258; -heit 83-; 89; 113; 119; 405b.
Meiden 98; 105; 236; 283; 304; -sollen 114-; 122; 134.
Meineid 314.
*Mein*en 79; 171; Gottes 229; 245; -ung 66; -ungen 184; 313; [315.]
Meinungsverwerfg 40.
Meister 82; 201; 209; 235; 321; 332; 360; 389.
Melancholie 341; 343.
Mendicantes s. Bettelbrüder.
Mendikanten 48; -orden s. Bettelorden.
Menge 145; 238; 265.
Mens s. Gemüt.
Mensch 7; 52-; 61; 68-; 76; 81; 88; 91; 94-; 97; 99; 101; 107; 110; 113; *114-; 121; 126; 132; 136-; 146; 150; 197; 199; 222; 228-; 231; 253; *264-; 279; 326; 329; 336; 341-; 343; allerinwendigst. 234; (recht) anfangend. 236; 244; anfängl. unvollkomm. 322; äuß. 110; 222; 233; 236; 244; 250; 397b; auswend. geläutert. 231; begnadet. 264; bekehrt. 253; büß. 244; dritt. 234; ebenbildl. 120; 403a; edl. 221; einzeln. 136; 219; 382; empir. 52-; erschaffen. 332; erst. 136-; 277; 328; fehlbar 11; fleischfrei 325; fleischl. 386; freier 332; gefallen. 53; geist. 329; 335-; gelass. 235; gelehrt. 375; gewöhnl. 224; gotteinig. (divinus) 220; gottfarb. gottförm. 231; göttl. 224; 242; 385; gottschauend. 241-; guter 220; 346; handelnd. 193; hoffend. 330; ideal. 328-; 335; inner. 110: 220; 222; 226; 233-; 236; 250-; 268; 300; innewohn. 231; innig. 240; insichgekehrt. 232; inwend. verklärt. 231; kompliz. 339; konkret. 219; liebend. 329; minnigl. 237; mittelst. 234; nackt. 328; natürl. 234; 329-; neuer 226; 329; nicht abgeschied. 224; nichtird., -himml., -(un)sterbl. 332; ortlos 220; polit. 352; primit. 328; rückfäll. 159; schauend. 241-; schwach. 292; schlecht. 380; 385; sich mühend. 330; sich v. sich scheid. 222; sinnl. 233; spiritual. 329; sterbl. 412a; sünd. 7; 52; 202; 236; transempir. 52; unbeengt. 332; unbezwung. 221; (eth.) unfäh. 138; unmoral. 375; unschuld. 406b; unselbständ. 383; unsünd. 7; unzerstört 221; ursprüngl. 52; vergeistigt. 386; vergottet. 238; 242; 245; verkleidet. 52; vernünft. 233; vernunftmächt. 166; vertrauend. 330; vollendet. 386; vollkomm. 244; wahrhaft. 223; wahrer 245; weltumfass. 229; wirkl. 219; wissenschaftl. 352; zeitlos 220; zunehmend. 236; 244; zwiespält. 339; — d. schaffend. Arbeit 329; — zweit. Adam, Christus, geistl. Fels. Gärtner d. Baums d. Liebe 229; Gipfel d. Schöpfg. 229; Gott v. Gnaden 231; Gründer d. Papstkirche 329; Himmel Gottes 231; Idee 219; Kunstwerk 363; best. u. schlimmst. Lebewesen 342; Leib u. Seele 412a; M. als M. 420b; Mikrokosmos 372; Mittelglied 379; merkwürdigst. Naturgebilde 342; Petrus 329; Ringend. 330; sein eign. Schöpfer 332; Ursache 159; Vikar Christi 329; Zentrum 55; — u. Adamszustand 329; u. Chamäleon 332; u. Engel 382; u. Fleisch 325; u. Formen 94; u. Freiheit 328; u. seine drei Freunde 397b; u. Gebote 316; u. Geschöpfe 328; u. Gesetz (Christi) 315-; u. Gesetze 382; u. Gestirne 283; u. Gnade 316; 319; 322; u. Gottesgeist 194; u. Gotteskraft 264; u. Gottesliebe 324; u. Ich 222; u. Intellekt 277; 335; u. Istigkt 224; u. Kirche 323; u. Kosmos 338; 372; u. Laster 305; u. ewig. Leben 416a; u. Leben Gottes 242; u. Lebenskeime 332; u. Leib 222; u. Logos 228; u. M. 130; 344; u. Naturzustand 328; u. verwundete Natur 403b; u. Prädestin. 322; u. Samen 332; u. Seele 420b; u. (ewig.) Sein 219; 416a; u. zweit. Subjekt 232; u. Tätigkt 403a; u. Tiere 332; u. Tod 275; u. Vernunft(seele, -prinzipien) 272; 279; 406b; u. Welt 306; u. Werke 221; 403a; u. höh. Wesen 332; u. Wesensform

Digitized by Google

284; u. Wesensstufen 379; u. (gut.) Wille 279; 385; — s. Christus, Gott.
Menschen 282; 316; böse 106; gute (bons hommes) 276; 385; gutwill. 240; manche 404 a; mutige 383; schlechte 385; kein Kotfaß 330; u. Christus 362; u. Glaube, u. Gnade 316.
*Menschen*begriff 335; -behandlung 385; -beobachtg 352; -beruf 264-; -brust 356; -dasein 356; -einung 377; -erschaffg 331; -former 329; freundlichkt 361; 368; -furcht 390; -geist 108; 130; 208; 250; 252; -gemeinschaft 205; -gesamtheit (universitas homin.) 335; -geschlecht 92; 278; 282; 291; 404 a; -glück 330; -herz 250; 390; -größe 330; -kenntnis 254; 390; -leben 348; -leib(er) 275; 372; -monergismus 15; 59; 347; -natur 99; 113; 136-; 146-; 330; 384; -opfer 21; -sohn (filius hom.) 262; -synergismus 305; -tumserneuerung 326-; -vernunft 67; -vorzüglichkt 372; -weisheit 389; -werk 143; -würde 328; *331-; 372; -würdiges 142-.
Menschheit 54; 62; 68; 91; 145; 201-; 322; myst. 235; sündiggeword. 204; Christi 53; 81; 146-; 250-; 397 b; u. Christus 146-.
*Menschheits*befreiung 62; -begriff 335; -erhebg 336; -erretter, -gemeinde 335; -geschichte 337; -heil 54; -heiler 335; -herrscher, -leitg 336; -schicksal 201; -sünden 336; -universalintellekt, -vermögensziel 335; -vernunftseele 280; -wiedergeburt 332; -zweck 143.
*Menschl*ein (homuncio) 339; -liches 132; 146; 200; -lichkt 337; 382; -*sein* 69; 219; Gottes 243.
Menschwerdg 321; Christi 146-; *222; 228; 239; 297; 322; Gottes 62; 171; 180; 291; 313; u. Sündenfall 322.
Menschwerdgszweck 228.
*Mensur*a s. Maß; -are s. Abmessen. | Mercurius 346.
Meritum s. (Angemessenheits-, Über-, Würdigkeits)verdienst.
Merkmale, kreatürl. 199.
Merkur 410 a; -himmel 208.
*Mer*owinger 25; -swin 213; -ula 359.
Messe 38; 148; 311; -hören 40.
Messen, gestiftete 324.
Messen u. Denken 7.
Meßopfer 12; 38; 148; -begriff 310; -früchte 38.
Meßzeremonien 320.
Metamorphosen 332.
Metaphysik 7; 68; 91; 272; 290; 362; aristot. 90; 379; christl. -dogm. 345; schol. 58; u. Theologie 406 b.
Metaphysisches 69; 171.
Meteorologie 7.
Methode 112; 289.
Michelangelo 360; *367-.
Mikrokosmos 107.
Milch d. Erkenntn. 80.
*Mild*e 22; 46; 203; 361; 382; -herzigkt 339; -tätigkt 42; Milieu 382. | [416a; -erung 38.
Militär 390; -dienst 43; -diktatur
Militsch v. Kremsier 387. [383.
Milizsystem 385.
*Minder*brüder 16; -wertigkt 227.
*Mine*ralogie 7; -erva 351.
*Minim*alforderg 40; -i 47.
Ministerialen 25-.
Minne 235-; 239; 246; 248; 250; -en 340.
*Minne*drang 238; -guß 247; -reiches 237; -sang 25; -sänger in Prosa 237; -wunden Christi
Minniglich 241. [234.
Minoriten 16-; 47; 212; 302; 369; 376; -orden 308.
Mirandola, P. della 359; Gianfr. 372; Giov. 328-; *331-; 351; 359; *372; 377.
Misericordia s. Barmherzigkt.
Miskaweihi 90.
*Miß*achtg (contemptus) 40; 72; 74; -billiggswertes 103; -billigg 332; -brauch 191; 353; -bräuche 376-; -brauchsverdacht 104; -fallen 98; 156; -handlg 22.
Mission 12; waldens. 295.
*Missions*wesen 48; -prediger 387. [-trauen 57.
*Miß*leitg 119; -ordng 201;
*Mit*arbeit 303-; -christen 239; -gefühl 190; -geliebter (condilectus) 84; -glaubenspflicht 324; -gliedschaft 38; -gliedsrechte 30; -helfer an d. Sünde 161-; -leid 191; 203; 240; 304; 350; 416 a; -leidslosigkt 203; -menschen 99; 116; 224; 350.
Mitra u. Krone 205-.
*Mit*schöpfg 224.
Mitte (medium) 88; 122; 197; 256; 332; 358.
*Mitteil*bar (participabilis) 265; -en (participare) 258; -nehmen 84; -ung 135-; 153; 200; 258-; 263; 266; 325; -ungsmacht, -ungswille 84.
Mittel (medi*um*, -a) 12; 105; 110; 118-; 131; 133-; 140; 143; 151; 158; 171; 262; 307; 325; 356; 371; 388-; -alter 1-; 6; 25; 44; 89-; -bares 170; 179; -begriff 152; -erkenntnis 119; -glied(er) 114; 379; -punkt (centrum) 109; 148-; *256; 332; 347; -wahl 118; -wesen (sephiroth) 51; 92; -ziel 128.
Mittler (mediator) 55; 75; 262; -in 264; -stellg 318.
*Mit*ursache 394 a; -verantwortlichkt 318; -*wirkg* 86; 161; 164; 167; *171; 305; 321; allgem. (concursus gener.) 182.
*Mixt*a s. Kirche; -im s. Herrschaft.
*Mod*alität 99; -e 20; -*erne* (moderni) 181; 355; 375; -*ernes* 285; -*estia* 402 b; s. Bescheidenheit; -*ifikation* 318; -*o* s. Lebensweise; -*ulation* 99; -*us* s. Daseinsmaß, Weise.
Möglichkeit (potentia) 63; 73; 219; 256; 259; 332; 353; 385; -en 176.
Mohammed 331; -aner 91.
Mombaerts s. Mauburnus.
Moment(e) 161; 324; 334.
Monarch 363; -ianismus 396 b; -ie 143; 271; *335-; 380; 404 a;
Monastik 7. [-ismus 389.
Mönch(e) 15; 44-; 67; 191-; 195; 252-; 310-; 330; 349; 371-; 376; 378; 380; 389-; heilige 208; islam. 90; pfründenjäger., schmeichler. 346; u. Volk 18.
*Mönchs*laster 341; -leben 48; 80; -moral 49; -muße 344; -mystik 212; -orden 17; 302; -regel 45; -rotten 315; -stand 46; -vater 45.
*Mönch*tum 14-; 19; 28; 306; 313; 319; 386; -werden 32.
Mond 271; 379; 410 a; -licht 266; -sphäre 91; 208; 278.
Monismus 287-.
*Mono*logium 59; -polismus 27; -psychismus 91; 198; *277-; 280-; 298; -theismus 90.
Montanisten 19; 394 a.
Monte, P. del 364; *373; -feltre 347; 364; -pulciano 351.
*Mont*reuil 369; -ventoux 342.
Moral 7; 82; *113; 132; 352; asket. 212; bürgerl. 356; eudäm. 112; kirchl. 346; natürl. 113; stoische 366; übernat. 113; weltkluge 363; Liebe 82.
*Moral*abhandlgen 361; -anschauung 347; -forderung 71; -geschwätz 370; -gesetz 139; -ia

Digitized by Google

364; -isches 285; 290; -isierendes 82; -isierenlassen 349; -ismus 15; 374; -ist 355; -istisches 82; -ität 116; 288; 343; 421b; -komödie 369; -lehre 249; -philosophie 50; 183; 249; *290-; 312-; 331; 355; 357; 372; -philosophieprofessor 351; -sentenzen 363; -summe 82; -system 113-; -theologie 372; 397b; -traktat(e) 356-; -vernichtg 282; -vorschriften 82; 116; -weg 140; -weisheit 292.
Mord 21; 39; 314; 330; dch Krieg, vorgebl. Rechtssatzg 309.
Mörder 203; 357.
Mores s. Sitten.
Morgenland 339.
Morus, Th. (More) 374.
Mose ben Maimun (Maimonides) *92; 111; 255; -s 139; 202; 331; u. Weltgott 274-.
*Moti*vabstufg, -ivation 73; -iv(e) 73; 142; 190; 303-; -ivum s. Beweggrund; -us s. Bewegg, Lebenskraft.
Müdesein seiner selbst 340.
Muhammed 90.
Mühe(n) 85; 191; 329; 340; 386; -sal 196; -sames 362; -selige 253.
Mummenschanz 18.
Mund d. Gemeinde 318.
Munditia s. Herzensreinheit.
*Mund*kuß 79; -us s. Welt, Urbild.
Münster 376; (Stadt) 253; 275.
Murren d. Synter. 102.
Murmellius 375.
Murner, Th. 376.
Musen 336; 338; -hof 363; 370.
Musik 7; 9; 20; 362; 375; Mussato 346. 388.
Muße 191; d. Mönche 344.
Müssen 81.
*Müßig*gang 383; -gängerei 42; -keit 90; 228; 383.
Muster (exemplar) 403a.
Mut 7; 125.
*Muta*kallimūn, -zila 90-.
Mutfassen 191.
Mutianus(kreis) 377-; 430a.
Mutter Abrahams 178-; Gottes 12-; 237; Kirche 299; d. Tugenden 127.
Myrrhenbündel 78.
Mysterien 331-; 347; christl. 58; 67; göttl. 54.
*Mysterien*gebräuche 334; -symbolik 410b; -verständnis 58.
*Myste*rium v. Leb. u. Tod 330; -ice s. Geheimnisvollerweise.
Mystik 22; *57-; 81; 177; *186-; 245; 400a; 418b; affektive 185; arab. 90; 92; augustin. 93; 345; bernhard. 80; christl. 58; 80-; deutsche 85; *246-; dionys. 400b; german. *211-; 247; heterodoxe 211-; 230; 287; intellektualist. 186; latein. 111; niederländ., norddeutsche 252; orthodoxe 199; 211-; *230-; pantheist.-quiet. (-sektier.) 212-; 230; roman. *184-; 211-; theosoph. 201; thomist. 402b; viktorin. 400b; u. got. Baukunst 238; u. Beruf 191; u. Biblizismus 386; u. Gott 58; u. Realismus 396a; u. Scholast. *57-; 184; 254; u. Stand 191; u. Transsubstant. 188.
Mystiker 19; 57-; 287; 387; 389; -erinnen 247-; -studium 254.
*Mystische*s 145; *201-; 323; 377; -Geschichtliches 195.
Mystizismus 184; 196; 200.

Nachahmung (imitatio) 74; 78; 228; 324; 373; d. Absoluten 265; Christi 111; 250-; 253-; 267; Dantes 349; 351; d. Gekreuzigt. 236; Gottes 126; 255; d. ewig. Wortes 322.
*Nach*anselmisches, -bernhardisches 81-; denken 113; 118; 237; 383; -eifern 226; -erbsündliches 138; -erleben Christi 250-.
Nachfolge, myst. 232; üble 303; Christi 15-; 77-; 83; 148; 184; 227-; 235-; *253-; 293; 296; 300; 304; 306; Gottes 217; 229.
*Nach*folgepflicht 77; -geben 138; 315; -giebigkt 317; -innenziehen 240; -karolingerzeit 50; -kommen Adams 137; 165; -lassen d. Liebe 334; -lässige 37; -lässigkt 341; 366; -laufen 349; -ruhm 334; -schaffen 358; -setzg d. Gotteswortes 310; Nächstenhaß 288. -sinnen 37.
Nächstenliebe 71; 79; 106; 156; 162; 251-; 304; 319; 354; -gebot 156; 406a; -pflege 252; -pflichten 139; 291.
Nächster 106; 130; 190; 315.
Nachtleuchte 387.
Nachwelt 51.
*Nackt*heit, myst. 241; -orgien 424b. [an Gott 64.
*Nah*ekommen Gottes 78; -en Näherkommen an Christ. 304.
*Nähr*en 310; -stand 67; -ung, geist. 190.
Nahrung 45; 227; 263.
Name (nomen) 70; 346; Gottes 101; 261; 394b.
*Namen*christen 379; -habendes, -loses 231.
*Narr*enschiff 376; -heit 350.
Nasci s. Geborenwerden.
Nathan (Lessings) 345.
*National*charakter 384; -gefühl 2; -ismus 313; 332; 376; -itätenreich, -itätenstaat 24; 384; -kirche 4; -ökonomie 285; -staat 20; 24; 384.
Natum esse s. Geborensein.
Natur (natura, complexio) 51-; 56; 126; 172; 190; 199-; 245-; 260; 267; 279; 330; 383; äuß. 287; eigene 155; 190; eigentl. 127; erschaffb. 263; erste bis vierte 51-; geist. 53; genaturte 412b; geschaff. 51; 56; geschöpfl. 164; göttl. 80; 83; 127; 146-; 155; 213; 216; 222; 224; 232; 265; 330; 402a; 404b; gute 56; höhere 95; 127; höchste 170; kontempl. 66; menschl. 52-; 74; 77; 80; 104; 136; 138; 142; 146-; 199; 220; 229; 328; 404b; preisgegeb. 330; schaffende 51; sichtb. 146; soziale 142; übergebened. 214; -unbeseelte sterbl. 379; ungenaturte 412b; unversehrte (integra) 137-; unvollendete 401a; verderbte (corrupta) 138; vernünft. 115; 156; verwundete (vulnerata) 138; 403b; vollendete 118; zugleich erschaffene (concreata) 259; zweite 127; — Christi 146-; d. Dinge 91; d. Begehrgsobjekts 127; d. Willens 117; — Erlebnis 22; Freiheit 155; Mutter 342; d. N. nach 50; v. N. 232; u. Glaube 168; u. Gnade 145; u. Gott 55; 146-; 242; 261; 413a; u. Kunst 329; u. göttl. Wille, u. Zufall 353.
Natura naturans, naturata 412b; s. Natur. -ismus 194.
*Natural*wirtschaft 27; 374;
Naturanlage(n) s. Anlage.
*Natur*ausrüstg 165; -band 358; -bedürfnis 400a; -belebg 22; -bestandteile 56; -dinge 87; -eigenschaften 159; -einteilung 51-. [Dinge 288.
Naturen 170; Christi 146-; d.
Naturentfaltg 74.
Naturenvermischg 80.
*Natur*erkenntnis 199; -feste 26; -gabe(n) 95; 137; -gefühl 22; -gemäßes 115; -gemeinschaft 26; -geschichte 7.
Naturgesetz (lex naturalis, lawe of kinde) 7; 99; 114-; 139; 312; (im Herzen) eingeschrieb. 99; geoffenb. 156; sittl. 156-,

Digitized by Google

u. evang. u. göttl. Gesetz 307; 312; u. Recht 307; u. Seelenvermögen, u. Wille 157.
*Naturgesetz*anwendg, -aufhebg 99.
Naturgesetze 54; 90; u. Wunder 353.
*Naturgesetz*form 156-; -geltendmachg 157; -hemmg 99; -inhalt 156; -kraft 99; -liches 116; -modalität, -modulation 99; -oberstufe 156-; -perioden 107; -störung, -substanz 99; -unterstufe 156-; -unveränderlichkt 399a; -verständnis 312; -wesen 99; -wirksamkeit 99; 353.
*Natur*gleichheit 146; -grenzen 136; -güter 305; 307; -haftes 157; -haft-Notwendiges 155; -kreislauf 52; -kausalität 353.
*Natürlich*erweise 401a; *-es* 113; 115-; 121; 127-; 137; 141; 150-; 177; 180; 182; 196; 214; 353; 360; 401b; 405b; rein N. (pura naturalia) 95; 165; 408a.
*Natur*macht 326; -notwendigkt 155; 176; -ordng 198; -pflicht 14; -philosoph (naturalis philosophus) 277; -philosophie 7; 287-; -poren 52; -recht 116-; 270; 373; 399a; -rechtswidriges 117; -religion 22; 26; 200; -schranken 54; -spiegel 6-; 288; -stand 328; *-trieb* 406a; gesellender 203.
*Natur*unvermögen 110; -verderbnis 99; -verlangen, höchstes 337; -völker 21; -vollendg 221; -vorgänge 289; -wesen 94; 136; -wiederherstellg 328; -wille 374; -wirken 353; -wissenschaft 6; 10; 20; 90-; 284-; 288; 290; 379; 388; -zerstörung 221; -zulassg 126; -zustand 159-; 163; 328.
Neapel 268; 347; 361.
*Neben*frauen 22; -zweck 104.
Necessitas s. (Zwangs-, Zweck)-notwendigkeit.
*Neck*ham 288; -lust 22.
Negation 52; 63; 108-; 413a.
Negationsausschließg 109.
*Negativ*es 64; -ität 63; 283; 298; 396a.
*Nehm*en 104; *133; 223; 240; 325; -enwollen 133-; -ung 235.
Neid 197; 206-; 357; -er 357; -ische 203; -sühne 205.
Neigung (inclinatio) 72; 118; 136; 286; ästhet. 15; bloße 191; bürgerl.-bäuerl. 15; genieß. 240; gute 98; natürl. 100; 102; 136; ritterl.-höf. 15; schlechte 99; seel. 97; sünd. 102; unrechte 72; weltl. 15.
Nepotismus 385.
Nero 330.
Nervengeister 114.
Nest d. Wonne 347.
Netz d. Glaubens 315.
*Neu*begründg d. Herrsch. 382; -er Bund 139; 193; -ere 331; -erer 351; -erung 229; -erweckg 207; -es Testament 67; 195; 291; 293; 309; 312; 326; 331; 378; -geborene 144; -geburt 333; -gestaltg 225; -gier 191; -heit 268; 277; -manichäismus 274-.
Neunzahl d. Prinzip. 409b.
*Neuordn*er 383; -ung 333.
Neuplatonismus 51-; 55-; 58; 69; 80; 90-; 110; 216; 232; 245; 248-; 255; 329; 346; 358; 379; 395a; 411b; sufischer 91.
*Neuplaton*ismusrenaissance 213; -isches 55; 113; 169; 213-; 349; 358; 377; 399a; 400b.
*Neupy:hagore*ismus 92; -isches 359.
Neuzeit 6; 19; 41.
Nexus s. Band. 364.
Niccolo de' Nicc. 347; *357-;
*Nicht*absetzg 318; -abweisg 388; -abwendg 125; -alleingenügen 354; -alleinseligmachen 322; -allmacht 118; -anderes (non aliud) 259-; -anderesseinkönnen 258; -andersheit 261; -angeborenes 158-; -angemessenheit 331; -annehmen 64; 322; -antastg 390; -anwesende 270; -ausgeschlossenheit 109; -ausreichen 127; -beachtg 312; -befolgg 101; -begründetsein 319; -beseitigg 301; -bestätigg 313; -bestehenkönnen 315; -bestrafg 221; 314; -bewunderung 388; -beziehg auf Gott 400a; -biblisches 67; -bindg 227; -bösesein 316; -christ 95; -denken 188; 420b; -eingeschlossenheit 109; -einsetzen d. Kopfes 366; -empfangen 318; -entbindg 156; -entfernung 404a; -erfüllg 208; -erkanntwerden 312; -erkennbarkeit 353; -erlangen 289; 299; -erreichg 125; -erscheinendes 67; 177; -erstrebenswertes 119; -evidenz 285-; -existenz 68; 277; 283; 285; 353; -fastenkönnen 394b; -fehlen 282; -finden 316; -geben 64; -gebrauch 118; -gebührendes 104; -gefestigte 371; -gegenwärtiges 289; -geltg 285; -gemeinsames 152; 407a; -gemeinsamseinkönnendes 407a; -genügen 130; 316; -gerecht-(bleibend)er 221; -geschaffenes 222; -geschaffenwerden 51; -gesehenes 167; -gesolltes 63; -gespendetwerdenkönnen 324; N.-gestörtwerdenkönnen, -gestörtwerden-können 76; -gewordenes 258-; -glauben 303; -haben (carentia) 222; -halten v. Geboten 302; -hinanreichen 404a; -identität 262; -iges 44; 224; -igkeit 56; 228; -leiden 420b; -mehrexistieren 277; -mehrsündigen 325; -mithelfen 161; -mitteilbares 265; -natürliches 87; -neutralseinkönnen 305; -Nichtgestörtwerdenkönnen, -Nichtsündigenkönnen 76; -nötighaben 316; -notwendiges (contingens) 119; 319; -notwendigkt 118; 151; 155; 280; 318; 390; 406b; -passen 332; -prädestinierte 141-; -ruhen 330.
Nichts (nihil) 51-; 56; 61; 63; 92; 108; 112; 214; 219; 232; 241; 258-; geschöpfl. 225; lauter(es) 231; 233; reines 217; 219; d. Kreatur 413a.
*Nicht*schaffendes 51; -scheuen 386; -schickliches 104; -schließenkönnen, log. 286; -scholastisches 183; -seiendes 108-; 222; 256; 258; 413a; -sein 51-; 90; 108; 175; 256; 261; 285; 413b; -seinkönnen 152; -seinsentferng 108; -seinsollendes 114; 222; -selbiges (non idem) 260-; -sich-wollen 81; -stärkg 313; -störung 383; N.-sündigenkönnen 76; 103; 194; 220; -sündigen-können 76; -trägerwerden 341; -trübg 318; -tun 119; 301; 315; -übereinstimmung 284; -überflüssigkt 388; 394a; -überhebg 366; -unrechttun 221; -unterscheidg 174; -verdienen 330; -verdienstliches 160; -vererbg 383; -verlassenwerden 266; -verleihen 354; -vermittlg 323; -vernachlässigg 394a; -verpflichtete 304; -verpflichtg 106; 304; -verschiedenheit 152; -verstehen 68; -verzagen 366; -verzicht 352; -vollkommenwerdenwollen 191; -widerruf 312; -widersprechen 87; -willentliches 118; -wirken *217; 242; 300; -wirkliches 69; *-wissen* 179; 255-; 303; 318; s. Wissen, Wissenschaft.
*Nicht*wissenkönnen 286; -wol-

Digitized by Google

len 119; 161; -worthalten 382; -zerstörbarkeit 303; -zerstreuen 223; -zugrundegehen 380; -zulassg 388; -zurückführen 321; 353; -zusammenstimmen 313.
Niederes 399 b; -gang 28; 183; 383; -knieen 192; -lande 247-; 276-; -stes 103; 404 a; -träch-
Niedrigeres 52. [tigkt 356.
Nihil s. Nichts; -ismus 175;
Nikäa 3. [274.
Nikolaiten 424 b; -ismus 422 a.
Nikolaus I. 3; V. 348; 351; *365; v. Autrecourt *285-; 288; v. Kues 245; 252; *255-; 372; 375; 414 a; 416 b; 417 a; v. Oresme 285; v. Straßbg *249;
Niphus 281. [251.
Nippen v. d. Weisheit 330.
Nirgends 109; -wana 90.
Niveau, myst. 238.
Nocens 371.
Nollbrüder 252.
Nomen 407 b; s. Name, Wort.
Nomina s. Worte.
Nominales (Moderne) 181; -ismus 59; 69-; 173-; 255; 274; 297; 321; 396 b; 407 a; 418 b.
Non s. Dagegen, Nichtanderes, Nichtselbiges.
Nonnen 15; 18; 44; 252-; 349; 371; -konvent 45; -orden 17.
Nonnewerden 32.
Norbert v. Xanten 46.
Norm, höchste 71-; 114; kirchl. 41; mittelb., obj. 71; prakt.-naturgesetzl. 115; seel. 114; sittl. 72; 99; 103; 114; d. Erkenntn. 87; 199; d. Lehre u. d. Leb. 296; d. Schrifterklärung 12; d. Will. 63.
Normales 353; -ität 63; -lehre 272; -richtg d. Renaiss. *335-; 339. [riges 353.
Normierungsformen 157; -wid-
*Not*bischof 5; -durft 47.
Nöte, inn., äuß. 234.
Nothilfe 47. [288; 316.
Nötiges 306; -ung 170; 277;
Notio s. Verstandesbegriff.
*Not*ordng 316; -standsfall 270.
Notwendiges 45; 151; 278; 331; göttl. 155; metaphys. 171; 229; sittl. 162; z. Leben 142.
Notwendigkeit (necessitas) 7; 10; 56; 102; 108; 251; 200; absol. 261; 353; bedingte (necessarii ex conditione) 280; eigentl. 315; gegenseit. 382-; göttl. 166; 180; 183; 218; 286; intellekt. 166; metaphys. 171; naturhafte 157; natürl. (naturalis) 117; 153-; 178; phys. 218; 413 a; relat. 91; 353; unüberwindl. 286; vernünft. 178; d. Erleuchtg 94; d. Genugtuung 406 b; d. Geschehens 353; d. Glaub. 88; 177; 179; d. Menschwerdg 297; d. Prädest. 404 a; d. Schlechtigkt 382; d. Staats 142; d. absol. Staatsgewalt 383; d. Staatsregierung dch Gebet 390; d. Welt(dinge) 91; 286; d. gut. Werke 354; d. Willensneigg 117; d. Zwangs, aus (un)verhinderbar. Ursache 280; — u. Fortuna 381; u. Freiheit 151-; 281; 379; u. Tun 278; u. Unmöglichkt 261; u. Wille 280; u. Wollen 277-; u. Zufall 381.
Novatianer 276; -elle(n) 349; 366; -ellisten 351; -izen, wal-
Nu: im Nu 224. [dens. 295.
Nüchternheit 27; 200; 390;
Nüchternheitsgefühl 80. [416 a.
Nullum s. Keines.
Nun (nunc), ewiges (aeternum) 413 b; d. Ewigkt (aeternitatis)
Nürnberg 369; 377. [218.
Nursichselbstsehen 258.
Nus s. Geist, Intellekt.
Nutzen 26; 51; 73; 87; 106; 190; 192; 303; 312; 344; 428 a.
Nützen 299; -liches (utile) 50; 85; 119; 131; 239; 361; 382; -lichkeit 126; 303; 318; 388.
Nymphe(n) 336; 349; 361.

Ob 197.
*Ober*befehlshaber 383; *-e* 44-; 77; 125; 230; 295; 386; *-es* 250.
*Ober*flächlichkeit 58; -gewalt, geistl. 314; -hirt 350; -hoheit 328; -italien 276; 294-; -sätze 121; 170; -stufe d. Naturgesetz. 156-;
*Ob*hut 338; -jectum 403 a.
Objekt 65-; angenehm. 186; äuß. 122; 188; begehrt. 127; deutl. 154; eigenst. 128; erkannt. 153; eth. 99; ferner. 133-; frei erstrebbar. 158; generell. 133-; gutes 182; klar. 154; körperl. 281; mögl. 199; näher. 133-; passend. 104; 134-; 158; seel. 182; sinnl. 151; speziell. 133-; unangemess. 162; unklar. 154; als vollkommen gut vorgestellt. 151; wirkl. 199; d. Aktes 133-; d. Erkenntn. 170; d. Gerechtigkt 126; d. Glaub. 167; 175; 177-; 181: d. Guttuns (optimum bonificab. et bonificat.) 199; d. Handlg 103-; 158; d. Intellekts 152-; 182; d. Liebe 188; d. Schlechtigkt 162; d. Seelenvermög. 152; d. Verlang. 189; d. Wahl 151; d. Will. 119; 152-; 155; 182; d. Wiss. 167; — Gott 128; u. Subj. 173-; u. Zweck 158; s. Gegenstand.
*Objekt*beurteilung 108; -e d. Sinne 286; -ives 70-; 176; -ivismus 172; -maßgabe 158; -natur 127; -teil 133-; -unangemessenheit 162; -vorstellg
Oblationen 30. [151.
Obrigkeit 4-; 82; 143; 205-; 404 b; -liches 314.
Obervanten 296; -ismus 346; 362; 373; 390.
Obstzucht 43.
Obszönitäten 355.
Occasus s. Untergang; -currens s. Entgegentretendes.
Ochlokratie 383.
Ockham *173-; 270-; 274; 284; 286; 297-; 320; 351; 408 a; -ismus 171-; 181-; -isten 181; 284; -istisches 285.
Octavianus 334.
Oculus s. Auge.
Odo, Bischof 48.
Ofen (Stadt) 370.
Offenbares 85.
Offenbarung 51; 66-; 78; 87-; 91; 106; 166-; 178-; 181; 299; 355; geistl. 309; göttl. 86; 193; 242; 372; sittl. 157; 193; übernat. 196; unmittelb. (myst.) 168; 241; d. Geheimnisse 273; Gottes 262.
Offenbarungen 187; 248.
*Offenbarungs*bezeugg 167; -geheimnis, -gut, -inhalte 59; -lehren 8; -siegel 195; -verbürgg 167; -wissensch. 166.
Offenes, naturgemäß 86.
Öffnung d. Hölle 204.
Ohne Warum (sunder warumbe) 222-; 228; Weise s. Einfalt.
Ohnmacht, polit. 374.
Ohrenbeichte 14; *31-; 33; 303; 309; 311.
Ohrkissen, myst. 234.
Okkultismus 90-.
Ökonomik 7; 82; 373; 388; aristot. 173.
Öl, fremd. 325; heilig. 320.
Oldcastle v. Cobham 309.
Olesnicki, Kard. 369.
Oligarchie 23; 383.
Olivi 296; -isten 47; 296.
Ölung, letzte 38; 40; 144-; 303; 319; 324.
Olymp 362; -ier 379. [Gott.
Omne s. Seiendes; *-ia* s. Alles,
Omnipotens s. Allmächtiger.

Digitized by Google

Ontologismus 196; 199; -isches s. Gottesbeweis. [vorbringg.]
Opera s. Werke; -atio s. Her-
Opfer 240; 347; Christi 322; Isaaks 71; 157; d. Verstandes 12; d. Will. 12; 44.
*Opfer*akt 147; -fähigkt 339; -gaben 30; 300; 309; -tod 208; -willensstufe, blutrote 204.
Opotschna 314.
Opponi s. Gegenüberstehen; -positionsgrundlagen 294.
Optik 7.
Optimismus 228; 286; 331; 354; -um s. Objekt.
Opus operantis, operatum 13; tripartitum 216; s. Handlg, (Haupt)werk, Hervorbringg.
Orakel 352; 360.
Oratio s. Gebet; -orium 368.
Orbis Romanus 24.
Orden 12; 16; 29; 39; 43-; 48; 183; 302; 394 b; 423 a; zweit., dritt. 17; 47-; d. Gerechten 386.
*Ordens*genossenschaften 423 a; -gelübde 44; -ideal 296; -leben 44; 46-; -mitglied 45-; 45; -obere 37; 48; -prälat 45; -recht 39; -regel(n) 43-; 46; 192; 356; -stand 43-; -statuten 44-; -studium 229; -wesen *38-; 346.
Ordinare s. Vorsehen; -atio s. Anordng; -es 294; -ierung 318.
Ordner, polit. 382.
Ordnung 79; 87; 126; 227; bürgerl. 317; gehör. 131; gottesgesetzl. 137; göttl.-intell. 121; gute 116; 129; harmon. 358; höhere 153; 199; natürl. 99; 115; 142; rechte 137; 236; seel. 137; sittl. 101; 115; 142; staatl. 383; d. Arbeitsleb. 27; d. Christenheit 316; d. Geist. 321; d. Leb. 312; d. menschl. Dinge 379; d. Seins 235; d. Umwelt 357; d. erst. Ursache 279; d. Vernunft 137; d. Werke 234; zum Guten usw. 138; u. Kraft usw. 383.
Ordnungen, zeitl.-kirchl. 171.
*Ordnungs*herstellg 131; -widriges 137-; -zweck 142.
Ordo 294; s. Hinordng.
Oresme 373-.
Organe 40; 97; 281; 324; -isation 5; 48; 295; 382; -isches 114; -ismus 145; 148; 199; 282; -ismuszentrum 145; -on (aristot.) 89-.
Orgel 300; -ien 364.
Orient 1; 10; 31; -alisches *89-; 204; 337.
Origenes 229; 255; 351; 395 a; -ismus 56; -istisches 372.
Originellsein 360; -igo s. Abstammg; -iri s. Entstehen.
Orpheus 331.
Ort (ubi) 361; heilig 133-; natürl. 136; 189; unnat. 136; d. Fegefeuers 326; d. Glorie 263; d. Handlg 135; d. Kontempl. 192; d. Seele 188.
Orthodoxie 90; 184; *211-; 229; *230-; 235; 272; 290; 294; 296; 309; 348. [274.]
Ortlieb v. Straßbg 212-; -er 212-;
Ortlosigkeit, myst. 220.
*Orts*auswahl 192; -gemeinden 32; -umstand 133-.
Osee 399 a.
Osten 91; 276; 369.
Ostensio s. Sehenlassen.
Ostrom 1.
Otloh v. St. Emm. 57.
Otto v. Passau 249; v. Freising 81.
Ovid 329; 358; 371; -isches 371.
Oxford 289; 310; 374.

P, sieben 204.
Pacificatio s. Friedfertigkeit.
Packenmüssen 382.
Pactum s. Vertrag.
Pädagog 348; 368; -ik 7; 19; 365; 369; 376; -isches 325; 363-; 375.
Padua 281; 347; 360-.
Paganismus 327; 336; 373.
*Pal*atina 370; -ma, H. v. 419 b; -mieri 358; *372-.
Pamphlet(ist) 349; 359; 378.
Pan s. Alles; -dolfini 346-.
*Pan*entheismus 51-; 70; 90; 196; 213; 216; 255; 260; 287; -entheotismus *216-; 225; 228-; 235; *412 b; -ormita s. Beccadelli.
*Pan*psychismus 249; -theismus 48; 52; 69-; 111; 176; 193-; 196; *212-; 235; 255; 260; 287; 311; popul. 213; 230.
Pantoffelkuß 371.
Papalismus 269-.
Papst 2-; 36-; 41-; 44; 48; 143; 270; 311; fehlbar 323; geizbüß. 205; häret. 270; heiml. ungläub. 301; irrgläub., irrsam 270-; lebend. 270; observantist. 364; 373; pestilenzial. irrend 324; toter 270; unfehlb. 11; Antichrist 193; 302; 310; Auserwählt. od. Vorhergewußt. 298; Erzketzer 298; kein Glaubensobjekt 324; Götzenbild 302; Inhaber d. beid. Gewalten 269; Nachfolger Petri 298; Räuber 310; Romanus Pontifex 268-; Spitze d. hierarch. Stufenleiter 301; Statthalter d. Antichr., Christi 301; Stück Luzifers 302; Teufelsspuk, vom Übel 301; u. Ablaß 303; 376; u. Bibel 297; u. kaiserl. Ehrenrechte 410 b; u. Fürstengewalt 268; u. weltl. Hoheit 298; u. Imperium 336; u. Kaiser 201; 271; 294; 335; 410 b; u. Kircheneinheit 323; u. Konzil 270; u. Rom 336; u. weltl. Schwert 268; u. Selbstreinigg 304; u. Strafaufhebg 325; u. Überverdienst 306; u. Verdienstausteilung 325; u. Welt 270; u. göttl. Wille 270. [31.]
*Papst*ansprüche 336; -dekrete
Päpste 209; 348; hundert 297.
*Papst*entartung 209; -gebot 301; 310; -herrschaft 268-; 307; -(herrscher)gewalt *143-; 270; 313; 420 a; -hof 364; -imperator 336; -kanzlei 364; -kirche 323; 329; -macht 3-; 268-; 271; 410 b; -mönch 2; -primat 410 b; -recht 3; -schisma 309; -theorien 329; *-tum* 4; 15; 47; 207; 302; Buhlerin 207; u. Kaisertum 268-; u. frz. Königtum 411 a.
*Papsttums*gier 207; -macht, innerkirchl. 268; -schäden 340; -vertreter 298; -weltmacht 268.
*Papst*verachtg 320; -vorbehalt 34.
Paradies 53-; 96; 193; *202; geoffenb. 337; himml. 202; 206; 208; 211; 410 b; ird. 202; 205-; 211; 337; 349; 410 b; d. Alberti 351; 372; u. Kaiseradler 337; u. Fegefeuer 326.
*Paradieses*flüsse 206-; -seligkeit 340. [lichungen; -klet 276.]
*Para*digmata s. Veranschau-
*Parallel*isierung 355; -ismus 177.
*Par*del 201; -entucelli 358; 364;
Parforcejagd 43. [s. Nikolaus V.]
Paris 89; 198; 272; 277; *280-; 284-; 330; 347; 373.
*Par*nass(os) 336; 340; -odie 349; -ole, taborit. 314.
Partei 203; 315; 384; -lichkt 203; -kämpfe 385; -ungen 384; -vertreter 385.
*Particip*abilis s. Abbild, Mitteilbar; -are s. Mitteilen, Teilhaben, Teilnahme, Teilnehmen(lassen); -atio s. Ratio, Teilnahme.
Particulare s. Besonderes. [32.]
*Partikular*isierung 278; -recht
Partizipieren an Christus 55.
Paschasius Radbertus 50.
*Pass*ion 78; -ionsmystik 251; -ivität 96; 181-.

Digitized by Google

*Patar*ener 276; -ia 276; 294.
Pathologie 7.
Patientia s. Geduld.
*Patri*archen 202; 289; 293; -archenzeit 195; -monium Petri 3; -otismus 354. [-on 48.]
*Patri*stik 50; 58; -izier 26-;
Paul II. *367; 380.
*Paulin*a 350; -isches 127; 131.
Paulus 75; 86; 105; 129; 132; 135; 146; 153; 179; 192; 223; 226; 231; 234; 239; 251; 267; 302; 322; 326; 329; 344; 374; 389; 409 a.
Paupertas s. Armut.
Pax s. Friede.
Peccatum s. Sünde.
Peckham 111. [lium 45.]
*Pe*cock 311-; -corone 351; -cu-
Pedanterie 360; 366.
Pein 61; 203; 240.
*Pelagian*isches 319; 330; 408 a; -ismus 161; 164; 166; 168; 180; 399 a; -ius 73.
Pelikan 310.
Penëisch Laub 338.
Penitus s. Sinn.
Per s. Abbildlich, Abgeleitetes, Angesicht, Kreatur, Teilnahme, Wesen; -aldus 249; -fecti s. Vollkommene; -fectio s. Vollendg; -fectum s. Gutes, Vollkommenes; -fidie 23.
*Period*en 107; -isierung 194-.
*Peripatet*ik 91; -iker 91; 345; -isches 91; 181; 400 b; -ismus
Peripherie Christi 53. [111-.]
Perle d. Philos. 376.
Permissio s. Anheimgebg.
*Per*otti 365; -petuitas s. Fortdauer; -secutio s. Erleiden.
Person, gerechtfert. 323; göttl. 218; 241; myst. 147; unnöt. 298; Christi 16; d. Logos 147; u. Verdienst 325.
*Person*einheit 147; -alinterdikt 39; *-en* 86; göttl. 83-; 89; 145; 217-; 396 b.
*Personen*ausfluß 218; -dreiheit 84; 89; -eigentümlichkeiten 145; -mehrheit 83-; 89; -recht 39; -wahrheit 246; -zweiheit 84.
Personifikation 337.
Persönlichkeit(en) 58; 83; 383.
*Persönlichkeits*begriff 335; -idee
Perspektive, theol. 59. [336.]
Perugia, P. da 361.
*Pes*aro 347-; 364; -cia 390.
*Pessim*ismus 354; 356; -ist 330.
Peter d. Ackerm. 310; *329-.
Peterspfennig 19.
Petia s. Stück.
Petrarca 28; 326-; 331; *335-; 337; *338-; 340-; 348-; 351; 355; 357-; 360; 362-; 368-; 381; 386.
Petrarchist 359.
Petrus 161; 209; 298; 310; 315; 329. [378.]
*Peu*erbach 370; -tinger 371;
Pfad, myst. 85.
Pfaffen 228.
*Pfarr*amt 301; 307; -er 41-; 309. -ersrotten 315; -schule 8.
Pfefferkorn 377-.
*Pfingst*en 333; -fest 333-; -messe 333; -wunder 144.
Pflanze 52. [-welt 379.]
*Pflanzen*kräfte 121; -seele 113;
Pflanzewerden 332.
Pflege 143; 252; 389; -befohlene 191.
Pflicht(en) 71; 191; 226; 372; freud. 77; kirchl. 39-; menschl. 120; sittl. 22; 142-; süße 77; 249; unumgehbare göttl. 155; zufäll. 193; d. Bekehrt. 325; d. Entsagg 16; d. Gewissensberichtigg 135; d. Kirche 306; d. Klerus 42; d. Laien 301; d. Nachfolge 77; d. Wirkens 353; gg Gott, Mitmensch., sich selbst 99; 139; 291.
*Pflicht*erfüllung 73; -gefühl 23; -mäßiges 117; -moral, theon. 113; 117; 120.
Pflug v. Rabenstein 329-.
Pfründe(n) 2; 38; 364; -beraubg 33; -genießer 346; 348; -jäger 343; -schacher 15; -schnapper, -verzicht 343.
Phantasie 85; 88; 97; 186; 336; 399 b; -bilder 79; -gebilde 222; -kraft 210.
*Phantasm*ata s. Vorstellungen; -en 122; 174; 265; 293.
Philipp II. Aug. 3; d. Schöne 268; -i 376.
*Philolog*e 359; -ie 20.
Philomusus s. Locher.
Philon 92; 110.
Philosoph(en) 91; 196; 260; 291; 320; 330; 366; 368; 383; arab. 92; christl. 292; „der" (Aristot.) 93; 125; 278; heidn. 293; 342; wahr. 293; 345; Liebhaber Gottes 345; P., Jude u. Christ 396 b.
Philosophie 8; 91; 166; 198; 345; 366; 375-; 388; 422 a; antik-heidn. 291; 293; aristot. 387; aristot.-arab. 91; bürgerl. 375; christl. 94; 292-; heidn. 292; islam. 89-; jüd. 89-; 92; mittelalt. 93; moral., natürl, 389; nichtchristl. 293; platon. 370; 387; pythag. 377; ration., reale 388; schädl. 292; scholast. 375; spekulat. 290; überflüss. 184; vollkomm. (completa) 292; wahre 387; d. Selbstbescheidg 267; nebelhafte Finsternis 292; Wissensch. 388; u. Christentum 359; u. Kabbala 377; u. Relig. 92; u. Theol. 93; 198; 284; 292-; 388; u. Ungläub. 292.
Philosophiegegner 91.
Philotimia s. Ehrliebe.
Phönix 334; 426 a.
*Phys*ik 7; 285; 379; -iker 277; -iologie 7; *-isches* 87; myst.
Pickarden 316. [147.]
Piemont 295. [-ät 235.]
*Piet*as s. Sanftmut, Verehrung;
Pilger 330; -fahrt, ird. 13; -werdenwollen 330.
Pirkheimer *371; 378.
Pius II. 348; 375; s. Enea Silvio.
Plagen dch Gott 312. [202.]
Planeten 379; 410 a; -sphären
Planmäßigkt, myst. 85.
Plastik 367.
Platina, B. 367; *380.
Platon 68; 82; 90; 110; 255; 291; 321; 330-; 341; 344-; 349; 358-; 366; 372-; 380; 395 a; 428 a; -iker 255; 374; -isches 96; 169; 358-; 368; 380; 400 b; -ismus 380; 418 b; -ismusgegner 357.
Plautus 348; 370.
Plethon 351; 358; 373; *379-.
Plinius 395 a. [331; 349.]
Plotinos 85; 90; 247; 255;
*Plut*archos 381; -on 410 a.
Pöbel, ungebild. 354.
Poesie 27; 328; 355; tote 338.
*Poet*a laur. 370; -(en) 331; 348; 371; -ik 7; 370; 388.
Poggio 351; *355-; 362; 364-; 368-; 372; 374; 381.
Poimandres 331.
Polemik 302; 311; 339.
Polen 295; 347; 369.
Polikratikus 81.
*Polit*ia s. Staat; -ie 143.
Politik 7; 82; 287; 354; 367; 381; 385; 388-; aristot. 373; 400 b; prakt. 384; städt. 27; u. Lüge 361.
*Pol*itiker 329; 384; -iziano 359; -ybios 381; 383. [*281-; 283.]
Pomp 18; -onatius (-onazzi)
Pondus s. Gewicht.
Pœnitentiale Rom. 31.
*Pönitenti*ale 32; -ar 37.
Pönitenzen 303.
*Pont*ano 346; *361-; 381; -ifex max. 380; Rom. 268-.
Poor priests s. Arme Priester.
Popularitätshascher(ei) 367.

Digitized by Google

*Por*cari 365; -cello *346; 361; Poren d. Natur 52. [364.
*Por*ete *194; 287; -phyrios 68; 90; 255; 291; -ta 284; -tugal
Poseidon 379; -ios 329. [347.
*Posit*ion, -ives 63; -ivität 283.
Posse s. Einwirken, (Gewordensein)können, Machenkönnen, Werdenkönnen.
*Poss*en 360; -est s. Können.
Post rem 407a; -ulate 225.
Potentia absol., ordin. 408a; s. (Gemüts)kraft, Macht, Möglichkeit, Vermögen. [-elles 113.
*Potenti*alität 61; 109; 278;
Potenz 93; 108; 277; 401a; s. Akt, Seelenvermögen; *-en* 51.
Potest s. Einwirken; *-as* judicandi 410b.
Prachtliebe (magnificentia) 125.
Prädestination 56; 73; 75-; 87; 141; 160-; 210; 212; 283; 353; allgem. 75; dopp. 283; partik. 75; u. Reprob. 161; u. menschl. Wille 321; s. Auserwählg, Vorsehg.
*Prädestinations*dunkel 141; -folgen 161; -grund 141; -lehre 311; 318; 353; 396a; -momente 161; -notwendigkt 404a; -streit 50; -wirkg 141; -wissen 142.
Prädestinierte 55; 140-; 160.
*Prädestinierten*erlösg 166; -unbekanntheit 141; -zahl 55; 141.
Prädikat 175; -begriff 114.
*Prae*cisio s. Genauigkt; -eligere s. Vorziehen; -habere s. Voraushaben; -motio s. Vorherbewegg; *-paratio* evangelica 418a; s. (Gemüts)bereitschaft; -scientia s. Vorherwissen; -scitus s. Vorhergewußter.
*Präe*xistenz 92; 234; 275; -formation 297.
Prag 313; 369; 375.
*Praktisch*es 115; 171; 233-; 246-; -Asketisches 253; -Ethisches 249; -keit 27; -Logisches 121-; -Pädagogisches 375.
Prälat(en) 191; 269-; 299-; 309; 323; 330; -konzile 270; -vernichtg 299.
*Prä*latur 369; -misse(n) 121-; 135; -monstratenser 46-; -positinus 398b.
Prasser 338.
Prato, D., Gh. da 358; *372; Gi. da 363; *387.
Praxis, christl.-kult. 345; myst. 186; *190-; 199; sakram. 311; u. Grundsätze 45; u. Theorie 171; 343; 386.
*Predig*en 233; 300; 303; 339; 363; -ender 303.
Prediger 16; 387; 390; -amt 303; -brüder 248; -orden s. Dominikaner.
Predigt 16; 38; 40; 168; 388; freie 17; 314; mangelh. 300; stille 192; volkssprachl. 18; 213; 252; d. Apostel, Christi 178; d. Weish. 78; d. apostol. Wortes 303; u. Christus 310.
Predigten 229; 246; 249; 313; Preest s. Priester. [389.
*Preis*en 332; 341; -gabe 62; Premierfait 369. [-ung 299.
Priester 33; 271; 301; besitzfreier 306; buddhist. 292; cäsar.-ordin. 303; eigentumsbesitz. 317; einfach. 307; feststation. 317; frevelh. 385; gewählt. 318; geweiht. 311; höchst. 147; oberst. 315-; rechtm.-ordin. 301; röm. (Papst) 301; strafwürd. 311; (tod)sünd., unwürd. 318; unzücht. 294; 394b; wahr. 300; wirkl., v. Gott dazu gemacht (real preest maad of God) 300; zuchtlos. 306; d. röm. Akad. 380; Beichtvater 31; Diener am Sakrament, am Wort 325; Gemeindebeauftragter, Mund d. Gemeinde 318; Mittler 318; Richter 30; — u. Absolution 303; 319; u. Beichte 319; u. Christus 149; u. Gemeinde 318; u. Gemeindeglied 300; u. Genugtuung 394a; u. Glaube u. Gott 318; u. Kirche 299; u. Laie 366; u. Mönch 380; u. Pönitenzen 303; u. Sakrament 303; u. Sündenvergebg 320; 394b; u. Theologe 300; u. Zölibat 301; 317; s. Arme Priester.
*Priester*amt 144; 147; 294; 302; 319; 355; -approbation, aussendg 314; -beschaffenheit 318; -bußamt 32; -ehe 276; -gewalt 149; 297; -haß 359; -herrschaft 390; -kirche 323; -königsgedanke 337; -konkubinat 43; -leben, nichtapostol. 294; -ordinierung 318; -schaft 301; 315; -stand 316; -stolz 309; -tätigkt 145; *-tum* 43; 268-; 298; 308-; 317; 324; allgem. 316.
*Priester*tyrannis 385; -weihe 14; 19; 40; 144-; 302; 308; 311; 318; 324.
Primat, päpstl. 301; d. Abgeschiedenht 223; d. Guten 94; d. Intell. 152-; d. inn. Werks 225; d. Will. 94; 152; 165; Primitive 22-. [182.
Principium s. Anfang, Grund, Ursprung.
*Prinzen*erziehg 6; 348; -schule 362.
Prinzip 53; 114; absolut. 114; allgem. 194; ästhet. 124; äuß. 117; beweg. 127; einfach. 194; erkenn. 118; erstes 149; 213; 279; formales 293; höchst. 117; inner. 117-; 214; kausal. 214; log. 285; panentheot. 225; prakt. 121; prakt.-intell. 115; seel. 214; spekulat., synteret. 124; stärkst. 322; übernat. (supernaturale) 168; unteilb. 194; ursprüngl. 53; d. moral. Akte 133; d. Aufnahmefähigkt 174; d. Erkenntn. 174; 293; d. Eth. 225; d. Heiligkt 149; d. Kirche 145; d. übernat. Leb. 146-; d. Mensch. 53; d. Synter. 114; d. Tätigkt 118; 403a; d. Werke 403a; d. Wesens (Christi, d. Mensch.) 322; aller Wesenheit 51; d. Wiss. 99; — Gott 168; 194; u. Widersprüche 360; s. Erkenntnisprinzip.
Prinziphabitus 402a.
Prinzipien 8; 121; 198-; 399b; 409b; absol. 197; 199; allgem. 123; erste 132; eth. 99; 121; 123; *224; höchste 124; log. 284; prakt. 156-; 405b; selbstevid. 156; 170; sittl. 156; prakt. 123; relat. 197; spekul. 123-; theoret. 121; 123; 132; d. menschl. Natur 136; Eigenschaften Gottes 409b; u. Individuen 256.
Prinzipienlehre, eth. 82; 397b.
Prinziplosigkeit 311.
Prior 388; -iter s. Voraus.
Priscianus 93.
*Privat*besitz 99; -bibliotheken 358; -buße 30-; -gelehrte 348; -ives 165; -leute 304; -personen 314; -religionen 302; -schulen 10; -unterricht 8; -verträge 376.
Privilegien, kirchl. 19.
*Pro*blemata 416b; -cessio s. Ausgang; -ductum s. Hervorgebrachtes; -dukt(e) 142; 176; -duktionsbedinggen 26; -fana s. Gesetze; -fessen 44-; -fit 26; -gramm 143; 314.
Proklos 90; 213-; 229; 255; 379; 413a; 416b; 417a.
*Pro*kuratur 43; -metheus 329; -pertius 348.
Prophet 201; 229; 389; 391; närr. 390.
Propheten 92; 141; 168; 193; 275; 289; 293; 389-; -gaben 187; -ruf 390.
*Prophet*ie 78; 92; 95; -isches 194-; 247; 390.

Digitized by Google

*Pro*pitiatorium 109; -portion 261; -prium 172; 407a.
*Pros*aiker 358; -logium 59; 64; -odie 9.
*Prot*estantismus 17; 19; 295; 368; 373; 375; 390; -eus 332; -onotare 364.
Providentia s. Vorsehung.
Provinzen, röm. 333.
*Provinzial*en 24; -obere 423a; -synode 31; 39; 311.
Provisor s. Vorseher.
Prozeß, psych. 153; 224; (inner)-trinitar. 216; 218; 224.
Prozeßakten, lollard. 310.
Prozession(en) 18; 38; 40.
*Prudent*ia s. Klugheit; -ius 2.
Prüfung 101; 226; 300; 389.
Prüfungsgabe 204.
Prunk 25; 365; 367; -bett 334.
Psalm, sechster 54.
Psalmen 9; 130; 310; 333-; -singen 234; 394b; -übersetzg 373.
Psalmworte 333.
Psalter 275; 344; 364; 394b.
*Pseudo*aristotelisches 90; -augustinisches 329; -eckehartisches 212; 230; 417a; -isidor. Dekr. 3; -Rhabanus 69.
Psychisches 154.
Psychologie 7; 181; 185-; 272; 287; 388; arab.-aristot. 92; aristot., augustin. 94; metaphys. 197; myst. 252; physiol. 288; scholast. 58; d. Gewissens 96-.
Psychologisches 190-.
Ptolemäus 289; 410a.
Pucci 351.
Pulci *345; 359.
Pulsieren d. Seins 414b.
Pupper s. Goch.
*Pur*a s. Natürliches; -ismus 354; -vey 308. [418b.
*Pythagore*er 331-; 349; -ismus

Quadragesimalfasten 33.
Quadrivium 7.
Quaestio s. Untersuchung.
Quäker 19.
Qual 56; 64; 234; 325.
Quälen v. Gefangenen 21.
Qualität 95; 358; 387; 407b; Quando s. Zeit. [408a.
Quaternität 412b.
Quell(e), indiff. seel. 220; d. Glaub. 388; d. Glücks 89; d. Gotth. 145; 217; d. Guten 155; d. Häresie 360; d. Kraft 150; 383; d. geist. Lichts 110; d. Schauens 397b; d. Seins 52; 177; d. Sittlichkt 154; 156; d. Wiss. 388; d. Wissensch. 169; d. göttl. Wollens 155.
Quellen, außerbibl. 297; d. Lasters 397b; d. Liebe 191; d. Myst. 58; d. Schlechten 139; d. Scholast. 58; d. Tug. 397b.
Quibus s. Hilfsmittel.
Quid s. Ergebnis.
*Quiet*ismus 80; *212-; 222; 233; 245; -istisches 230.
Quintilianus 93; 351; 372.
Quis s. Subjekt; quis, quid, ubi usw. 135.
Quomodo s. Weise (d. Handl.).

Rabiatheit, german. 21.
Rache 243; 357.
Rad d. Fortuna 381; -ikalismus 343; 371; -ulfus Ardens 82.
Raffael 367.
Rahel 84-; 205.
Raimund v. Pennaforte 32.
Ramon Lull 196; *197-; 200; 255; v. Sibiude 196; *200-; 255; 287. [333.
Rang 87; 169; 367; imperial. *Rang*klassen 319; -ordng 128; 388; -stufen 149.
*Rap*ere s. Fortreißen; -tus s. Entzückg, Verzückg.
Raschheit 165.
Rasen in Weltlichkt 308.
Rast Gottes 231; -losigkt 330.
Rat (consilium) 128; 423b; bibl. 194; bloßer 117; Enger 318; eth. 131; Groß. 385; priesterl. 31; Christi 304; 311; Gottes 226; d. Vernunft 81; s. Gabe.
Räte, evang. 13; 43; 117; 142; 304.
*Rat*geber 203; -häuser 316.
Ratio 119-; particul. per participat. 126: s. Grund, Verständnis, Vernunft.
Ratiocinari s. Schließen, Vernunftschlüsse; *-atio* s. Ratschluß, Schlußfolgerung, Schlußprozeß.
Rational-Diskursives 107; -es 49; -isierung 167; -ismus 20; 50; 57; 59; 67-; 73-; 81-; 90; 212; *273-; 312; -istisches 312; 345; -ität 167; -iter s. Verstandesmäßig.
Rationes seminales 400a; s. (Ideal)gründe.
*Rat*loser 156; -ramnus 50; 272; -schläge 304; 380; *-schluß* (ratiocinatio) 119; 321; 331; göttl. 75; 137. [266.
*Rätsel*erkenntnis 239; -losigkeit
Raub 306; 399a; -lust 21.
Räuber 42; 203.
Raubritter(tum) 15; 25.
Raufen 26; -leben 21.
Rauheit, myst. 85.
Raum 136; 238; -schaffen 222.
Rausch, myst. 80.
Raymund v. Toledo 92; s. Ramon.
Reaktion 92; 383.
Real (realiter) 152; 287; -enzyklopädie 288.
Reales[1] 70; 175-; 198-; 340.
Reales[2] s. Alte[2].
*Real*grund 146; -isator 197; -isiertes 199; -isierung 225; 407a; *-ismus* 69-; 121; 166; 172-; 197; 321; 418b; unsauber. 360; u. Mystik 396a.
*Real*ist(en) 352; 402b; -ität 59-; 69; 74; 78; 90; 197; 407b; -itäten (realitates) 87; 151-; 166; 172; 286; -iter s. Real.
*Real*kenntnis 375; -politik 330.
*Rech*enschaft 65; -nen 9.
Recht 210; alles 207; besteh. 32; bibl. 306; bürgerl. 139; 305; 307; 316; evangel. 307; geltend. 45; göttl. 28; 206; 307; höchst. 390; kanon. 10; 31-; 41; 49; 307; log. 284; menschl. erfund. 307; partikul. 32; posit., richtig. 139; röm. 10; ungeschrieb. 399a; universal. 32; weltl. 31; 41; 206; d. Belohng 62; d. Götter 399a; d. Kirche auf Besitz u. ird. Regiment 306; d. Militärs 390; d. Revolution 82; d. Schlauheit 368; d. Tyrannenmords 82; 390; d. Wortverkündg 308; d. Zurechtweisg 301; — auf Herrschaft 143; f. jeden 366; u. Sünde 307; u. Unrecht 223; 383.
*Recht*beschaffenheit 102; -denken 344; -e, kirchl. 33; -es 60-; 62-; 154; 157-; 323; *-fertigg* 87; 139; 163; 166; polit. 384; d. Anstößig. 371; d. Lüge 361; d. Wortbruchs 382; dch Glauben allein 80; u. Beichte 325; u. Christus 322; u. Gnade 310; u. Liebe 322; u. Verdienst 164; u. Werke 310; u. Zerknirschg 325.
*Rechtfertigungs*glaube, reform. 374; -lehre 320; 374; -prozeß 165; -verdienen 164.
*Recht*gläubigkt 301; 345; -handeln 6; 71; 344; -heit (rectitudo) 60; 63; *66; 125; -lichkt 26; 330.
*Rechts*anschauung 32; -anspruch 318; -beugg 26; -bruch 31.
*Recht*schaffenheit 76; 292; *-sein* 156; allerhöchst. (prima rectitudo) 155.
*Rechts*entziehung 33; -erklärungen 32; -gefühl 23; -gemeinschaft 29; -geschäft 45; -gewohnheit 32; -grundsätze 23; -güterentziehg 29; -kräftigkt 38;

Digitized by Google

-kundige 10; -leben 22; -losigkt 38; -mittel 23; 29; 269; -normen 41; -obrigkt 206; -ordng 23; 29; 316; -pflege 143; -pflicht 40; -philosophie 183; -praxis 32.
Rechtsprechung 41; 143.
*Rechts*satzg 309; -sicherheit 143; -streit 29; -subjekt 39; -systematik 49; -verbindlichkt 96; -vorschriften 40.
*Recht*tun 134; -wollen 61.
Recipere s. Aufnehmen.
Rectitudo 403 b; s. Rechtheit, Rechtsein. Richtigkt.
Rede (sermo) 70; 356; 361; 388; schöne 375; überzeug. 168.
*Rede*kunst 366; -künstler 338.
Redemtion(en) 32; *33-; 36.
Reden, fromme 192; Gottes 243; 254; d. Mutak. 90-.
Redeweise, emphat. 215. [379.]
Redlich (vernünftig) 413 b; -keit
Redner 329; 346; 355; 363; 366.
Redundare s. Strömen.
Reflex 328; -ion 108; 236.
Reform 46; 377; -are s. Zurückbildg; ari 329.
Reformation 4-; 19-; 46; 179; 183; *268-; 271; 306; 326; 371; 374; 376; d. Kultus 4; d. inn. Mensch. 251; Roms 335; an Haupt u. Glied. 268; 271.
*Reformations*boten 310; -geschichte 378; -recht 4-; -vereitelung 391.
*Reform*atoren 16; -atorisches 372; 374; -bestrebgen 330; 368; -denkschrift 372; -ieren 39; -ierte 19; 319; -katholik 374; -konzilien 4; 19; 268-; 378; -päpste 46; 294; -prediger 376; 387; -rufe 391; -sehnsucht 389; -strömg 391; -versuche 18-; 294.
Regel (regula) 43-; 394 b; dritte august. 45-; eigene göttl. 155; ewige (aeterna) 155-; innerl. 156; oberste sittl., regulierte 114; untrügl., unveränderl. 108; 297; d. Arbeitsleb. 27; d. Wahrh. 297; d. Will. 137; s. Glaubensregel.
*Regel*beobachtg 45; -mäßiges 353; -mäßigkt 285.
Regeln 197; eth. 100; ewige 94; *169; 214; schöpfer. 169.
*Regel*regulierung 114; -schriftsteller 45; -ung 116; 307; 397 b; -widriges 353. [335.]
Regeneration, christl. 334; Roms
Regenerationskräfte 381.
Regentenpflichten 50.
*Regen*bogengewänder, -tropfenzählg 330.
*Regier*en dch Gebet 390; -ende 383; 404 a; -er (gubernans) 256; 352; *-ung* 385; myst. 214; d. Fürst. 183; d. Leib. 111; d. Materie 358; d. Welt 290; 366.
*Regierungs*fähigkt 144; -gewalt(en) 5; 385; 420 a; -macht 144.
Regiment (dominium) 306.
Regino v. Prüm 394 b.
Region, überhimml. 331.
Regula s. Regel; -a Cassiani 45; -aren 44; -ierung 114; -us 366.
Regung(en), böse 63; gute 163-; seel. 95; sinnl. 124; synter. 102; 150; gg. d. Gewissen 72.
Reibung, polit. 384.
Reich, geist. 348; neues 336-; röm. 2; 207; d. Absoluten 197; Gottes 253; 266; 314; d. Gottsohns 139.
Reiche[1], d. vier 351.
Reiche[2] 300; 310; 361; -heit 234; -machen 240.
*Reichs*acht 38; -kanzlei 369; -kirche 2-.
Reichtum 25-; 47; 137; 366; 379; 381; 383; göttl. 234; 241; myst. 226; 241; 263; an Tugend 84.
Reichtümer göttl. Gaben 240.
Rein (katharós) 420 a; -bleibenkönnen 336; -e (cathari) 275-; -erhaltg 211; -gewordener 208; *-heit* 22; 416 a; myst. 241; sittl. 375; verlor. 275; d. Herz. 84; d. Seins 109; d. Wiss. 389.
Reinigung 53; 84; 108; 111; 315; 321; 325; myst. 80; 238; 240; 244; 247; 250; 254; d. Gedächtn. 321.
*Reinigungs*eid 30; -feuer (ignis purg.) 325; -weg 267.
Reinmar v. Zweter 329.
Reisch, G. 376.
Reisen, fortwähr. 341.
Reiter d. Will. 335; -tiere 340; -verbot 32.
*Reiz*barkeit 339; 343; -e 79.
Rekatholisierung 19; 295.
Rekonziliation 29; 40; s. Versöhng.
Rektifikation 121; *123.
Relatio s. Beziehung; -ives 261; iv-Mögliches 91.
Religio 43; quadrata 46.
Religion 190; 379; 382; christl. 345; 350; 354; 358; 383; geoffenb., natürl. 200; urspr. Christi 302; Abrahams 90; künstler. Genuß 347; Machtmittel, Ordng 383; höchste Tugend 379; u. Gerechtigkt 389; u. Philos. 92; u. Politik 389; u. Sittlichkt 143; u. Trost 340; s. Naturreligion.
*Religion*en 282; 292; 345; -es s. Formen.
*Religions*edikt 1; -feinde 91; -freiheit 295; -gipfel 379; -schutz 143; -steigerung 337; -ursprung 383; -verjüngg 337; -verteidigg 200; -vertilgg 350; -wahrheitsdemonstration 92.
*Religios*en 44; *-ität* 25; 47-; 212; 343; 368; christl. 80; einseit. 371; heidn. 383; innere 389.
*Religiositäts*auswüchse 17; -mangel 346; 360.
*Reliquien*kult 13; -verehrung 19; 40; 227; 300.
*Remanat*ion 52; 55; 214; -ismus 90; 216; 229.
Renaissance 1; 15; 20; 25; 28; 201; 271; *326-; *335-; 339; *379-; 386; echte 348; humanist. 181; karoling. 49; otton. 371; werdende 329; d. Neuplaton. 213; Wiedergeburt 326; u. Humanismus 327; u. Humanität 328; u. Lebensgenuß-(weish.) 281; u. neuer Mensch 329; u. Persönlichkt, u. Weltkultur 335.
*Renaissance*grundvorgänge 335; -kultur 327; 348; -kunst 328-; -mensch (erst.) 327; 332; -menschen 348; 368; -motive 281.
Renasci 329; -ibilitas s. Wiedergeburtsfähigkt.
Renovari s. Erneuertwerden,
Rente 45. [Sich-erneuern.]
*Rep*räsentation 372; -pressor 311-; -probatio s. Verwerfg; -probation 142; 161; *-produktion* 50; s. Nachahmg.
Reproduzierbares 174.
Republik 381; 385.
Res s. Sache, Gnadenwirkg.
*Res*ervatfälle 34; 37; -signation 343; -sidenzpflicht 42; -soun s. Vernunft.
Respublica s. Staat.
Rest sittl. Willens 102.
Retter 207; 350; -ung 163-; 193; 275; 384.
Reuchlin 368; 372; 375; *376-.
Reue 29; 33; 35-; 38; 74; 78; 156; 204; 244; 340; 350; innige 206; unfruchtb. 56; unvollkomm. (attritio) 95-; 164; 166; vollkomm. 96; u. Begnadigg 394 a; s. Liebesreue, Zerknirschg.
*Reue*antrieb 203; -losigkt 203; *221; -sinnbild 204; -zustand 36.
Revolution 333; -äre, relig. 344.
Revolutionsrecht 82.

Digitized by Google

*Re*versionsprozeß 214; -zeption 92-; 349; 351; -*zeptivität* 365; s. Aufnahmefähigkt.
Rhenanus, B. *371; 375.
Rhetorik 7; 9.
Rho, Ant. da 373.
Richard v. Middleton *111; 293; v. St. Viktor 57; *83-; 112; 193.
Richter 309; 318; 329; bester 329; priesterl. 30; Gott 190; Theolog 307.
*Richter*amt 316-; -irrtum 299; -spruch 38; 143; 330; -tätigkt 29; -tum 190.
Richtschnur 384; 386.
*Richtig*einstellg 121; -*keit* 66; 123; d. Begehrens (rectitudo appet.) 125. [genkönnen 124.]
*Richtig*keitsprobe 66; -Überle-]
Richtung, christl. 386-; eth. ungewöhnl. 227; gute 63; heidn. 379-; mehr myst. 184-; mehr scholast. 83-; normale 335-; d. Tugend 128; auf Gott 49.
Richtgsgebg (dirigere) 100.
Rienzo 326-; *332-; *335-; 337; *338; 342; 351; 369.
Riese Frankreich 207.
Rigorosität, moral. 350.
Rimini 347-; 364.
Rind u. Gott 408 b. [330.]
*Ring*e 42; -en 236; 251; -ender]
Rinucci 365; -ini 358; *372.
Ripelin s. Hugo v. Straßbg.
Ritter 15; 25; d. hl. Geist. 334; v. Skt. Petrus 360.
*Ritter*orden 17; 48; 394 a; -schlag 25; -*tum* 25-; 48;]
Ritus 40. [geistl. 237.]
Robert v. Anjou 347; 361; v. Melun 83; 89; v. Neapel 339.
Roberto de' Rossi 347.
Rock, apostol. 295.
Roger v. Marston 993.
Roheit 25; 27; 292; 348; 369-.
Rohwender 427 b.
Rokyzana 314.
Roland, Rasend., Verliebt. 363; -us s. Alexander III.
Rom 3; 31; 338; 342; 347; 373; 380; antik. 2; befreit. 333; päpstl. 2; wiedergebor. (rinata) 333; Hauptstadt d. Welt 333; polit. Universalmacht 337; Universität 347; 365; Weltmacht 336; u. (geist.) Imperium 335-; u. Kaiser 336; u. päpstl. Kurie 364-; u. Papst-(tum) 308; 336; u. Welt 270.
*Roman*en 3; 23-; 28; -ia, -itas 24.
Römer 3; 21; 23; 331; (Welscher) 394 a; tröstl. 331.
*Römer*brief 408 a; -brieferklärung 73; -reich, -tum 24.
Romfahrt 32.
Römisches 332.
Roscelin 59; 68; 70.
Rose, myst. 208.
Rosengarten geistl. Übgen 253.
Rostock 370.
Rotten 315.
Rube, Eck. 245.
*Ruch*barkeit 30; -losigkt 380.
*Rück*bewegg 229; -blick 85; -fälliger, -fälligkt 159; -kehr 52-; 55-; 86; 188; 201; 217; 256; 275; 294; 302; 307; 377; 413 b; -schlag 327; -sicht 382; 390; -sichtnahme 191; -sichtslosigkt 382; 384-; -ständigkt]
Rucellai 368. [369.]
Rückwendung 358.
Ruf Gottes 190; 236; -*en* ins Selbige 261; zum Sein 258.
Rüge, öffentl. 33.
Ruhe 130; 340; absol. 105; ewige 90; 226; höchste 225; myst. 86; 189; 222; 224; 226; 236; natürl. 198; relat. 105; stoische 339; vornehme 357; d. Geistes 109; d. Gottheit 222; in Gott 105; u. Kraft 383.
*Ruhe*ader 263; -finden 253; 260; -liebe 21.
Ruhen, friedl. 345; nächtl. 334; d. Geistes 289; d. göttl. Will. 162; in Gott 240-; in sich selbst 79.
Ruhetag d. Schöpfg 7; 109.
Ruhiger 190.
Ruhm 201; 338; 346; 381; 383; d. Weisheit 388.
*Ruhmes*begierde 366; -diadem 328; -gedanke 352; -hunger 339.
*Ruhm*sucht 208; 343; -vollstes]
Rührung 228. [385.]
Ruinen 334.
Rulman s. Merswin.
Rupert v. Deutz 247.
Rusticitas s. Grobheit.
Rüstigkeit 338.
Ruysbroeck 184; 188; *237-; 245; nordholländ. 253.

Sabbat 110; 195.
Sabunde s. Ramon v. Sib.
*Sacch*etti *351; 358; -i 380.
Sacerdotium 3; 271.
Sacharja 113.
Sache (res) 105; 174; 132; u. Buchstabe 372; u. S. 152; u. Zeichen 174.
*Sach*en, weltl. 309; -lichkt 352; -verbindg 152.
Sacra doctrina s. Wissenschaft; -a pagina 9; -ificium int. et]
Sadoleto 368. [vol. 12.]
Sage(n) 22; 426 a.
Sakrament 14; 34-; 40; 82; 149; 302-; 325-; äuß. 227; d. kirchl. Einheit 148; s. Eucharistie.
Sakramentalien 13-; 38; 311.
Sakramente 19; 38; 40; 55; 87; 112; *144-; 166; 199; fratizell. 297; notw. 303; (mehr als) sieben *144; 303; (ver)käufl. 422 a; d. Neuen Bund. 193; christl. Geheimnisse 398 b; kirchl. Gebräuche 318; u. Gott 318; u. Heil 318; 324; u. Papst 303; u. Priester 303; 324.
*Sakramenten*lehre 82; 312; 317; *324-; 397 b; -system 14.
Sakramentlich 425 a.
Sakraments(aus)spendg 28; 42; 144; 301-; -bestimmg 144-; -eindruck 14; -empfang 14; 267; 276; 318; -empfänger 13; -empfangsfähigkt 40; -entkräftg 193; -feind 311; -gebrauch 227; -genuß 234; -spender 13; -verächter 42; -verflüchtigg 311; -verinnerlichg 302-; -verwaltg 303; 318; -verwaltgsvergiftg 303; -wirksamkeit 147; 303; 318; 324; -wunder 309.
Sakrileg 43-.
Säkularisierung 327.
Salbung d. hl. Geist. 110.
Säldner 370.
Sales s. Witze.
Salomo(n) 208; 310; 312; 330; 334; s. Avencebrol.
Salon 363; liter. 351.
Salutati 348; *352-; 354-; 364; 369; 381; 387.
Salz, geschmackloses 42.
Same(n) 121; bös. 315; göttl. 220; d. Samen 259.
*Samen*haftes 94; -korn, göttl. (semen divin.) 129; -streuung, göttl. 332; -verseuchg 165.
*Samm*elfleiß 358; -eln 50; -ler 112; -lung 55; 240; 389.
San Francesco 364; Marco 358; 388; Spirito 351-; 357; 365.
*Sandal*en 16; 295; -iaten 294.
Sandkörnerzählen 330.
Sanftmut (mansuetudo, pietas) 78; 125; 130-; 379; 416 a.
Sang, unsittl. 27.
*San*nazaro 362; -sovino 360.
*Sap*ere u. -ientia 170; -ia 207; -ida s. (Gottes)erkenntnis; -ientes s. Wissende; -ientia s. Weisheit.
*Sar*a 178-; -azenen 292; -eshel s. Alfredus Angl.; -teano(-zana) 387.
*Satans*spott 330; -synagoge 299.
Satietas s. Sättigung.
Satire 330; 350; 357; 363; 378; -iker 376.

Digitized by Google

Sättigung (satietas) 189.
Saturn 410a; -himmel 208.
Satz 108; 121; 179.
Sätze 59; 169; 286.
Satzungen 31; 316.
Sauer (acida) 341; -fen 26.
Säumige 205. [*388-; 390-.]
Savonarola 327; 359; 372;
Savoyen 295.
Schaden 130; größt. 73.
Schäden d. Papsttums 340.
*Schaden*ersatz 38; -leiden 138.
*Schäd*liches 86; 124; 382; -lichkt 119; 126; 388; -lichktsförderliches 124; -ling (nocens) 371.
Schaf(e) 67; 275; 310; u. Hirt 324.
Schaffen 51; 218-; 286; 316; 330; 379; d. Heils 403b.
Schaffnerin Gottes 338; 381.
Scham 84; -losigkt 360.
Schärfe 85; 87.
Scharfsinn 241; 390.
Schatten 239; 361; -losigkt 266.
Schatz 263; 296; 306; -anweisg, kirchl. 37.
*Schätz*ung 79; -ungskraft 186.
Schau 211.
Schauen (theoria) 65-; 81; 87; 107; 176; 209-; edelstes 242; geist.-bildmäß. 81; göttl. 241; heilsamst. 242; hoh. 235; myst. 74; 79; 223; 232; 242: selig. 79; überwesentl. 241; d. Dinge 85; Gottes 64; 84; 177; 196; 242; 267; 323; 416a; d. Herrlichkt 150; d. Wesens Gottes 254; „durch", „in" 108; u. Sein, u. Wort 210.
Schauenlassen, myst. 263; 358.
*Schauens*akt s. Akt; -keim 65; -quelle 397b; -tag 255; -vorausnehmen 66.
Schaugepränge 300. [heit 85.]
Schauspiel(e) 18; 387; d. Weis-
Schauung (visio intuit.) 80; 85-; 88; 124; 202; 265; entwick., gottähnl. 132; myst. (mystica), selige (beata) 79; unmittelb.]
Schechina 410b. [109.]
Schedel, Hartm. 370.
Scheidung (radikale usw.) 86; 152-; 189; *221-; 343; 408a.
*Schein*ausgeglichenht 386; -bares 87-; -bescheidenheit 352; -gebot 71; -gleichgewicht 343; -gut 104; -güter 381; -heilige(s) 356; -leben 222; -moral 360; -wissen 414a; -welt 177; -werke 60; 222.
Scheiterhaufen 297; 309.
*Schenk*en 104; -ung 45; s. Kon-
Scherz 361; 363. [stantin. S.]
Scheu 191; 227; 343.
Schicklichkeit 25.
Schicksal (fatum) 87; 201-; 340; *353; d. Bösen 55; u. Gott 283; 354; u. (Willens)freiheit 283; u. Zufall 352-.
*Schicksals*einschläferung 351; -glaube 22; -stunde 391; -wechsel 350; -wendg 381; -wunden 340.
Schifflein 231; Petri 301.
Schimpf 381.
Schirm, myst. 234.
Schisma 207; großes 268; u. Konzil 271.
Schismakeim 207.
*Schisma*tiker 41; -tilgg 268.
Schlaf 192; 250; -ende 163; -gemach, myst. 79; -sucht 28.
*Schlag*en 205; 340; -worte 329.
Schlampampen 27.
Schlange 204; 381.
Schlankheit, reizende 346.
Schlauheit 26; 191.
Schlecht 71; -e(r) 279; 290; 383; -es (kakón) 72; 90; 99; 115; 131; *133-; *135-; 138-; 156; 158; 193; 280; 356; 402b; 403b; -igkeit 137; 158; *162-; 380; 382; 403b; 405b.
*Schlechtigkeits*akt, -grade, -ob-
Schlechtwerden 162. [jekt 162.]
Schleier 86; 254.
Schlemmer 203; -ereibuße 205.
Schlettstadt 375-. [289.]
Schließen (ratiocinari) 52; 277;
Schlimmes *132-; 384.
Schlüpfriges 360; 366.
Schlüssel 37; 204; -gewalt 37; 149; 298.
Schluß, log., prakt. 85; 135; 152; 167; 170; 285-; -folgerung (ratiocinatio) 108; 121-; 157; 196; -prozeß (ratiocinatio) 114; 122; *133-; -satz 122-; 289; -verfahren 284.
Schmachten 64; 189-; 264; 323.
Schmähung(en) 357; 360.
Schmecken (gustus), myst. 170; 185; 232; 250.
*Schmeichel*ei (blanditas) 343; 360-; -ler 203; 360; 363.
Schmerz 7; 84; 203; 228; 315; 326; 338; 341; -ensbrot 64; -liches 191.
Schmied u. Zipperlein 361.
Schmutz 325; 371.
Schnellsein 360.
Scholastik 8; 10-; 49; *57-; 81; 150; 341; 345; 374; 378; ältere 110; älteste 181; kathol. 10; niedergeh. 183; orthod. 217; protest. 8; 10; sektier. 273; u. Antischol. 273; u. Aristotelism. 93-; u. Islam, u. Judentum 89-; u. Mystik *57-; 184; 254.
*Scholast*iker 58; letzt. 173; 254; *-isches* 235; 359. [lehrte 369.]
*Schön*geister(ei) 365; 369; -ge-
Schönheit 237; 346; 381; ird. 361; kirchl. 150; myst. 263; natürl. 328; neue 336; sinnl., unendl. 108; Beatrices 208; d. Schöpfg 331; 359.
Schönheitsgefühl 25; 399b.
Schonung dch Gott 404a.
Schöpfer (dans esse) 6; 49; 55; 93; 110; 137; 200; 244; 256; 258-; 268; 379; persönl. 90; Mensch 332; Titanen 379; mehr als S. 258; s. Gott.
*Schöpfer*dreizahl 55; -gnade 347; -wort 76.
Schöpfung (creatio) 6; 61-; 81; 87-; 94; 112; 136; 171; 214; 218-; 229; 261; 277; 291; 322; 332; ewige 52; freie 93; menschl.-göttl. 224; d. (Vernunft)seele 132; 278; aus Nichts 51-; 92; u. Gott 188.
*Schöpfungs*akt s. Akt; -bestimmg 229; -gnade 77; 94-; 106; 159; 163-; 220-; 266; 289; 398a; -güter 87; -produkt 176; -ruhetag 7; 109; -tage 109.
Schoß Christi 234.
Schott, P. 376.
Schranken 326; d. Vernunft 124.
*Schreib*art, schöne 201; -en 9; 360; 362; 366; -stuben 10.
Schrift, äuß. 312; heil. (s. a. Bibel) 8; 11; 19; 32; 40; 66-; 87; 167-; 178; 195; 200; 215; 220; 229; 239; 254; 263; 267; 269; 271; 288; 312; innere 312; inspir. 195; kanon. 195; 319; 425b; luzifer. 301; (über)natürl. 320; unverfälschte 374; unteilb. Ganzes (una copulativa) 324; Gesetz Christi 297; obj. Glaube (fides quae creditur) 297; Glaubensregel 425b; Testament Gottes 297; Wahrheitsregel 297; u. Glaube 178; 297; 388; u. Kirche 324; u. Mönchtum 319; u. Muttersprache 307; u. letzte Ölung 303; u. Prophetie 389; u. Sakramente(nlehre) 302; 312; u. Schlußfolgerung 425b; u. Volksbibel 374; u. (göttl.) Weisheit 293; u. Wissen 388; u. Zölibat 301.
*Schrift*auslegg 67; 273; -autorität(en) 169; 216; 319; 324; -beweis 298; -einfalt 388.
Schriften, erbaul. 346; kirchl. 406b; math.-naturwiss. 287; verbot. 39.
Schriftenverwerfung 40.
*Schrift*erklärung 11-; 67; 293;

Digitized by Google

-gebote 267; -glaube 178; -inhalt 171; 179; 195; 355; -laszivitäten 355; -kanon 179; 181; 195; -lehre 312; 320; -lesen 271; 312; -prinzip *297; 306; 311-; 319-; *-sinn* 8-; vierfach. 298.
*Schrift*steller(ei) 45; 366; -stellerruhm 352; -studium 57; 254; 373; -tropen 9; -tum 49; 339; 375; -übereinstimmg 320; -unfehlbarkeit 271; -verdrehung (contorquere) 273; -verständnis 288; 298; 301; 311-; -wahrheit 297; -weissaggen 406 b; -widriges 310; 320; -wort(e) 66; 313; -wortsinn 298; -zusätze, verbot. 312; -zweck 312.
Schritte, myst. 190-; zum Heil[-Schuhemachen 233. [203-.]
Schulbrüder 252.
Schuld 34; 37; 62; 64; 71-; 78; 96; 106; 141; 145; 161; 165; -abscheu 141; -bekenntnis 156; 206; -beseitigg 139; -bewußtsein 98; -erlaß 166; -fortleben 165; -gefühl 102; -haft d. Todes 76; -ige 38; -igkt (debitum) 116; 125; 245; 301; -losigkt 208; -nachlaß 180; -übel 221; -tilgg 166; -verabscheuung 141; -vergebg 320; -verhaftg 165.
Schule, Ägid. 183; terminist. 179; Abälards 81-; d. Gebets usw. 190; v. Chartres 81-.
Schulen 10; 49.
Schüler 422 a; waldens. 295.
*Schul*meister 348; 351; 370; -sprache 112; -streitigkeiten *181-; 184; -ung 362; -weisheit 341; -wesen 252; 376; -wissenschaft 8. [204-; 276.]
Schutz 205; 319; 390; -engel[
Schützer 315; 335.
Schutzgott, allerheiligst. 346.
Schützung 352.
Schwäche 7; 61; 138; 144-; 192; 292; 383; -en 191; 350; -ere 367.
Schwache(r) 304; 343; 390; -heit 144; -machen 240.
Schwächung 65; 154; 187; 297.
Schwägerschaftsehe 41.
Schwanengesang 251.
Schwanken 223; 345; 368; 371.
Schwärmer 47; 390.
Schwarmgeister 19.
*Schwärmer*ei 25; -isches 230; 296; -tum 17; 195.
Schwarzwäld. Prediger 387.
Schweigen 342; myst. 222; 233; 241; 254; Gottes 161-; d. Mitleids 203.
Schweigenkönnen 360.
Schweigsamkeitsforderung 46.
Schweinestall d. Venus 350.
Schweiß 329; d. Tinte 359.
*Schwelg*en 27; -erei 366.
Schwelle d. Fegebergtors 204.
Schwenckfeld 19.
Schwere 304; -es 98; -fälligkt 24; -kraft, myst. 187. [189.]
Schwerstzuerlangendes(arduum)[
Schwert 315-; weltl.-päpstl. 268; Salomonis 312; unter S. 268; kein Weidewerkzeug 310.
Schwerter, zwei 298; 311.
Schwester 233; Kathrei 212; 230; d. himml. Tug. 349.
Schwestern, waldens. 294; s. Brüder d. fr. Geist. [ten 48.]
*Schwestern*häuser 252-; -schaf-[
Schwierigkeit(en) 158; 289.
Schwinden 206; 210; 313.
Schwören bei Platon 380.
Schwung, myst. 234.
Schwurverbot 305.
Scientia discernendi 410 b; s. (Erfahrgs)wissenschaft.
Scintilla s. Fünklein, (Gewis-[
Scipio 402 a. [sens)funke.]
Scotismus *181-; 193; 284;[
Scottus s. Johannes. [408 a-.]
Sechstagewerk, bibl. 7.
Secundum s. Auffassung.
Seele (anima) 39; 49; 52; 55; 79; 84-; 88; 93; 95; 97; 111; 113; 124-; 132; 137; 169-; 172; 174; 182; *186; 189; 212; 227-; *231; 240-; 245; 291; animal. 152; annihil. 194; bewegl. 358; edle 260; eingeschaff. 113; ewige 358; geschaff. 244; getreue 254; gottentstammte 358; gottesebenbildl. 178; gottgeeinte 194; gute 230; intellektive 113-; 152; 281; irreredende 237; kontempl. 190; liebende 79; materielle 281; menschl. 6; 55; 92; 95; 266-; 281; 291; 322; 358; 372; rechtgestimmte 186; sich sehnende 251; sensit. 113-; sterbl. 281; übersinnl. Erkenntn. fähig (intellectiva) 412 a; -unräuml. 358; unsterbl. 113-; 358; 379; unteilb., unvermischb., unzeitl., unzerstörb. 358; vegetat. 113-; 152; vernünft. (rationalis) 114; 187; 220; Christi 146; 244; d. Gerecht. 220; d. Pflanz. 113; d. S. 360; d. Tiere 113; 281; d. Welt (mundi) 220; — (Ab)bild d. Trinit. 249; 264; Bild Gottes 246; Braut 247; Bürgerin einer wahr. Stadt 207; Einheit d. Selbstbewußtseins 281; Gnadengabe 264; leid. Intell. 291; Kreatur 235; Mitte d. Seiend. 358; Mittlerin 264; Spiegel 84; Taube d. Hoh. Liedes 409 a; Zeichen mehr. Dinge 407 b; — u. göttl. Akt 95; u. All 379; u. Allerkenntn. 358; u. göttl. Edelkeit 216; u. göttl. Effekt 95; u. Engel 322; 372; u. Fegefeuer 420 b; u. göttl. Freude 215; u. geistl. Geburt 230; u. Geist 86; u. Gottesgeist *189; 240; u. Gotteshaß 288; u. Immaterielles 282; u. tät. Intell. 278; 293; u. Irdisches 251; u. Kosmos 358; u. Leib 111; 143; u. Liebe 326; u. Mensch 412 a; 420 b; u. Nächstenhaß 288; u. Realitäten 286; u. Ruhe 253; u. göttl. Same 220; u. Schrift 312; u. Seelenkräfte 94; 113; u. Seelenvermögen 408 a; u. eingebor. Sohn 220; u. Trinit. 232-; 249; 264; u. Unerschaffbares, u. Unerschaffenes 411 b; u. Universale 407 b; u. Universum 358; u. Unsterbliches 282; u. Welt 222; 358; u. Wirklichkeiten 400 a; u. Wissenschaft 291; — s. Etwas, Gott(esgeburt), Vernunftseele.
Seelen 202-; ängstl. 204; arme 12; 37; ewige 331; harrende 204; verirrte, vorchristl. Gestorb. 275; verschüchterte 309; d. Verstorb. 248; 309; u. Elys. Felder 372; u. Gebete 309; u. Lichtleib 275; u. Liebe 333; u. Reinheit 275.
*Seelen*ablenkg 212; -akt(e) 113; -aktivität 94; 153; -anhaftendes 222; -arznei 249; -atmgsort 188; -augen *88; 244; -ausbildg 113; -ausfließen 275; -befreiung 356; -begriffsform 172; -bewegg 78; -boden 233; -burg 220; -bürglein 215; -definitionen 288; -differenzen 94; -eigentümlichkt 94; -eigentum 179-; -einflüsse 124; -einheit 92; -einblick 95; -erleuchtg 97; 147; 291; -erneuerung 333; -fortdauer 91-; -fremdes 222; -führung 236; 252; -funke 229; 233; -gemeinschaft 213; -glaube 22; -glückseligkt 354; -größe 357; -grund (grunt der sêle) 79; 85; 213; 216-; *220; 222-; 228-; 231; *232-; 243; 413 b; -haupt 220; 413 b; -heil 15; 37; 106; 144; 205; 341; 344; -herz 220; -hinfälligkt 145; -hingabe 74; -individualität 94; -information 96; -immaterialität

Digitized by Google

281; -innerstes 249; -kampf 368; -klarheit 88; -konsubstantielles 400a.
Seelenkraft 97; 220; affektive, erkenn. 186; göttl. 215-; höchste 240; rationale 249; unerschaff. 412a; *-ausströmung* 95.
Seelenkräfte 60; 79; 94; 97; 100; 102-; 137; 183; 199; affektive 186; animal. 278; beweg. 97; 100; erkenn. 186; gottgegeb. 267; höchste 235; natürl. 107; niedere 278; oberste 232; 240; unbekannte 182; u. Seele 94; 113.
*Seelenkräfte*abstufg 103; -fesselung 188; -koinzidenzpunkt 220; -lähmg 187; -stufen 103; -vereinigg 235.
*Seelen*krankheit 88; -kultur 347; -lehre 216; -leid 203; -leidenschaften 321; -leistungen 281; -leitg 97; 252; -licht 249; -loslösg 132; -natur, ration. 49; -organe 97; -präexistenz 92; qualitäten 52; -quell 220; -schmachten 64; -schöpfg 132; -schwachheit 144; -selbstreflexion 281; -sorgen 86; -spiegel 285; -stärke 339; -sterben 238; -sterblichkt 282-; -stück 412a; -substanz 188; 212; -substanzprinzip 214; -tätigkeiten 187.
*Seelentätigkeits*aufhören, -fesselung, -hemmg 187; -prinzipien 400a; -schwächg 187.
Seelenteil, gottgleicher 215; göttl. 229; höher., nied. 97; 240; sinnl., vernünft. 97.
Seelenteile 49; 222; platon. 96.
*Seelen*tolden 233; -unsterblichkt 91; 93; *170-; 281-; 283; 291; 358; 366; 374; -ursprung 92; -verklärung 87.
Seelenvermögen 88; 95-; 103; 113-; 122; 125-; 136; 151; 153; 181-; *186; 400a; nied. 118; 187; obere 187; sensit., vegetat. 118; u. sittl. Naturgesetz 157; u. Seelentätigkten 286; u. Seelenwesen 408a.
*Seelen*vermögensobjekt 152; vervollkommnung 95; 388; vielheit 278; -wanderung 92; 274-; -wanderungslehre 287; -wendg 315; -wesen 49; 95-; 127; 153; 182; 408a; -wiedergeburt 367; -wipfel 233; -wonne 150; -wort 246; -zerstreuung 212; -zusammengehörigkt 206.
Seelisches 180; 182; 187; 215; 222; -Göttliches 240; -Unerschaffbares usw. 215-.
Seelsorge 16; 248; -er 32; 249; -erisches 325.
*Seelsorge*amt 301; -klerus 41.
Segarelli 297.
Segen 191; 322; -nung(en) 13; [38; 309.]
Sehen (visio) 60; 154; 418b; absol. 257; eth.-myst., geist. 239; gläub. 168; göttl. 224; leibl. 239; myst. 224; 240-; 244; 250; 290; 358; 414a; übernat. 239; Gottes 75; 224; *256-; 265; 414a; d. Welt 224; u. Glauben 167. [266.]
*Sehen*des 258; -lassen (ostensio)
*Seher*gabe 22; -kraft 60.
Sehnen 238; 251; 340; *-sucht* 64; 78; 131; 176; 185; 238; 240; s. Glaubenssehnsucht.
*Sehnsuchts*leben 203; -ziel 177.
*Seh*schärfe, geist. 399b; -vermögen 244.
Seiendes (ens) 103; 109; 140; 152; 169-; 199; 257; 261; alles (omne) 218; einfach S. 259; (un)geschaff. 218; nichtgezeugtes, (nicht)zeugendes (non genitum, [non] gignens) 218; im andern S. 265; u. Nichtseiendes 256; u. Seele 358.
Sein (esse, subsistere, wesen, istikeit) 52; 60; 70; 87; 108; 213; 218-; 257-; 412b; absol. 109; 260; 265; 413a; allgem. 214; außerseel. 170; beschränkt. (contracta) 108; 260; bestimmt. 170; determiniert. 177; einzig wahr. 176; ersterkannt. 108-; erstes 109; 413a; ewig. 176; 416a; formales 214; formalinhär. 413a; gedacht. 388; geschöpfl. 164; 260; getrennt. (separatum) 278; göttl. 107-; 120; 165; 185; 247; 413b; gutes 170; intell. 176; konting. 177; kreatürl. 52; 199; 219; 413a; menschl. 225; nichtgezeugtes, (nicht)zeugendes (non genit., [non] gign.) 218; notwend. 109; objekt. 176; potent. 108: reales 176; rein. 108-; sittl. (moris) 105; subjekt. 176; transempir. 286; unbeschränkt. 109; undetermin. 194; undifferenz. 259; unpersönl. 218; unterschiedslos. 194; ursachend. 225; volles 413a; vollkomm. 170; vorbildl. 416a; wahres 175; 177; wesentl. 241; 416a; wirkl. (existentiae) 109; 170; 175; 388; wirksames 216; 224-; d. Geistes 265; Gottes 88; 170; 175-; 214; 218-; 224; 231; d. Kirche 146; d. ewig. Leb. 416a; d. Logos 147; d. Menschen 219; 224; — Bild Gottes u. nach d. B. G. 414a; dch Gott 266; v. allem 265; S. ist Gott (esse est Deus) 216; u. Nichtsein 222; u. Schauen 210; u. Sollen 60; u. Schöpfgsakt 219; u. Wirken 228; s. Gott.
Seines s. Suchen, Tun.
Sein(ig)e 75; 312; 347; -es 96.
Seinkönnen 258; 261; 332; -endes 257; 261.
*Seins*abfall 222; 109; -absolutheit 109; -abwesenheit 222; -Als-ob 219; -begriff 108; -beraubg 222; -beschränkg 108; -drang 224; -einschließen 219; 413a; -elemente 199; -entfernung 108; -ergreifg 225; -erhaltg 115; -folge 285; -form 121; -gebg 228; -gesamtheit 214; -grade 107; 404a; -grund 145; 175; -identität 219; -lehre 213; -mangel 222; -mitteilung 258-; -gleichheit 219; -negation 108; -ordng 235; -parallelismus 177; -prinzipien 199; -pulsieren 414b; -quelle 52; 177; -reinheit 109.
Seinsollen 142; -endes 114.
*Seins*strömen 218; -stufen 404a; -teilhabe 175-; -teilnehmen 258; -träger 177; -übertragg 219; -urquell 225; -ursprung 107; -vereinigg 175; -verlust 188; -vollkommenht 404b; -vorausheben 219; -weise(n) 259; 425a; -zugehörigkt 228.
*Sekret*är(e) 348; 364; 369; -ariate 367.
Sekte 16; 212; 272; aristot. 255; kathar. 275; lollard. 308-; philos.-, relig.-eth. 272; taborit. 424b; terminist. 255.
Sekten 47; 193; 230; 274; neue 302; taborit. 314.
*Sekten*einflüsse 194; -geist 48; -gewirr 314; -propheten 193; -wesen 181; 271; *272-; 294.
Sektierer 271.
Selbiges, absolut (idem abs.) 260-.
Selbst 79; 326; s. Überselbst.
Selbstverrat 391.
*Selb*ständigkt 23; 136; 333; 343; -ständigktstendenz 271.
*Selbst*auferlegtes 226; -befreiung 77; -beherrschg 25; 118; 251; -beraubg 62; -bescheidg 267; -bestehen(sgrund) 147-; 404b; -bestimmg 76; 225; -bestrafg 29; -betrug 320; -beurteilung 118; -bewegg 182; *-bewußtsein* 86; 238; 281; göttl. 224; 228.
*Selbst*bezeugg 66; -bindg 23;

Digitized by Google

166; -biographie 342; -büßer 387; -darbringg 148; -definition 259; -demütigg 394 a; -determination 182; -durchbrechg 100; -einblick 234; -Eines (ipsum unum) 214; -einiges 229; -einkehr 240; -entschlagg 165; -erhaltg 115; -erhöhg 201; *-erkenntnis* 68; 87; 91; 228; 252; göttl. 183; 242; 257.
*Selbst*erkenntnisstufe 204; -erleuchtg 187; -erlösg 74; erzeugg 62; -evidenz 167; 170; -existenz 59-; -freude 210; -gebundenht 156; -gefühl 26; 338; 357; -geißler 17; 46; -genugsamkeit 66; 299; -gesetzgebg 14; 116; -gespräch (soliloquium) 253; -gewißheit 375; -grund 169-; -gutes 158; -heiligg 40; -heit 243; -herrlichkt 23; 381; -hilfe 23; -ironie 363; -kenntnis 84; 254; -leben 160; *-liebe* 79; 228; vernunftgem. 156; wohlgeordn. 106; göttl. 210; 242.
*Selbst*liebenswertes 155; -losigkt 73; mitteilung 109; 322; -mord 39; 62; -mörder 42; 203; -notwendigkt 103; -objekt 128; 258; -opferung 240; -prüfg 305; -reflexion 281; -regelung 227; -reinigg 304; -reformation 391; -schau 107; -sicherung 276; -studium 200; -tätigkt 64; -überhebg 74; 389; -übersteigerung 79; -überwindg 62; 234; 238; -unbeweglichkt 217; -unmächtigkt 242; -unterscheidg 324; -unterwerfg 137; 155; -verdienst 74; -verleugng 296; -verschuldg 141; -versenkg 84-; 107; -verständlichkt 362; -vertrauen 367; -vervielfältigg 110; -widersprüche 57; -zweck 60; 103; 140; 158; 223; 243-; 388; -zwecklichkt 223.
*Sel*ene 379; -ige 67; 79; 126; 132; 140; 150; 175; 208-; 266-; *-igkeit* 56; 67; 75-; 105-; 160; 171; 191; 222; 226; 253; 299; 318; ewige 150; 160; 211; 226; 228; 266-; 303; 358; geist. 292; geringere 210; himml. 17; 275; höchste 241; körperl. 292; ursprüngl. 275; d. Frommen 92; v. S. zu S. 208; u. Glaube 177; 179; u. Kirche 323; u. Sakram. 318.
Seligkeiten (beatitudines) 129; 131-; 145; 208; 290; acht 249; sieben 7; d. Bergpred. 205.
*Seligkeits*einheit 239; -erkaufg 325; -erreichg 161; -fähigkt 106; -grade 208; -hoffnung 292; -krone 341; -stufe, erste 326; -trieb 63; -verdienen 305; 318; -verlust 276.
*Selig*preisung 310; *-sein* 16; im Genuß Gottes (fruens Deo) 345.
Seligstes 84.
Seligwerden 12; 16; 75; 177; 191; 408 a; -wollen 179; -wollender 300.
Seltenheit d. myst. Schau 86.
*Sem*el s. Auf einmal; -en s. Samenkorn. [396 a.]
*Semiaugustini*smus 58; -isches
*Seminar*ia s. Keime; -ium 362.
Semipelagianismus 164; 166; 180.
Semplicità s. Einfachheit.
Senat 385.
Send 30; -briefe 246; -gericht *30; 39; -graf, -schöffen, -zeugen 30; -ung 145; 389.
Seneca 50; 82; 292; 330-; 343;
Senftenberg 314. [366; 413 b.]
*Sens*ibilität 343; -ibles 86-; -itives 118; -ualitas s. Sinnlichkt; -us s. Geist, Sinn(e).
Sentenz 57; *-en* 254; 366; myst. 246; Textbuch 293.
*Sentenzen*kommentar 249; 398b-; -meister 89; 105; -werke 82.
*Sent*imenta s. Wahrnehmungen; -ire s. Empfinden.
*Separat*es 91; -um s. Sein.
Sephiroth s. Mittelwesen.
Septimius Severus 24.
*Ser*cambi 351; -mo s. Rede, Wort; -mones s. Worte; -vilität 360; -viten 47.
Seßhafte 348.
Setzung 332; 345; s. Aktsetzg.
Seufzen, trauriges 192.
Seuse 230; *235-; 245; 247-; 251; 255; 417 a.
Sforza 347; 362.
Sibylle 330.
Sic s. Dafür; -et-non-Methode 57; 82-; 398 b.
Sich-an-die-Brust-schlagen 204; -anheimgeben 321; -anlehnen 343; -aufraffen 389; -aufsich-selbststützen 190; -ausschließen 177; -aussprechen 217; 242; 340; -beglückenlassen 330; -beruhigen 190; -beugen 300; -bescheiden 141; -bilden, myst. 234; -brüsten 362; -dienstbarmachen 381; -durchringen 341; -durchsetzen 382; -emporheben 305; -entlasten 360; -entschlagen 109; 223; -ergeben 227; -ergießen 52; 109-; -erheben 109; 191; 301-. [chen 134.]
*Sicher*heit 123; 134; 271; -ma-
Sicherneuern (renovari) 268.
Sicherwerden 79.
*Sich*fernhalten 354; -festigen 265; -fügen 316; -für-wissend-halten 256; -gebären 219; -gehenlassen 23; -geschlagenfühlen 340; -gutverhalten 126; -halten an Gott 317; -herauskehren 233; -hinanziehen 126; -hingeben 223; 341; -hüten 142; -in-Gott-kehren 231; -in-sich-reflektieren 225; 414 b; -in-sich-zurückziehen 169; -legen aufs Kreuz 234; -losreißen 340; 356; -mühen(der) 191; 330; -nahen 264; -nicht-anders-Verhaltenkönnen 167; -nichterfreuenkönnen 340; -rächen 330; -relativieren 218; -richten a. d. Übernat. 403 b; -rühmen 191.
*Sichselbst*besitzen 347; -darbringen 148; -denken 90; -erblicken 196; -erschaffen 258; -gehörigkt 228; -in-die-einem-gefallende-Form-gießen 332; -leben 223; -offenbarung 242; -vergessen 342; -verlassen 239; -verleugnen 273; -wollen 160.
Sichstützen (inniti) 170; 284.
*Sichtbar*es 87; 258; -keit 60.
*Sich*teilhaftmachen 318; -trei-
Sichtung 112. [benlassen 382.]
*Sich*umzingeltwissen 340; -überwundenerklären, -verbessernlassen 321; -verähnlichen (assimilatio) 261; 264; -vergreifen 134; -verhalten 129-; -verlassen a. fremd. Öl 325; -verliebenmüssen 349; -verlieren 238; -vertiefen 379; -verweltlichen 298; verzehren 387; -weiden 340; -wenden(müssen) 381; 385; -wiedererzeugen 426a; -wiedergebärenkönnen 332; -wiedererzeugen 426 a; -wissen 142; -wollen 183; -würdigzeigen 354; -zeigen 65; -zunutzemachen 381; -zurücksehnen 340; -zurückziehen 90; 107; 332; 340; -zusammenfinden 336; -zu-schauengeben 267; -zutodehungern (endura) 276.
Siebenzahl *144-; 303.
Siechenhaus d. Lebend. 192.
Siedlungsland 374.
Sieg 323; -el 195; 293; 301.
Siegerbleiben 340.
Siegmund, Kaiser 348.
Siena 347.
Siger v. Brabant 198; *277-.
Silvester I. 315-; 410 b; s. Sylvester. [keit.]
Similitudo s. Abbild, Ähnlich-
Simon v. Tournai 398 b.
Simonie 15; 276; 302; 309; 404 b; *422 a.

Digitized by Google

Simplex s. Eines; -ul s. Zugleich; -ulieren 22; -ultaneum 5.
Sinai, Berg 85; -ekure 343.
Singen, relig. 347.
Singuläres 69; 91; 136.
Sinn (sensus) 54; 108; 231; 312; äuß. 187; berechn. 27; bildl. 298; charitativ-humanit. 339; demüt. 186; einer 315; fromm. 186; ideal. 42; inner. 126; 186; ird. 191; liebend. 186; mater. 27; menschl.-eth. 236; (un)moral. 138-; wahr. 273; weltl. 191; weltl.-künstler. 281; im strengst. S. (penitus) [218.
Sinnbildliches 185.
Sinne (sensus) 79; 103; 121; 293; äuß. 126; 186; 188; 289; fünf 286; 397 b.; geist. (spirituales) 108; 290.
*Sinnen*dinge 68; 79; -eindruck 153; -erkenntnis 121; -erkenntniskraft (vis cogn. sens.) 186; -erscheinung 108; -fälliges 68; -fälligkeit 35; -gebrauch 79; -genuß 355; -lust 15; 355; -lüste 292; -objekt 153; -welt 6; 53; 86; 107-; 399 b; -wesen 114-; 121; 136.
*Sinnes*änderung 38; -bilder 131; 399 b; -eindruck 14; -objekte 286; -organ 122; -tätigkt, -vermögen 399 b; -wahrnehmungen 222; 399 b; -wahrnehmgsvermögen 151.
*Sinn*fälliges 124; -liches 85; 109; 281; -lich-Imaginatives 107; -lichkeit (sensualitas) 15; 53; 55; 97; 118-; 124; 126; 197; 201; 226-; 264; 348-; 363; 371; 406 a; -lichkeiten 352.
*Sinnlichkeits*befriedigg 282; -bekämpfg 234; -ersticken, -regungen 124; -rest 227; -triebe 332.
Sinnlichwerden d. Kultus 300.
*Sinn*vernichtg 301; -verhüllung
Sinus s. Abgrund. [355.
Sippe 23; s. Blutsverwandt.
*Sippen*buße, -genossen, -verfassg
Sitis s. Hunger. [23.
Sitte 23; 26; 210; gute städt. 361; kirchl. 32; 348.
Sitten (mores) 72; 87; gute 365; 368; 382-; schandvolle 349; vornehme 350; Christi 253-; u. Klugheit 273.
*Sitten*belehrg 215; -gefühl 23; -geschichte 356; -gesetz 71; 99; 137; 177; 193-; 399 a; -gesetzunverbindlichkt 194; -verletzg 137; -lehre 8; 28; 82; 388; -losigkt 25; 310; 376; -obrigkt 206; -prediger 348; 376; -regeln 26; -spiegel 7; 49; 370; -strenge 205; 346; -verfeinerung 90; -zucht 29.
Sittliches 50; 85; 124; 226; -keit 156; 210; 225; 349; 368; 371; 376.
*Sittlichkeits*pflege 143; -prinzip 99; -quelle 154; 156; -veräußerlichg 405 b; -vergehen 39.
Sittlich-Prinzipielles, -stes 156.
Sittsamkeit 366; 379.
Sitz Adams 332; Gottes 109; 410 a; d. Synter. 157; d. Tugend 123; 159. [*367-; 380.
*Sixt*in. Kapelle 367; -us IV.
Sizilien 268; 328.
Skandalchronik 365. [418 b.
*Skep*sis 284; 345; -tizismus
Sklave(n) 23; 48; 183; 359; -erei 374; -isches 228.
Skriptoren 364.
Skrupellosigkt 360; 382-; 384.
Smith 308.
Sodalitas s. (Gelehrten)gesellschaft; -ät, lit. 380.
Sodomiten 203.
Sohn, eingebor. 220; 222; 230; ewig. 215; neuer 331; d. Gedächtn. 108; Gottes 6; 11; 75; 81; 108-; 171; 193; 195; 215; *220; 223-; 229; 412 a; d. Verderbens 161; d. Weltgottes 274; u. Seele 220; u. Vater 315; 320; s. Gott.
Söhne Gottes 265; Hiobs 129; d. Kirche 299; Leas 84; d. Satanssynag., d. Teufels 299.
*Sohnes*geburt 6; *220; 241; -gesinnung 190; -mitwirkg 321; -zeugg, göttl. 108; 171; -zustand 195.
*Sohn*schaft (filiatio) Gott. (Dei), d. Vielen 265; -zeugg, göttl. 218;
Sokrates 124; 291; 366. [224-.
Söldner 383. [gespräch.
*Sol*di 394 b; -loquium s. Selbst-
Sollen 60-; 63; 113; 156.
Solutio s. Abtragung.
*Sonder*eigentum 317; -gnadenbuch 248; -güter 332; -inspirationen 293; -kirche 32; -ling 357; -schätze 331; -stellung 317; -ung 153.
Sonett 338.
Sonne 379; 410 a; ewige 237; myst. (-symbol.) 208; 239; 271.
*Sonnen*gesang 386; -himmel 208; -licht 266.
*Sonntags*arbeit, -heiligg 40; 311.
Sophia, gnost. 410 b.
*Sophis*ten 399 a; -erei 183; -ik
Sophokles 399 a. [398 b.
Sorge 191; 205; 340; 383; Gottes f. anderes 265.
Sorgen 192; -freiheit 191-.
*Sorg*falt 79; -losigkt 226; 341.
Souveränität Gottes 100.
Soziales 142-; 225; -ität 116; -leben, kirchl. 29; -lehre(n) 183; 306; -reform 46; -sittlichkt 99;
Spalatin 377. [-tendenz 148.
*Span*gel, Pallas 376; -ien 2; 10; 24; 90; 93; 347; 374.
Spaßmacher 348.
Species 293; s. Art(en), Ausdruck, Eindruck, Spezies, Wesensform.
Speculum s. Spiegel.
Speise(n) 42; 192; 275; -ung d. Fünftausend 408 a.
Spekulation, eine 292; freie 59; mittelalterl. 328; myst. 58; 83; 417 b; rationalist. 57; scholast. 83; vollkomm. (completa) 292-;
*Spekulation*en 321; -ionsverachtg 184; -iv(-Doktrinäres) 79; 247; -ives 311.
Spendung 149; 294; 331; rein dch d. Akt d. S. (ex opere operato) 318.
Spezielles 69; 115-.
Spezies (species) 69; intelligible 172; 174; 182; sinnl. (sensibilis) 108; *122; Erkenntnisform 173. [173.
*Spezies*herauslösg 174; -theorie
Sphäre, gebildete 352; göttl. 55; intelligible 109; oberste 91; supernat. 55; umfass. 91; d. Verdienst. 406 a; d. Will. 154.
Sphären 91; äther. 331; oberste 209; d. Wirklichkt 86.
*Sphären*emanation, -geister, -intellekte 91; -vollendg 209.
Sphärisches, unendl. 261.
Spiegel[1], Jak. *371; 377.
Spiegel[2], Allgem. (universale) 82; Größer. 49; myst. 107-; seel. 187; synteret. 114; d. Astron. 290; d. Betrachtg 193; d. Seele 84; 285; d. Wahrh. 223; dch d. S. d. Geschöpfe (per specul., in aenigmate) 254; u. Seele 84.
*Spiegel*bild 332; -ung 90.
Spiel(sucht) 21; 361-.
Spindeltreppe, myst. 238.
Spinnen 233.
Spinozismus 194. [Geist.
*Spir*atio s. Hauchung; -itus s.
*Spirituale*n 17; 47; 195; 212; 296; -ismus 212; -isten 19.
Spirituelles 194.
Spitze d. Geistes (acies mentis) 79; 103; 106-; 186; 399 b; d. Gemütes 186; d. Seele 113; d. hierarch. Stufenleiter 301.
Spolien, kirchl. 19.
Spontaneus s. Freiwillig.
Spott 22; 25; 371.

Digitized by Google

Sprache(n) 290; 341.
Sprechen Gottes 110; 219-; 231-; 253; 264; d. Herzens, d. Seele 246; d. Wortes dch Gott 246.
Sprecher, jurist. 32.
Sprenger, Marq. 251; 417 b; -Institoris 391.
Sprüche 249; Salom. 310.
Spur, myst. 247; Gottes 107-.
Spüren, myst. 79.
St. Gallen 49; *Trond* 248; *Viktor* s. Achard, Gottfried, Hugo, Walter.
Staat (respublica) 2-; *142-; 203; 383; 384-; 389; evangel. (politia ev.) 307; neuer 20; -päpstl.-theokrat. 4; röm. 333; sittl. Forderung 143; persönl. Macht d. Regier. 383; Menschenwerk 143; u. eigene Anfänge, u. Armut 383; u. Einzelner 142; u. Intellekt 335; u. Kirchenreform 304; u. Lebenserneuerung 380; u. Strafe, u. menschl. Wohl 279; s. Kirche.
Staaten 383; -vielheit 384.
*Staats*aktionen 334; -ämter 375; -autorität 385; -beamte 380; -bildg 142; -bürger, -charakter 383; -dauerform 381; -erhaltg(sprinzipien) 381-; -erneuerung usw. 337; -ethik 82; -form 143; -fundamente 383; -gedanke 352; -gewalt 270; -grundformen 404 a; -gründer 380; 383; -grundgesetze, -gründgsprinzipien 383; -ideal 82; -idee 335; -indifferenz 5; -kirche(ntum) 1-; -lebensgesetze, -lebenskraft 381; -lehre 380; 382-; -macht 207; 385; -machtmittel 383; -machtzweck 385; -mann 343; 366; 380; 390; -männer 348; -neuordner, -niedergang 383; -notwendigkt 142; -obrigkt 205-; -organismus 82; -ordng 385; -politisches 201; -raison 356; 384; -rat 380; -regierung 390; -religion 5; -schutz 390; -streich 333; -theorie(n) 81; 90; 328; -umgestaltg 326; 390; -verfassg 385; -wesen 380; -wiederherstellg 384; -wohl 354; 388; -zweck(programm) 142-.
Stab, kein 296; -at mater 387; -ilitas s. Ständigkt.
Stadt, éine wahre 207-; d. Dis 203-; d. Lebens 372-; voll Schmerz u. Grausen 203.
*Stadt*adelige 347; -aristokraten *Städte* 2; 26-; -bünde 27. [26.
Städtisches 28.
*Stadt*friedensverteidigung 210; -recht 39; -republiken 347; 359; -schreiber 369; -schule 8; -staaten 384.
Staffeln d. Gebets 249-.
Stagel, Elsb. 248.
Stamm 23.
Stand 43; 191; 251; führ., lehr., leit. 42; neuer 77; 387; d. Ekstase 109; d. Heiligen 239; d. Liebe 164; d. Unbewußtseins 109; u. Mystik 191; s. Gnadenstand.
Stände 23; 67; 82; 319; 343; 380; mittelalt. 15; 20; weltl. 25.
*Standes*beschäftiggen 42; -pflichten 42; -sonderung 23; -tugend(en) 42; 208; -unterschiede 367; -vergehen 39; -verpflichtg 43; -widriges 42-.
Standhaftigkt 254; 379.
*Ständigk*t (stabilitas) 189; -werden in Gott 190.
Stärke 61; 123; 150; 322; 350; -eres 322; 343.
*Stark*machen 240; -mut (fortitudo) 125-; 131; 138; 159.
Stärkung 81; 234; 306; 322.
*Starr*en 241; -heit 381.
Statius 206. [geheime 214.
Stätte, heil. 192; friedl. 345;
Statthalter (vicarius) Christi, d. Antichr. 301.
Status religiosus 43; s. Zustände.
Statuslehre 69-; 396 b.
Statuten 394 b.
Staufer 27; -pitz 252.
Steg, myst. 247.
Stehen in d. Liebe 193; -bleiben d. Erkenntn. 154.
Stehlen 104.
Steigerung 65; 107; 336-.
Steilheit, myst. 85.
Stein 118; s. Gott; -bilder 309; -natur 180; -masse 238.
*Stell*enbesetzg 29; -enhandel 376; -ung 298; 379; 386; -vertretg 36; 43.
Sterbebettreue 38.
Sterben 211; beständ. 338; frommes 360; sel. 236; Gottes 228; d. nat. Mensch. 234; d. Seele 238; als Christ 379; aus Güte 77; im Bade 331; der Welt sterben 228; 250.
Sterbliche 379; *-keit* 138; 239;
Stercker 369-. [d. Seele 282.
Stern 203; -e 238; -ezählen 330; -enflug 207-; -enheer 208; -gassen, G., J. v. 249.
Stetigkeit 25.
Steuern 19; -freiheit 4.
Stiefmutter (Kirche) 308.
Stiere 67.
*Stift*er 37; 147; -schule 8; -ung(en) 15; 17-; 33; 37.
*Stil*ist 370; -übung 362.
Stille 192; 217; -machen 233.
Stimme(n) 205; 244; 253; -ung 124; 227; 340-.
Stirb u. werde 234.
Stoa 50; 68; 90; 121; 283; 292; 329; 344; 347; 372; 382; 399 a; 427 b.
Stoff 93-; 136; 189; 278; gotthafter 225; u. Form 94.
Stoffliches, myst. 238.
Stoiker 330; 345; -isches 124; 180; 348-; 351; -izismus 352; 366; 382.
Stolz 23; 26; 131; 191; 197; 201; 206-; 250; 300; 302; 334; 339; *-e* 388.
*Stolzes*brechg 191; -demütigg 252; -sühne 205.
*Stolz*suchen 131; -vernichtg 330.
Stommeln, Chr. v. 248.
Störung 86; 99; 130; 347.
Störungslosigkt, myst. 86.
*Straf*abbüßg 320; -ablösg 29; 33; 37; -abscheu 141; -abstufg 33; -abtragg 36; -aufhebg 325; -bares 145; 193; -befreiung 38; -eintritt 279.
Strafe(n) 35-; 53; 56; 63; 76; 96; 98; 316; 385; ewige 34-; 56; 72; 139; 141; 299; 325; 413 b; gerechte 77; kirchl. 14; 30; 40; 43; 45; 269; schwerste 228; weltl. 33; zeitl. 35; 37-; 325; dch Gott 228; 353; dch Willensfreiheit 76; dch Worte 206.
Strafensystem 29; 33.
*Straf*erlaß 35; 37; 139; 325; -fälligkt 165; -feuer 326; -furcht 139; 190; 283; -gedanke 413 b; -gerechtigkt 77; -gerichte 389; -gerichtsbarkeit 39; -gesetzgebg 383; -gewalt 30; -lehre 228; -leiden 14; -losigkt 221; -minderung 303; -nachlaß 36; 180; -ort 30; -predigt 311; -recht(spflege) 38-; 314; -summe 31; -übel 221; -verabscheuung 141; -vergehen 39; -verhänggswille 141; -vermeidg(smittel) 29; 33; -versetzung, -vollstreckung 33; -zweck 29.
Strahl, göttl. 213-; 250.
Straßburg 230; 376.
Straßenpredigt 309.
Streben 72; 136; ernst. 250; eth.-rel. 92; -lauteres 386; myst. 85; 255; natürl. 198; relig. 263; 266; sittl. 120; 212; unnütz. 140; willentl. 117; Gottes 266; nach (Glück)seligkt 120; 140; 340; 345; n. rein. Intell. 192; n. Tugend 84; 282.

Digitized by Google

*Strebens*einpflanzg 120; -heiligkt, -vollkommenheit 389. [399 b.
*Strebung*en 397 b; -svermögen
Streit 59; 330-; 343; 348; 377; 382; -er Christi 388; -schriften 340.
Strenge 46-; 91; 276; 376.
Streuung v. Samen, göttl. 332.
Strom d. Gottheit 217.
Strömen (redundare) 218.
Strozzi, Palla de' 347.
Stück (petia), d. Glaub. 305; Luzifers 302; d. Seele 412 a.
Studien 326; 338; 371; 388; 372; -feindliches 371.
Studium (meditatio) 82; 86; *254; 341; 343; 374; 381; 428 a; beständ. 341; kirchl. 31; 42; Kölner 229; d. Menschen 341; seiner selbst 342; u. Tugend 341; 345.
Stufe, höchste 78; 159.
Stufen, myst. 238; d. Askese 252; d. Einswerdg 54; d. Fegebergtors 204; d. (geist.) Leb. 110; 250; d. Seelenkräfte 103; d. Universums 52; d. Welt 359.
*Stufen*folge 322; -ordng, -reich
Stuhl, Apostol. 209. [358.
Stundengebet 38.
Sturz Luzifers 202.
Stürmisch 382.
Stürzg d. Werkes Christi 380.
Stütze 66; -ung 318.
Sub utraque specie s. Abendmahl; -diakon 42.
Subjekt (quis) 65-; erkenn. 286; log. 114; 175; sittl. 156; tät. 199; -verdien. 74; zweit. 232; d. Gewissens 100; d. Handlg 135; d. Synter., d. Sünde 97; d. Tugend 124; 126; d. Vermög. 12; u. Objekt 173-.
Subjekte 197; -ives 70; 98; 172; 176; 353; -ivität 352; -ivismus 70-; 74; 172; 175; 274.
*Sub*jektstätigkeit 199; -sistentia s. Fürsichbestehen; -sistenz 322; -stantielles 94; 110.
Substanz 278; 285; getrennte 94; 293; göttl. 89; 212; immater. 281-; individ. 278; mater. 281; singul. 69; univers. 69; 278; unsterbl. 282; d. Aktes 165; d. Heilsordng 106; d. Naturgesetz. 99; d. Seele 212; d. Sündenakt. 161; u. Akzidenz(ien) 209; 285-.
Substanzen 115; geist. 91; 94; göttl. usw. 194; prim., sekund. 69; unsichtb. 87.
*Sub*stanzaufnahme 218; -strat 278; -sumption 170.
Suchen 105; 227; 229; 231; 310; 321; 347; 355; Gottes 64-; 223; 263; des Seinen 105; 245.
Suchende 192.
*Süd*deutschland 295; -frankreich *274-; 295; -italien 3; 10.
*Sufi*smus 90-; -fragia ordinis, -fragien 423 a.
Sühne 29; 205; 406 b.
*Sühne*n 156; -pflicht 37.
Sultansbekehrung 366.
Summa 32; Paris. 41.
Summe 143; Gold. 398 b; philos. 249; theol. 93; 112-; 125; 372; d. Lomb. 398 b; gg Thomas 272; üb. d. Buße 49; üb. d. Seele 288; üb. d. Tug. 249.
Summen 32; theol. 293; üb. d. Tug. u. Laster 249.
Summitas s. Gott (Höchstes).
Sünde (peccatum) 7; 35; 37; 40; 44-; 63-; 71; *72; 74-; 82; 88; 95-; 100-; 117; *132-; *135; *137-; 141-; 144; 161; *163-; *165; 201; 221; *226; 228; 267; 304-; 309; 320-; 330; 396 b; 397 b; 413 b; aktuelle 406 a; eigene 203; 324; eigentl. 403 a; erkannte 102; erste 77; 138; fleischl. 138; fremde 203; geheime 31; geist., geist.-fleischl. 138; geschehene 102; größte 159; 276; läßl. 104; 162; 304; leichte 72; menschl. 77-; 286; öffentl. 31; personifiz. 77; persönl. 112; schwere 72; 159; 221; schwindende 206; unbereute, unsühn-, (un)vergebbare 203; verhindernde 97; vortaufl. 139; wirkl. 145; d. Priest. 318; d. Welt 16; Günstiges 228; mehr Gut als Übel 288; Schlechteswirkendes 403 b; Strafe 413 b; Verneinung d. Guten 353; Zug z. Materie 275; aus Bosheit usw. 138; gg Glauben, gg Hoffng 159; u. Freiheit 149; 321; u. Gesetz 315; u. Ichheit 243; u. Könige 307; u. Pönitenzen 303; u. Recht 307; u. Selbstheit 243; u. Sinnlichkt 406 a; u. Stolz 250; u. Wille 165; s. Gott, Knechtschaft, Begehgs-, Erb-, Folge-, Gedanken-, Haupt-, Tat-, Tod-, Unterlassgssünde.
Sünden 36; 203; 334; geheime 319; gelegentl. 303; größte 309; läßl. 311; 326; öffentl. 319; tägl. 78; d. geistl. Vorgesetzt. 301; d. Ungerecht. 354; u. Recht 316; u. Verachtg 397 b.
*Sünden*abscheu 96; 98; -abspülung 336; -akt 161; 179; -antrieb 102; 138; -austreibg 111; -bedauern 98; -befangenht 202; -befreiung 38; 161; -begriff *244; 285; -bekämpfg 304; -beichten, gegenseit. 294; -bekenntnis 33-; -bewußtsein 96; 193; -defekt 144; -enthaltg(sgabe) 137; 139; -entlastg 360; -erinnerung 206; -erkenntnis 32; 101; -ernst 37; -fall 52; 61; 76-; 99; 108; 139; 160-; 180; 189; 202; 209; 297; 322; 326; 329-; -finsternis 88; -folgen 56; -freiheit 77; 304; -keim 139; -knechtschaft 60-; 76; 139; -läßlichkt 104; -lehre 165; -leid 244; -mal(stilgg) 204-; -mißfallen 98; -motive 137-; -neigg 102; -nichtbestrafg 221; -ort 203; -problem 344; -rückstände 299; -schema 410 a; -schuld 14; 37; 62; 333; -strafe(n) 14; 38; 53; 56; 98; -straferlaß 139; -straflosigkt 221; -subjekt 97; -sühne 205; -teilnahme 301; -tilgg 37; 145; *163-; 166; -träger 161; -überrest(e) 144-; -übg 138; -unmöglichkt 73; -unvergebbarkt 203; -unwert 62; -ursache 141; 353; -verabscheuung 96; -verdammg 78; -verderbnis 102; -vergebg 35; 38; 78; 139-; 147; 149; 305; 318; 394 a; -vermeidg(smotiv) 142; -verschmähg 244; -vollendg 53; -wegfall 206; -welt 139; -widerstreben 102; -widerstreit 157; -zulassg 161-; -zurechng 193-; -zustimmg 179.
Sunder warumbe s. Ohne.
Sünder 29; 34-; 37; 39; 42; 62; 87; 96; 204; 240; 354; armer 74.
*Sünder*begnadigg 394 a; -besserung 423 b; -lossprechg 394 a; -wiederansichziehen 204.
*Sünd*haftes 101; -haftigkt 201; 222; -igen 61; 72; 97; 145; -iggewordene 53; -iges 221; -loser 212; -losigkt 103; 137; 141; 193-; 220; 315.
Super s. Über; -are s. Überragen; -essentialiter s. Überwesentlicherweise; -illustratio s. Erleuchtg; -lativ 198; -naturales 59; -naturaliter s. Übernatürlicherweise; naturalismus 354; 395 b.
*Sup*ponieren 175; -position 407 b.
Supranaturalismus 395 b.
Suprematie 359.
Surgant 376. [42.
*Sus*o s. Seuse; -pension 29; 33;

Digitized by Google

Süßigkeit 79; 110; 150; 250; 263; 312; 347.
Syllogismus 167; 170.
Sylvester II. 92; s. Silvester.
Symbol (figura) 148; 256; 334; 410b; *-e* 238; 256; 311; *-ik*
Sympathisches 386. [202-.]
*Syn*agoge 299; 377; -axis s. Vereinigg; *-esis* 124.
Synkretismus 90-; 94; 349; 358; 361; 371-; 377.
Synode(n) 1; 31-; 39; allgem., heil. 269; v. Chalcedon, v. Konstantinopel 1; v. Konstanz 268-; v. Nikäa 31; v. Pisa 269; d. Böhm. Br. 316; 318; u. Universalsynode 270; s. Konzil.
*Syn*odus s. Send; -terein 96.
Synteresis *96-; 100-; 103; 106-; 112-; 116-; 121-; 127; 132; 136; 139; 142; 156-; 181; 186-; 220; 225; 322; 405b; Bewahrerin des Guten 103; u. Gewissen 100; u. Intellekt 401b; u. Vernunft, u. Wille 157.
*Synteresis*abänderung 98; -adler 102-; -aufgabe 102; -auslöschg 97; -ausnahmslosigkt 102; -beeinträchtigg 138; -beschränkg 98; -entfaltg 121-; 132; -entsprechen 134; -ergänzg 158; -erhaltg 139; -folgen 150; -funke 103; -gebot(e) 123; 134; 267; -gesetz 102; -grundsätze 122; 406b; -hilfe 158; -leitg 106; -murren 102; -prinzip 114; -produkte 142; -rectitudo 403b; -regg(en) 102; 150; -sitz 157; -subjekt 97; -theorie 96-; -unbeweglichkt, -unveränderlichkt 113-; -verderblichkt, -verletzlichkt 102; -vorschriften 122; -wesen 97; 403b; -widerstreit 134; -wirksamkeit 98; -wirkg 401b; -zerstörung 102.
*Syn*teretisches 116; -these 112; 267-; 358. [mente 14.]
System *124-; 287; d. Sakra-
Systematik 49; 58.

Taboriten 313-; 424b; -führer 425a. [314; 318.]
*Tabori*tentum 424b; -isches
Tacitus 22; 351.
Tactus s. Berühren.
*Tad*el 310; 381; -elnswerte 255; 360; -elsbekämpfer 311-; -ler
Tafeln d. Dekalogs 156. [338.]
Tag(e) 40; 54; 255; 332; -eszeiten, kanon. 42.
Takt 43; 363.
Tal d. Tränen 191; -ar 42; *-ent* 341; 360; 385; u. Knecht 191.
Talmudlehrer 377.
Tanz 27; -lieder, -reigen 26; -vergnügen 43; -wut 17.
*Tapfer*er 381; -keit 49; 145; 197; 210; 379.
Tasche, keine 296.
Tastsinn, geist. 108.
Tat, fromme 406b; göttl. 171; 325; polit. 333; sittl. 73; 99; d. Liebe 80; u. Wort 130;
Tataren 292. [139; 307.]
Taten 171; 192; 227; -losigkt
Tätiges (agens) 279. [223.]
Tätigkeit (actus) 51; 97; 118; 123; 125-; 135; 141; eth. 122; 128; göttl. 155; 262; gute 124; immater. 281; ird. 212; liter. 344; myst. 85; 192; neue eth. 127; pastor. 313; seel. 182; sittl. 114; unmittelb. 286; vermittelte 155; vernünft. 122; willentl. 353; d. Gaben 130-; d. Subj. 199; d. Tugenden 130-; u. Gott 400a; u. Tätiges 279; s. Willenstätigkt.
Tätigkeiten (actus, industriae), allgem. notw., gemeinnütz. 282; kreisförm. 256; menschl. 129; myst. 85-; 190; rel.-eth. 129; seel. 124; -ausfließen 127.
*Tätigkeits*anordng 279; -ausübg 400a; -bereitschaft 124-; -einheit 278; -prinzip 118; 403a; -verrichtg 400a; -versagen 241.
Tätigsein 122-.
*Tat*kraft 27; 338; -sachen 59; 67; -sünde 30; 72; 138.
*Taub*bleiben 391; -e d. Hoh. Lied. 409a; -eneinfalt 390; -werden, myst. 247.
Taufe 19; 38-; 106; 144-; 148; 169; 309; 318; dreif. 302; mangelnde 203; myst. 234; u. Glaube 169; 178; s. Blut-, Geistes-, Wassertaufe.
*Tauf*bad 334; -charakter 39; -ersatz 193; -glaube 169; -gnade(nverdienstgrund) 166; -sakrament 166; 326; -wanne 334; -wert 334.
Tauglichkeit, polit. 384.
Tauler 184; 213; *230-; 245.
Täuschung 119; dämon. 87.
Taylor 311.
Technik 26; polit. 381.
Teil (petia) 152; 412a; u. Ganzes 140; 406b.
Teile d. menschl. Natur 54.
*Teil*funktion 110; -haben (participare) 127; 170; 172; 258; 265; 282; -haft(ig)werden 240; 338; 389; *-nahme* (participare) 55; 110; 126-; 140; 165; 258; 265; 301; 423a; d. T. nach (per participationem) 126; dch T. 152.
*Teil*nehmen(lassen) (participare) 258; -prinzipien 165; -ursache 153.
Teleologie d. Heilsordng 58-.
Tempel 109; 326; 331; -erament (impetus) 382; -ier, St. 277; 420b; -oralia s. Amtseinkünfte, Güter. [397b.]
Tendenz 148; 287; 336; 363;
Terentius 371.
*Termin*atio s. Vollendg; -i 173-; -ismus 166; *171; 179; 193; 271; 284; 407b; 418b; -istae 181; *-us* conceptus 174; 407a; natürl. 175; prolat., script. 174; 407b; s. Zeichen, Ziel.
Territorialkirche(ntum) 4-.
Tertiarier 47-; 212.
Tertullianus 351. [Neues T.]
Testament 45; 296-; s. Altes,
Teufel 7; 52; 62; 77; 190; 299; 397b; 408a; u. Gegner d. Laienbibel 373.
*Teufels*fall 62; -gewalt 139; -glaube 17; -kunst 184; -liebe 162; -macht 190; -siegel 301; -söhnefüttern 299; -spuk am hellen Mittag (pandaemonium meridianum) 301; -straffeuer
Teuflisches 190. [326.]
*Text*buch 293; -kritik 378; -ezusammenbringen 320.
Thabor 319.
*Thea*sthai 418b; -ater 43.
Theismus 214.
Themistios 90-; 277; 398b.
*Theo*dor v. Cant. 31; -kratie 82; 307; -log(en) 196; *300; *307; 352; 358; 368; 388.
Theologia deutsch 242-.
Theologie 7-; 42; 58; 82; 167; 169; *170-; *175; 196; 198; 209; *217-; 229; 272; 313; 321; 345; 422a; affirm. 261; apophat. 411b; bibl. 374; eigentl. 185; höchste 300; kreisförm. 257; natürl. 200; 406b; negat. 185; 261; myst. *185-; 190-; 252; 254; 266; 417b; Platon. 358; prakt. 397b; scholast. 185; spekul. 185-; symbol. 185; 261; übernat. 406b; verkostende 261; Abälards 73; d. Aristot. 90-; u. Affirmation usw. 261; u. Erkenntnis 388; u. Erk.-kritik 284; u. Glaube 300; u. Gott 185; u. Wiss. d. Nichtwiss. 252; 256; u. Wissensch. 93; 284; 290-; s. Philosophie.
*Theologie*entschleierung 349; -ferne 346; -herrschaft 307; -professor 89; 229; -studium 254; -tröstungen 409a.

Digitized by Google

*Theo*logisches 90; 151; 166; 217; 292; -nomie 113; 117; 120; -phanien 51; -phrastos 291.
*Theore*tisches 171; 246; -ia 66; *-ie* 272; eth. 62; myst. 186; 252; polit.-soz. 298; u. Praxis 171; 343.
Théos 257; 418 b.
Théosis s. Vergottung.
Theosophie 90-; *196-; 287.
Theótes s. Gottheit.
Theozentrismus 52; 58; 229.
Theriótes 410 a.
Thesen, gramm. usw. 284.
Thomas v. Aquino 57-; 82; 95-; 111; *112-; 150-; 157-; 160; 166; 168; 172; 187; 198; 208; 229; 231-; 235; 245; 249; 251; 255; 270; 272; 277; 284; 286; 291; 293; 298; 331; 373; 389; 393a; 402b; 405a; 416b; 419b; 422a; v. Celano 386; Gallus v. Vercelli *184; 255; 400b; *v. Kempen* (a Kempis) 184; *253-; 321; zweiter 253.
Thomas Netter v. Walden (Waldensis) 311; v. Straßbg 183.
*Thomi*smus *181-; 272; 321; 398b; 400a; -ist(en) 181; 376; -istisches *113-; 150-; 166; 174; 232; 320; 359; 388; 403a; 408a.
Thron 326; Güld. 249.
Thronwagen Beatrices 410b.
Thukydides 381.
Thüringen 294.
Thymikón 96.
Tibullus 348.
Tiefe 108; 145; 225; 214; Gottes 65; 231.
Tiefen 251; -neigg 98.
*Tief*religiöses 359; -stes 72.
Tier 52; 114; 375; 401a; *-e* 22; 49; 75; 140; 309; 332.
Tieretöten Todsünde 275.
*Tier*heit 189; -isches 191; -ischheit 233; -kräfte 121; -seele 113; -welt 379; -werden 332.
Tilgung 165; 268.
Timaios 68; 331; -or s. Furcht.
Tischmanieren 27.
Tisserands s. Weber.
Titanen 379; -zian 360.
Tochter v. Syon 247.
Töchter Gottes 77; v. Jerus. 237.
Tod 7; 35; 56; 61; 76; 102; 145; äuß. 110; ewig. 330; fromm. 346; geistl. 188; körperl. 330; leibl. 55; 203; ruhmlos. 369; Christi 62; 77; 228; d. Papst. 270; Adiaph. 379; Weltverächter 330; aus Güte (bona mors) 77; u. Ackermann 330-; u. Belohnung 373; u. Fegefeuer 420b; u. Frieden 345; u. Intellekt 277-; u. Leben 330; u. Leib 287; u. Liebe 330; u. Mord 330; u. Poeten, u. Römer 331; u. Unbußfertigkt 203; u. Zufriedenheit 341.
Todbringendes 315.
*Todes*angst 344; -brüder 320; -krankheit 276; -schmerzen 250; -schuldhaft 76; -stärke 322; -strafe 21; 33; -stunde 239; -überwindg 330; -unvermeidlichkt 366; -verachtg 21.
Todsünde 104; 106; 138; 141; 145; 161-; 221; 275-; 304-; 309; 318; 406a.
Todsünden 275-; -begründg 311; -losigkt 141; -nichtbestrafg 314; -reinheit 239; -vermeidg 276.
Todsünder 159; 303; gläub. 150.
*Tod*en d. Seele 233; -edo 93; -eranz 143; 292; 349; -omei 368; -osaten 276.
Ton(angeben) 363.
Tonsur 33; -pflicht 42.
Topik, aristot. 398a-.
*Tor*en 25; 341; *-heit* 388; als Wissensch. 266.
Törichtes 85.
Tortello 365.
Totalursache d. Wollens 153.
Töten 21; 275. [295; 300.
*Toten*auferstehg 193; -messen
Tote(r) 38; 62; 192; 227; -es 159-; 326; -schlag 31; 39; 314.
Tötung 140; 309; -ungsgebot 100; -ungsverbot 399a.
Tours 49.
Tracht, apostol. 295; -en 240; 266; 340.
Tradition 11-; 26; 58; 66; 68; 73; 90; 92; 324; 377; 425b; -alismus 49-; 59; -elles 144; 235; 320; 341; -en 328.
Traduzianismus 275.
Träge 203.
Tragen, eth.-rel. 243.
Träger d. Bösen usw. 56; 126; 177; 328; 335.
Trägheit 21; 49; 197; 312; 341.
*Trägheits*gesetz 285; -sühne 205.
Trajanus 208.
Traktat(e) 50; 213; 229; 246; 251; 285; 311; 342; 366-; 417b.
Traktätlein 32.
*Tränen*flut 340; -tal 191.
Trank 42; myst. 235.
*Trans*euntes 199; -formation 387; -substantiation *12; 50; 188; 224; 302; 320; 423a; -zendenz 68; 336; 402b. [373.
Trapezuntios 356; *357; 365;
*Trau*en 297; -er (luctus, maeror) 125; 131; 191; 326; 341; -ernde 205; 423b.
Traum d. Scipio 402a.
*Träum*en 338; -erei 22.
*Traum*gesicht 205; -kaiser 337.
Traurig: je -er desto heiliger 326; -es 211; -keit 7.
Trauung(sritus) 41; 302.
Traversari 351; 357; *372-.
Treffurt s. Driforte.
Treiben, übles 303; z. Ziel 205.
*Trenn*endes 65; -ung 5; 64; 68; 123; 126; 142; 189; 323; 408a.
*Treu*bruch 203; *-e*; 22; 25; 40-; 130; 150; 156; 203; 376; Trialogus 311. [382.
Tribun 332; 334; 342; -at 334; -ustitel 333.
Trieb(e) 63; 72; abgestorb. 337; blind. 136; künstler.-liter. 330; menschl., relig. 10; zuchtlos. 210; zur Gemeinsch. 142.
Triebhaftigkeit 72.
Trier 378.
*Trinit*arisches 199; -as s. Dreieinigkt; *-ät* *216-; 247; 267; u. Logik 284; s. Seele.
Trinitätsmystik 247.
*Trink*en 234; 340; -sitten 27; -sucht 28.
Trissino 360; 368.
Tritheim (Trithemius) 376.
*Tri*theismus 70; 396b; -unitas s. Dreieinigkt.
Triumph 192; 371; 378; -us, Aug. 270; -zug Christi 208; Triumvirat 357-. [210.
Trivium 7.
Trockenheit d. Geistes 191.
Trost, göttl. 190. [396.
Tröster (consolator) 276; Joh.
*Trost*esvater 190; -losigkt 340-; -schöpfen 340.
Tröstung 423b; s. Geistestaufe.
Trostwort 253.
Trotz 23. [mung 363.
*Troubadour*poesie 200; -stim-
Trübung d. Vernunft 138.
Trudpert 246.
Trug 130; -bild 203.
Trügerisches 69.
Trunk(enheit) 21-; 42; -sucht 25; 27; -süchtig 369.
Trutvetter 375.
Tschechen 313.
Tu-am-besten, -besser 330.
Tübingen 347; 378.
*Tüchtig*keit (virtus) 337; 383; -machen 150.
Tuensmöglichkeiten 122.
Tugend (virtus) 7; 25; 72; 74; 80; 82; *84; 112; 121; *122-; *158-; 197; 208; *225; 352; 366; 404a; eingegoss. 160; erworb. (acquisita) 122; göttl. 127; 200; guteswirk. 403b;

Digitized by Google

gutmach. 225; 405 b; himml. 349; höchst allgem. 200; höchste 379; hohe 380; intell. 123; 159; letzte 382; menschl. 125; 127; moral. 123; 125-; 180; natürl. 113; 128; 180; sittl. 156; übernat. 160; vervollkommn. 405 b; vollkomm. 117; 125; d. Begehrg 128; Fertigkt 403 b; Gewohnht 250; Gut 345; Gutheit 403 b; Rechtdenken u. -handeln 344; u. (Altertums)studium 341; 345; u. Geistesklärung 290; u. Gelästerter 413 b; u. Gott 127; u. Intellekt 123; 291; u. Lohn 282; u. Mensch 305; u. Regierende 404 a; u. Vernunft 123; u. Werk 225; u. Wille 225.
Tugenden (virtutes) 50; 123; 126; 128; 131; 138; 159; 197; 199-; 207; 234; 249; 290; 351; 379; 382; 397 b; aristot. 125; 361; christl. 363; dianoet. 401 a; drei göttl. 112; eingegoss. (infusae) 13; 122; 127-; 132; 159; eth. 125; 401 a; exemplar. 126-; geistl. 206; göttl. 112; 127; gottgefälligmach. 292; heidn. 180; intell. 116; 121; 124; 127-; menschl. 127; moral. 116; 121; 124-; 127-; natürl. 128-; polit. *126-; 137; reinig. 126-; sittl. 128; theol. (theologicae) 7; 96; 110; 127-; 131; 145; 187; 204; 206; 267; 318; 349; 408 a; tragende 239; übernat. 108; 401 b; weltl. 206; wirksamste 397b; d. gereinigt. Geistes *126-; 132; 137; d. Vernunft 124; d. Will. 401 a; u. Laster 304; u. Sinne, u. Verachtg 397b; u. Wille 225; s. Kardinaltugenden.
*Tugend*akt s. Akt; -aufstieg 128; 379; -ausübg 382; -belebg 305; -belohng 282; -eifer 416 a; -eindruck 333; -eintritt 117; -entfaltg 121-; 129; 132; -entwicklung 225; 379; -erlernung 239; -ermahng 350; -erwerbsfähigkt 180; -erwerbg 122; -fleiß 416 a; -förderung 142; -form 123; 127; -gaben 76-; -gebrauch 292; -geburt 84; -gedanke(n) 49; 352; -gegenbild 138; 403 b; -gesellschaft 368; -gipfel 304; -glanz 150; -grundlage 304; -gut 305; -güte 159; 405 b; -güter 305; -herbeiführung 87; -heroismus 150; -hafter 104; 189; 225; -haftes 74; 228; 366; -haftigkt 42; 228; -information 128; -jungfrauen 206; -leben 248; -lehre 7; 183; 298; 379; 397 b; -lehren (dem Nero) 330; -liebe 283; -materie 123; 125; -mitteilung 200; -neigg 136; -objekt 127; -ordng 117; 121; -pflichten 251; -prinzip 125-; -quellen 397 b; -rangordng 128; -reicheres Leben 304; -reichtum 84; -richtg 128; -schilderungen 82; -sitz 123; 159; -streben 84; 282; -subjekt 124; 126; -system 124-; -tätigkt 130-; -träger 126; -trenng 123; -übg 194; 212; 233; -ursprung 127; -verlust 108; -vollendg 128; -vollkommenheit 159; -vorbild 127; -vorläufer 113; -vorschriften 116-; -weg 123; 341; -werke 233; 240; -wiedererstehen 127; -zwang 194.
Tu-gut 330.
Tun 81; 98; 119; berufsgemäß. 304; eth.(-rel.) 73; 125; 243; göttl. *224; 242; heilig. 226; menschl. 212; *224; 278; notwend. 191; 278; profan. 226; sittl.(-rel.) 193; 304; standesgem. 304; ungewöhnl. 227; des Guten 98; 105; 142; 283; 319; 403 b; d. Rechten 62; verdienstl. Werke 403 b; f. andere 304; wider Gott 414 b; z. Andenk. Christi 253; d. Seinige tun (facere quod in se est) 96; 304; 408 a; u. Gegentun 100; s. Anunsliegen, Beiunsstehen.
Tunliches (agibile) 123.
Tunsenthaltung 244.
Tunsollen 114-; 122; 124; 134.
Tunswertes 121.
Tunwollen 225.
Tüpfelchen, kein 324.
Tür(e), myst. 109; d. Gottes-, Himmelreichs 139; 322; Christus 109; 425 a.
Turm 206-; 238; -spitze 238.
Typus 331; 335.
Tyrann(en) 140; 329; 333; 385.
*Tyrannen*herrschaft 328; -höfe 342; -mordsrecht 82; 390.
*Tyranni*s 383; 385; 404 a-; -ischwerden 383.

Übel (malum) 75-; 97; 117; 124-; 129; 134; *137; 221; 283; 340; droh. 130; größt. 73; kein, künft. 340; menschl. 115; f. uns 96; vom Ü. 301; 316.
*Übel*abwendg 125; -entraffg 345; -ertragen 130; -grundlage 137; -nichtabwendg 125; -tun 81; 226; -zufügg 29; -zulassg 400 a.
Üben d. Gotteswerkes 242.
Über sich selbst (super se) 256-.
*Über*all 109; -allher 255; -begreifliches 110; -begrifflichkt 217; -bildetwerden 235; -bildg 226; 229; -dauern 330; -differentes 259-; -einkommen 156; *-einstimmg* 60; 66; 90; 197; 273; 284; 320; 377; 406 b; d. Willen (voluntatum consensio) 80.
*Über*erkenntniskraft 52; -fall 21; -fließen 214; -fluß 192; 239; -flüssiges 45; 227; 325; -flüssigkt 184; 213; 324-; -formg 231-; 241; -führung 401 a; -fülle 239; -gang 54; 89-; 183; 256; *268-; 322-; 328; -gangsformen 210; -gebenedeites 214; -geistiges 108; -geordnetes 130; -hebg 23; 302; 334; 360; -lassenbleiben 383; -lassg 306; -lebendigkt 52; -legener 156; -legg (consilium) 85; 101; 119; 133-; -lieferung 51; 363; 425 b; -macht 334; 381; -maß 234; -mäßiges 234; *-mensch* 132; 329; geistl. 329; 336; wahr. 238.
*Über*menschliches 200; 271; -moral 132; -mut 12; -natürliches 95; 121; 127-; 137; 143; 150; 159-; 164; 196; 240; 403 b; -natürlicherweise (supernaturaliter) 54; -ordng 137; 143; -pflichtigkt 62; -ragen (superare) 277; -ragendes 168; 170; -räumliches 225; -redg(en) 280; 388; -rest(e) 96; 144-; -schätzg 319; -schuß 182; -schwang 252; -schwenglichkt 51; -sein 109; -selbst 239; -setzg(en) 89-; 92-; 351; 356; 365; 369; 372-; -sinnliches 109; 231; 247; -sinnlichkt (vernunft) 217; -strömen 147; 214; -täubg 165; -tragg (collatio) 137; 219; 270; 294; -treffen 302; -tretende 318; -tugendhaftes 240; -verdienst (meritum supererogatum) 305-; -vernünftiges 87; 94; -wesentlicherweise (superessentialiter) 54; -wesentlichkt 52; 54; -windg 65; 228; 238; 285; 315; 323; 330; 385; -wirksames 240; -wissen 109; -wissenschaft 388; -zeitliches 225; -zeugendes 168; -zeugg (intentio) 71; 167; 266; -zeuggsatheismus 345.
Übles 81; 221; 402 b.
Übung 144; 241; innig(st)e 240; 251; krieger. 383; mäß. 345; myst. 236; d. Liebe 80; d. prakt. Vernunft 282.

Digitized by Google

Übungen, äuß. gottesdienstl. 389; dialekt. 293; fromme 190; 253; geistl. 248; 253; relig., sittl. 28; tägl. myst. 253; in inn. Erfahrg 290; z. Gottanhangen 251.
Ugolino 203.
Ulrich v. Lichtenstein 9; (Engelberti) v. Straßbg *213-; 287; 416 b-.
*Um*armung Gottes 212; -bildg 224; -fang 256; -fangenheit 241; -fassen 170; -fassendes (ambiens) 256; -fassg 185; -formg 241; 250; -gang 67; 275; -gebg 341; -geformtwerden 329; 386-; -gestaltg 323; 326; 338; -herschweifen 42-; -kreis 109; -schau 332; -schließg 308; -schmeicheln 382; -schwung 326; -seiner-selbst-willen-Seiendes 281; -setzg 407 a; -stand (circumstantia) 133-; -stände 103-; 122; 134-; 158-; 162; -wälzg 54; -wandlg 165; 242; 386; -welt 22; -wertg 326.
Una s. Ganzes.
*Un*abänderlich (indeterminate) 103; -abänderliches 115-; -abänderlichkt 98; 103; -abhängigkt 73; 94; 102; 151; 160; 270-; 303; 317; 347; 352; 373; -abhängigktsdrang 342; -abhängigktssinn 23; -abhängigmachg 381; -abtrennbarkeit 172; -achtsamkeit 72; -anständigkt 119; -auflösbarkeit 41; -aussprechliches 89; 109; 216; 220; 236; 242; -aussprechlichkt 54; 85; -austilgbares 53; -beachtetlassen 155; -bedeutendes 219; -bedingtheit 168; -beengtht 332; -begehrbares 153; -begreifliches 65; 87; 109; 215; 231; 233; 257; -begreiflichkt 109; -begründetht 325; -behilflicher 156; -behindertheit 165; -bekanntes 153; 182; -bekanntheit 141; -bekanntschaft 418 b; -bekümmertheit 191; -beobachtetheit 192; -berührtheit 100; 194; 328; 386; -bescholtenheit 26; -beschränkbares 261; -beseeltes 379; -besiegter 345; -beständigkt 197; 341; -bestimmtes 174; -beugsamer 330; -beweglichkt 113-; -beweisbarkeit 355; -bewußtes 136; -bewußtsein 109; -bezwungenheit 221; -bildenertragg 236; -bildg 24; -botmäßigkt 296; -bußfertigkt 203; 391; -christliches 51-; 55; 379; -christlichkt 346; -denkbares 242; -determiniertes 194; -differenziertes 259; -duldsamkeit 374; -eigennützigkt 337; -empfänglichwerden 102; -empfindlichkt 86; -endlicher 261; 263; -endliches 55; 88; 176; 256; 258; *261; -endlichkt (infinitas) 257; 260-; 286-; -erfahrener 192; -erforschlichkt 209; -erfüllbares 310; -ergründlichkt 75; -erkannter 312; -erläßliches 154; 182; -erlaubtes 44; 130; -ermeßliches 88; -erreichbares 252; -ersättlichkt 131; -erschaffbares 215-; 220; 228; 411b-; -erschaffener 412 a; -erschaffenes 215-; 220; 228; 411b-; -erschöpfliches 109; -erschrockenheit 379; -erschütterlichkt 99; 147; 225; 228; -erschüttertstehen 340; -erwünschtheit 390; -fähigkt 33; 138; 403b; -fälschbares 200; -faßliches 167; -fehlbares 19; 122; -fehlbarkeit 8; 11; 101; 271; 312-; -fleischliches 215; -freie 22-; 25; 30; -freies 153; -freiheit 90; 153-; 198; 278; -fromme 253.
Ungarn 295; 347; 369.
*Ung*ebildete 11; 167; -gebührliches 303; -gebundenheit 27; -geduld 368; -gefähr 382; -gehindertbleiben 233; -gehindertsein 382; -gehorsam 41; 60; 77; 121; 162; 243; 328; -gemach 226; -genanntes 231; -genügendes 227; -geordnetheit 137; -gerechte(r) 225; 353-; -gerechtes 41; -gerechtigkt 63; 71; 74; 141; 302; 334; -geregeltes (inordinatum) 117; -gereimtheit 325; -geschaffenheit 234; 242; -gesehenbleiben 381; -gestörtheit 86; -getaufte 202; 318; -gewißheit 141-; -gewöhnliches 227; -geziemendes 43; 340; -glaube 135; 178; 301; 311; -gläubige 11-; 32; 41; 143; 150; 292; 318; 333; -gleichartiges 189; -gleich(geschaffen)es 141; -gleichheit 315; -glück 21; 73; 87; 340; 344; 350; 356; 366; -glücklichsein 382; -gültigkt 294.
*Un*igenitus s. Eingeborener; -ion, hypostat. 146; -ionskonzil 379; -issima s. Macht; -itas, -iter s. Einheit; -itiva s. Weg; -itrinitas s. Einigdreiheit.
Universal 68; -bildg 383; *-e* 175; fictum 407 b; Gott 260-; ante, post rem, in re 69-; 93; 172; u. Ding 407 b; u. Erkennender 407 a; u. Seele 407 b; s. Allgemeines.
*Universal*es 69; 91; 173; -gewalt 336; -ia 68; -ien 69-; 115; *172-.
*Universalien*grundlage 175; -problem *68-; -realität 407 b; -streit *68-; 172; 396 b.
*Universal*intellekt 335; -ismus 23; -ität 347; -kirche 4; 32; -kraft 335; -macht, -reich 337; -synode 270.
Universitas s. All, (Menschen)-gesamtheit, Welt.
Universität(en) 8; 10; 89; 183; 198; 309-; 313; 347; 357; 365; 370; 373; 378.
*Universitäts*lehrer 348; 363; -rotten 315; -vorlesungen 173; -wissenschaft 369.
Universum 52; 140; 260-; 265; [331.
*Universums*bestandteile 260; -lichtquell 208; -sein 260; -stufen 52; -vollendg 262; -wiederherstellg 358.
*Un*kenntnis 136; 138; 247; 264; 292; 312; 366; -keuschheit 319; -klarheit 229; -körperliches 91; -körperlichkt 68; -krautbündel 311; 315; -krautpflanzen 330; -kultiviertheit 27; -liebsames 226; -lösbares 143; -lustgefühle 407 b; -maß 227; -mäßige 203; -mäßigkt (akrasía) 410 a; -mittelbares 156; 178-; 196; -mittelbarkeit 86; -möglichkt 63; 73; 203; 261; 277; 303; 310; 325-; -möglichmachen 385; -motiviertheit 151; -mündigentaufe 166; -müßiges 242; -nahbarkeit 64; -natürlichkt 56; -nennbares 233; 242; 266; -nötigkt 316; -nützes 140; 182; 191; 242; -ordentliches 97-; -ordnung(en) 314; 383-; -organischheit 59; -parteilichkt 210; -passendes 85; -persönlichkt 58; -rast 222; 340; -recht 72; 223; 243; 316; 381; 383; -rechtes 63; 158-; -rechtlichkt, -rechtsanerkennng 29; -rechttun 221; 226; -richtigkt 122; -ruhe 191; -sagbares 290; -schädlichkt 341; 382; -schädlichmachg 29; 357; -schicklichkt 119; -schlüssige 92; -schmackhaftmachen 341; -schuld 315; -schuldige 33; 38; -schuldigenleiden 202; -selbständigkt 343; 383; *-sicherheit* 88; 170; 298; s. Heilsunsicherheit.
*Un*sichtbares 79; 86-; 145; 167; 177; 257; -sittlichkt 26-; 72; 119; 380; -sterbliches 282; 379; *-sterblichkt* 358; 420 b; leibl. 137; 139; persönl. 55-; 91; 111; substantielle 282; d. indiv.

Digitized by Google

Intell. 278; d. Namens 346; s. Seelenunsterblichkt.
*Un*sterblichkeitsbeweis *170-; 283; -stetigkt 186; -stimmigkeiten 339; 356; -sühnbares 203; -sündliches 194; -tadelhaftigkt 299; -tadeliges 406a; -tätigkt 21; 141; 161; 194.
*Unter*drückg d. Zorns 366; -gang (occasus) 54; -gebene 125; -geordnetes 86; 129-; 199; -grund, bibl. 297; -halt 41; haltg 361; 363; -italien 295; lassg 242; -lassgssünde 138; 161; -liegen 118; -menschliches 200; -nehmgsgeist 27; -ordng 74; 95; 105; 116; 137; 284; 335; -redgen 387; -richt 48; -richtsbuch 387; -richtspflege 143; -satz 121-; -scheidg (discretio) 87-; 91; 101-; 153; 246; -scheidgsverlust 241; -schied 152-; 217; 230; 236; 239; 241-; 300; 363; -schiede 244; 267; -schiedsloses 69; 194; -schiedslosigkt 69; 217; 239; 241-; -stehen 126; -stützg 166; 289; 331; -stufe 156-; -suchg (quaestio) 329; -tan(en) 15; 143; -tansein 243; 245; 268; -tanwerden 384; -weisung 81; 208; 236; 375; -werfg 40; 78; 130; 179; 233; 264; 283; 382; 408a; 416a; -wissenschaft 388; -worfenheit 233; -worfensein 269; 332; -würfigkt 12; 23; 367.
*Un*treue 302; -trügliches 121-; -tugenden 49; -tugendkeim 139.
Unus s. Intellekt.
*Un*überlegtheit 85; -umstößlichkt 179; -veränderlichkt 99; 108-; 113-; 127; 180; 384; 399a; -verantwortlichkeit 198; -verbrüchliches 320; -verderblichkt 102; -vereinbarkeit 105; 257; -vergängliches 109; -vergänglichkt 278; 420b; -vergebbarkeit 203; -verletzlichkt 102; -verlierbarkeit 75; 396a; -vermehrbares 239; -vermeidlichkt 366; -verminderbares 239; -vermögen 110; 244; 252; -vernünftigkt 52; -verstand 12; -verständliches 233; -verursachtes 198; -verwerfliches 227; -vollkommene 13; 295; -vollkommeneres 259; -vollkommenheit 105; 119; 128; 321-; 385; -vorsichtigkt 85; -wahrhaftigkt 356; -wahrheiten 315; -wahrscheinliches 284; -wandelbarkeit 64; -weise, myst. 239; 241; -wert 62; 73; 305; -wesentliches 98; 134-; -wesentlichkt 56; -widerleglichkt 66; -willkürliches 142; -wirksames 222; -wirksamkeit 97; 318; -wissen 414a; -wissende(r) 312; 423b; *-wissenheit* (ignorantia) 7; 138; 145; gelehrte (docta) *256-; 266-; heilige 109; myst. 223; wissende (docta) 109; 252; *256-; d. Schlechten 290; u. Tugend 341; wiss., u. Theologie 252.
*Un*wissenheitsvermeidung 116; -würdige 191; -würdigkt 318; 404b; -zeitliches 215; -zerstörbares 200; -zerstörbarkeit 99; 221; -zivilisierte 292; -zucht 15; 49; 194; 309; 314; 371; 399a; -zufriedenheit 332; 340; -zugänglichkt 382; -zulänglichkt 127-; 192; 373; -zweckmäßiges 119; -zweifelhaftes 121-; 319.
Üppigkeit 197; 310; 315; 371.
Urban V. 423a; VI. 302.
Urbanität 361.
Urbild (exemplar) 176; 257; 261; 329-; Gottes 262; d. Welt (mundus archetypus) 6; 259.
Urbino 347; 364.
*Ur*eltern 71-; -erfahrung 66; -form 328; -gerechtigkt (justitia originalis, prima j.) 136-; 155; -grund 147; 288; 337; 421b; -gründe (causae primordiales) 51-; 55; -gutes 186; -heber 63-; 142; 283; 320; -kirche 299; -kunfte s. Wiedergeburt; -licht 6; *110-; -mensch 328-; -objekt 155; -offenbarung 359; -prinzip 90; 114-; 117; -quell 90; 149; 188; 225.
Ursache (causa, cur) 87; 135; 172; absol. 258; 261; direkte 159; erste 93; 176; 198; 214; 278-; 286; 321; 379; gestaltende (formalis) 256; 258; göttl. 177; höchste (suprema) 51; 197; indir. 56; letzte 136; menschl. 159; natürl. 153-; negat. 353; notwend. 321; positive 353; primäre 288; 353; schöpfer. 199; sekund. 288; 353; übernat. 353; unabhäng. 352; unverhinderb. 280; verborg. 353; verhinderb. 280; vorbildl. (exemplaris) 258; weltl. 309; wirkende (efficiens) 51; 93; 136; 256; 258; 287; zielsetz. (finalis) 256; zufäll. 279; zweite 198; d. Bösen 56; aller Dinge 352; 354; d. Einheit Christi m. d. Kirche 148; d. Erkenntn. 176; d. Glaub. 168; d. Guten 176; d. Handlg. 135; d. Menschenwesenht 416a; d. Sünde 141; d. Verantwortlichkt 353; d. Verdammnis 98; d. Vereinigg 189; d. Welt 169; 261; d. Wesenheit 259; d. Willensbetätigg 182; d. Wollens 154; — Engel 353; Gott 279; 353; Mensch 159; Zeus 379; u. Verursachtes 262; u. Wirkg 278; 280; 286; s. Gott, Zweckursache.
Ursachen 51; 53; 90; geheime 54; geschaff. 176; natürl. 277; 353; sekund. 288; 353; sekund. 288; 353; übernat., viele, willentl. 353; zufäll. 321; aller Dinge 54; d. Schlechten 280.
*Ursachen*des 225; -erkenntnis 91; -mehrheit 405b.
Ursächlichkeit 286.
*Ursach*losigkt 56; -setzg 280; -verhältnis 153.
Ursprung (principium) 50; 92; 94; 101; 107; 154; 218-; 234-; 254; 358; 399b; 404b; ohne U. (sine principio) 218.
*Ursprüngliche*s 121; 242; -keit | Ursprungsein 218. [58.]
*Ur*stand 95; 321; -sündenfall 202.
Urteil 79; 108; 138; 299; empfehl. 138; log. 114; *173-; natürl. 113; rechtes 131; 159; reflexiv. 118; richtig. 118; 123; sittl. 102; 123; töricht. 299; unricht. 118; unsich. 88; unvollk. 325; vorausgeh. 102; voreil. 299; d. Gewissens 98; 135; d. Vernunft 81; 138; 173; 312.
Urteile, log. 197.
*Urteils*akt 114; 175; -elemente 173-; *-entscheid* 74; freier (liber. arbitr.) 73.
*Urteils*freiheit 67; -glieder 407b; -kraft (vis aestimativa, dijudicatio) 97; 399b; -prädikat, -subjekt 175; -unterwerfg 40; -vermögen 400a.
*Ur*typus 328; -wahres 186; -wesen 194; -zeit, german. 23.
Usia (bibl.) 195.
Usurpator 362.
Usus s. Gebrauch.
Utilitarismus 27.
Utopia 374.
*Utraqu*ismus 314; -isten 313-.

Vacare s. Leersein.
*Vaganten*laster 32; -tum 370.
Valdés, A. 363; 374; J. 368; 374.
Valerius Max. 373.
Valla 351; 355-; 361-; 365; | Valois 367. [*372-; 378.]
Varro 355.
Vasall(en) 2; 143.
Väter 50; 67; 235; 399a; authent. 169; heil. 9; 51; 269; s. Kirchenväter.

Digitized by Google

Vater, andächt. 229; ewig. 215; himml. 75; 145; 230; myst. 248; d. Gött. u. Mensch. 362; d. Scholastik 57; 59; in Christo 378; u. Engel 321; u. Menschenschöpfg 331; u. Sohn 315; 320; 354; s. Gott.
Väterautorität 59.
*Vater*land 125; 347; 354; -landsgedanke 352; -landsliebe 390; -landsverräter 203.
Väterlehre 169.
Vaterleib 426 a.
Väterlichkeit (paternitas) 218.
Vaterliebe 203.
Väterübereinstimmg 273. [195.]
*Vater*sursprung 218; -zustand]
Vaterunser 9; 276; 295; 390.
Vaucluse 338; 340.
Vedanta 110.
Vegetatives 118; 121.
Veghe, J. 253.
Vegio, Mafeo 364-.
Vellejus Paterc. 23.
Venedig 347; 359; 385.
Venerabilis s. Beginner.
*Venus*himmel 208; (-stern) 203; 410 a; -triumph 371.
*Ver*absäumung 101; 280; -abscheuung 96-; 141; 366; 406 b; -ächter 330; 370; -ächtlichkt 341; -achtg Gottes usw. 101; 184; 190; 252-; 285; 301; 310; *320; 323; 366; 375; 397 b; -ähnlichen (assimilare) 261; -ähnlichg 136; 165; 173; 265-; -änderliches 174; -änderlichkt 56; 174; -ankerung 135; -anlagg 72; -anschaulichungen (paradigmata) 256; -antwortlichkt 280; 353; -antwortg 158; -arbeitg 50; 112; 399 b; -armung 131; -äußerlichg 14; 213; 405 b; -band 48; -bände 354; -bannung 33; 38; 64; -begrifflichg 172; -bieten 102; -bindlich 367; -bindlichkt 157; *-bindg* (connexus) 94; 110; 113; 116; 129-; 152; 287; euchar. 148; geschlechtl. 275-; relig. 116; 148-; 229; 267; 322-; v. Entgegenges. 385.
*Ver*bitterung 386; -bleiben 254; -borgenes 85; 145; 185-; 257; 266; -borgenheit 64; 208; 221; 223; 241; -bot 32; 42; 90; 101; 105; 285; 312; 399 a; -botenes 117; -botsableitg 135; -brechen 21; 23; 38; 40; -brecher 29; -brecherisches 299; -breitg 200; 252; -brenng 309.
Verbum s. Wort.
*Ver*bundenheit 75; 126; 172; -bürgg 167; 328; 330; -christlichg 317; 344; 352; 374; 381; -dacht 104; 308; 344; -dächtiges 87; -dammnis 98; 141; 177; 275; 303; -dammte 98; 106; 203; 315; -dammg 78; 161; 215; 272; 299; 360; 366; 371; -decktes 85; 122; -demütigg 236; -derben 15; 46; 49; 56; 141; 161; 283-; 303; 381; -derbliches 115; 191; -derbnis 49; 77; 99; -derbtheit 49; -dienen d. Heils usw. 161; *164; 240; 255; 305; 318; 404 b; -dienenkönnen 166: -dienenmüssen 303; *-dienst* (meritum) 14; 74; 140; de condigno 306; 403 b; de congruo 403 b; eigentl. 306; diesseit. 254; posit. 353; Christi 53; 139; 147; 160; 166; u. Person 325; u. Wille 403 b; s. Angemessenheits-, Würdigktsverdienst.
*Verdienst*abtretg 62; -aufhebg 311; -austeilung 325; -belohng 385; -e 161; 210; -erwerbg 147; -gedanke 181; -güte 160; 164; -krönung 322; -lehre 181; 320; -liches 160; 193; 320; -lichkeit 160; 163; 180; 295; -schatz(verwalterin, -spenderin) 36; -sphäre 406 a; -übertragung 74.
*Ver*diesseitigg 348; -drängg 154; 376; -drehg (contorquere) 273; -drossenheit 49; -dunkelung 239.
*Ver*ehrung (pietas) 13; 125; 144; 300; 366; -ein(e) *47-; 212; 294; -einbarkeit 104; 110; -einbarung(en) 116; 309; 314; *-einigung* (collectio, communio, congregatio, conjunctio, synaxis), euchar. 148; ewige 240; myst., m. Gott 55; 90; 92; 149; 175-; 188-; 213; 232; 234-; 240-; 244; 250; 254; 262-; 322; 358; relig. 144; 148; 271; staatl. 142; substantielle 232; d. Kirchen 379; d. Seelenkräfte 235; m. d. heil. Geist 128; m. d. tät. Intell. 91; m. d. Wort 264; zu ein. Volk 315.
*Vereinigungs*mittel 262; -ursache 189; -weg 236.
*Vereins*recht 39; -regel 48.
*Ver*eintsein 215; -eitelung 121; -erbg, phys. 165; -fahren, prakt.-log. 123; -fall 202; -fallserscheinungen 383; -fasserübereinstimmg 406 b; *-fassung* 143; 319; 380; 383; 385; 389; 394 b; d. Geistes 129-; in rechter V. (recte dispositus) 221.
*Verfassungs*formen 383; -mängel 300; -phasen 383.
*Ver*fehlung d. Zwecks usw. 118-; -feinerte Bestie 327; -feinerung 20; 90; 238; -flechtg 209-; -flüchtigg 311; -fluchung 329; -folgg(en) 48; 131; 140; 295; 317; -folggszeit 310; -függ 45; 306; -führer 203; -führung 130; 288; 302; 309; 406 a; -gangenes 108; 219; 340; 413 b; -gangenheit 86; 202; 218-; 256; 384; 399 b; -gangenheitskultus 338; -gangenheitsschleier 86; -gängliches 97; 265; -gänglichkt 226; 278; *-gebg* 33; 221; 320; 324; 394 b; s. Sündenvergebg.
*Ver*gegenwärtigg 120; 322; -gehen[1] (d. Warmen usw.) 239; 279; -gehen[2] 29-; 39; 422 a; -geistigg 55; 120; -gelter 88; -geltg 29; *282-; 291; 304-.
Vergerio 369.
*Ver*gessen 226; -geuder 203; -gewaltigg 75; -gewissern (certificare) 289; -giftg (inficere) 303; 305.
Vergil(ius) 201-; 204; 211; 334; 336-; 341; 344-; 355; 364; 395 a; 426 b.
*Ver*gleichg (collatio) 101; 126; -gnügen 137; -gnügungen 42-; 292; -göttlichg 110; 250; -gottg (deificari, deificatio, théosis) 53-; 80; 188; 197; 200; 212-; 224; 229; 232; 239; 245; 265.
*Ver*gottgsmystik 196; 216; 228; 265; -gröberung 27; -gütg 45; *-halten*, eth. 224; 275; menschl. 75; 77; pass. 96; recht. 131; rechtschaff. 76; richtig. 129-; 385; sittl. 305; sträfl. 38; triebh. 72; zustimm. 317; Gottes 75.
*Ver*hältnis 65; 75; 118; 147; 318; -hältnisse 306; 314; 376; -haßtheit 341; -heiratete 195; -heißungen 317; -herrlichg 88; 240; 321; 355; -hinderbares 225; -hinderung 97; 140; 157; 255; 280; -hülltes 79; 132; -hüllung 42; 355; -innerlichg 58; 302-; 323; -irrung(en) 102; 201; 236.
Veritas s. Wahrhaftigkt, Wahrheit.
*Ver*jochung (junctura) 309; -jüngg d. Turmspitze 238; -kauf 422 a; *-kehr*, ehel. 115; gesell. 116; gleichgeschlechtl. 309; persönl. 23; relig.(-myst.) 236; 248; 318; m. Frauen 43; m. Gebannten 38; m. Leichen u. Tieren 309; m. d. Volk 308.
*Ver*kehrtes 138; 191; -kehrtht 49; 56; 191; -kehrung 56; -klärung 55; 87; 209; 231;

Digitized by Google

336; -kleidg 52; -knechtg 33; -kommenheit 15; 25; 102; -körperer 335; -körperung 337; -kümmern 315; -künd(ig)g 193; 394 a-; -kündiggsworte 394 a; -kürzg (abbreviatio) 304; 322; *-langen* (concupiscentia) 7; 124; 130; 191; 326; heilig. 263; relig. (-myst.) 65; 110; 136; 249; 317-; unbewußt. 136; Christi 307.
*Verlangens*objekt, -ort 189.
*Ver*langtes 325; -laß a. Söldner 383; -lassen 141; 188; 219; 253; -lassg 264; -lauf 107; *-leihung* 2; 129; 179; 294; 332; 353; 423 a; cäsar. 301.
*Ver*leitg 119; -letzg 45; 77; 137; 269; 406 a; -leugner 61; -leugng 315; 416 a; -leumder 373; -leumdg 356; 378; -liegen 21; -lierbares 61; -lierbarkeit 75; -lieren 223; 278; -lorengehen 282; -lust 86; 95-; 138; 140; 143; 159; 165; 188-; 202; 271; 316; 328; 387; -lumptheit 370; -mählung, myst. 150; 334; -meidenswertes 115; -meidg 134; 191; 276; -menschg 244-; -messenheit 65; -mischg (confusio) 80; 148; 250; 278; 358; -mittler 114; 213; -mittlg (medium) 89; 114; 122; 168; 174; 213; 262-; 275; 318; 388; *-mögen* (potentia) 45; 60-; 124; affektiv. 190; menschl. 129; 335; pass. 182; d. Sehens 244; d. Wollens 102; s. Seelenvermögen.
*Vermögens*einziehg 38; -konfiskation 33; -subjekt, -träger 126; -vergehen 39.
*Ver*muten 171; -nachlässigg 72; 126; 162; 191; -neinendes 63; -neinung 63; 185; 353; -nichtg 56; 61; 178; 194; 232; 234; 279; 286; 299-; 330; 385.
Vernunft (intellectus, ratio, resoun) 9; 49-; 54; 66; 72; 79; 81; 84; 86-; 95; 100-; 114; 118; 126-; 129; 135; 137-; 158; 165-; 186-; 203; 231; 246; 256; 264; 312; 344; 350; 403 a; allein 283; bloße 286; erkennende, erkennbare 261; erleuchtete 240; göttl. 108; 224; 358; 381; höhere 97; 115; 399 b; irrende 138; irrsame 139; mechan. 282; menschl. 10; 67; 71-; 104; 116; 121; 168; 196; 201; 277; natürl. 95; 113; negat. 283; niedere 97; 399 b; poiet. 282; posit. 283; prakt. 121; 128; 134; 170; 282; rechte (recta) 155-; 159; 280; reine 283; richtige (recta) 122; spekulat. 124; 128; 282; theoret. 124; 282; überlegende 101; vollk. 155; wahre 50-; Früheres 90; höchst. Führer 355; Gott Sohn 262; V. aller V. 261; u. Autorität 57; u. Bibel 313; u. Gehorsam 116; 124; u. nied. Geschöpfe 328; u. Gewissen 157; u. Glaube 198; 273; u. Höheres, Niederes 399b; u. Ordng 138; u. Sakramentenlehre 312; u. Synter 157; u. Tugend 123; u. Widerspruch 121; u. Wille 119; 123-; *151-; 220; 324; u. göttl. Wille 155; s. Intellekt, Übersinnlichkt.
*Vernunft*abbild 399 b; -akt s. Akt; -anlage 98; -anweisg 233; -argumente 283; -auge 88; -befehl 102; -begleitung 81; -begriffe 257-; -bestimmg 151; -betätigg 86; 89; 114; -betrachtg 108; 151; -beweis 89; 177-; 407 a; -billigg 50; -dienst 81; -eigenschaften 158; -einseitigkt 67; -einsicht 50; -empfehlg 138; -erkenntnis 99; 177; 198; 258; -erwägg(en) 57; 119; 125-; -fähigkt 129; -freiheit 73; -frucht 129; -funken 113; -gabe 73; -gebrauch 113; 123; -gedanke 257; -gemäßes 126; 189; 280; 292; -gemäßht 115; 120; -gesetz 115; -gründe 283; 297; 312; 355; 407 a; -herrschaft 49; 116.
*Vernünft*ig 413 b; -igerweise (intellectualiter) 257; -iges 97; 118-; 126; 151; 186; 189-; -igkeit 236; 413 b.
*Vernunft*information 128; -irrsamkeit 121; 139; -irrtum 138; -keime 332; -klarheit 138; -konsequenzen 283; -kraft 167; -kreatur 160; -kriterium 90; -kritik 274; -lehren 352; -leitg 119; -licht 101; 113; 127; 196; 244; 265; 273; 291; 297; -loses 106; -losigkt 52; 382; -macht 118; -mächtigkt 166; -mangel 279; -mißleitg 119; -natur 115; -notwendigkt 156; -ordng 117; 137; -prinzipien 406 b; -rat 81; -regungen 234; -rektifikation 123; -religion 374; -schließen 277; -schluß 122; -schlüsse 8; -schlüsse machen (ratiocinari) 119; -schranken 124; -spruch 156; -seele (anima intellectiva) 272; 277-; 280; 404 b; -strenge 156; -tätigkt 98-; 101; -these 57; -trübg 138; -überragendes 168; -übg 282; -urteil 81; 138; 156; 173; 312; -versagen 279; -verzicht 68; -verzückg 188; -vollendg 124; -vorschrift 134; -wesen 114; 137; 219; -widriges 121; 126; 135; 280; -wissenschaft 50; 57.
Verona 347; 361.
*Ver*ordnung Gottes 161; *-pflichtung* 43; 113; 116-; dauernde 105; eth. 105-; gelübdemäß. 295; kirchl. 45; rechtl. 139; strenge 276; zeitweise 105; dch Gewissen 135; dch Rat u. Vorschrift 304; z. Armut 295; z. Glaub. 67; 274; z. Todsündevermeidg 276.
*Ver*pflichtgskraft 101; -rat, -räter 203; -richter d. Amts 42; -rottg 294; -sagen 175; 279; 331; -sagg 96; 180; -sammlg, repräs. 270; -scheuchg 337; -schiedenes 176; 263; 265; -schiedenheit (diversitas) 68; 152-; 197; 228; 256; 261; 265; schiedenheiten 315; -schiedensein 152; 235; -schlagenheit 23; -schlossenheit 253; -schmähg 164; 244; -schmelzg 81; 209; -schonung 139; schuldg 286; -schwender(ische) 203; 315; 360; -schwendg 309; 367; -schwiegenheit 156; -schwommenheit 229; -schwörer 309; schwörung 365; -selbständigg 10; 284.
Verse, myst. 246; -machen 9; 362.
Versenkg (meditari) 212; 233; 235; 251; 253; 324; in sich selbst 84-; 107.
*Ver*seuchung 165; -sichern u. Abstreiten 385; -sinken, myst. 247; -söhnung 29; 40; 359; -spottg 23; 346; -sprechen 43; 125; 382; -sprechensvollzug 43; *-stand* (intellectus) 65; 98; 108; 152; 167; 173-; 190; 264; geschaff. 177; hausback. 124; myst. 254; scharf. 124; u. Verstandesakt 286; u. Wille 153.
*Verstandes*begriff (notio intell.) 52; 258; -erkenntnis 177; -erleuchtg 249; -fassgskraft 65; -fictum, -figmentum 407 b; -gebilde 69; 173; 407 b; -mäßig (rationaliter) 257-; -mäßigkt 58; -schulung 362; -sonderung 153; -tätigkt 108; -verdunklg 239; -zustimmg 167.
Verständnis (intellectus, ratio) 123; 232; geistl. (spiritualis) 195; glaub. 131; höher. 312; klar. 416 a; ration. 167; richtig. (recta) 123-; schauend. 131; d. hl. Schrift 288.

Digitized by Google

*Ver*steck 185; -stecktsein 356; -steckg 310; -stehen 241; 290; -stellg 309; -stockte 203; -stockt-heit 391; -storbene 37; 248; 276; 295; 300; 309; -stoß 141; 162; 282; 382; 404 b; -stoßene 203; -stoßg 202; 391; -strickg 102; -stummen 254; -such 267; -suchg 52; 60-; 74; 236; 288; 397 b.
*Versuchgs*abwehr 204; -losigkt 206; -schlange 204; -schutz 205; -wegfall 206; -zeit 315.
*Ver*sunkenheit 109; *-teidiger* 298; d. Friedens (Defensor pacis) 270.
*Ver*teidigg 90; 200; 297; 313; 381; 389; -tiefg 238; 321; -tierte 203; -tiertheit 410 a; -tilgg 350; -trag (pactum) 125; 324; -träge 376; -träglichkt 353; -tragsbruch 23; -trauen 12; 89; 156; -trauensseligkt 21; -trauensverletzg 203; -treibg 96; 202; -treter 298; 315; 368; 385; -treterversammlg 270; -tretg 41; 268; 270; -umständg 162-; -unähnlichg 266; -ursachen (causare) 257; -ursachtes 259; 262; -ursachg 154; 287; 298; 353; -urteilung 100; 280-; 283; 285; 311; 360; 366; 377; 420 b; -vielfältigg 278; -vollkommung 108; 128; 132; 143; 154; 165; 261; 264-; 322; -vollkommnungsstreben 191; -waltender 303; -waltg 29; 43; 126; 276; 303; 309; 385; -waltgsbeamte 380; -wandlg 53; 55; 110; 224; -wandlgsfähigkt 332; -wandte 366; -wandtenverräter 203; -wandtschaft, geist. 189; -wandtschaftsehe 41; -webg 209; -weigerung 180; -weltlichtes 308; -weltlichg 18; 46; 294; 300; 327; 348; 387; -wendg 306; 406 a; -werfen 140; -werflich(st)es 380; *-werfg* (reprobatio) 75; 140-; 161; 176-; kirchl. 40; d. Ablässe usw. 325; d. Eides usw. 295; d. Eides usw. 295; d. Machtmittel 380; d. Parteikämpfe 385; d. Stoizism. usw. 352; d. Transsubst. 302.
*Verwerfgs*folgen 161; -grund 141; -notwendigkt 404 a; -verdienen 161.
*Ver*wesen 330; -wickeltht 123; -wiesenwerden 236; -wirklichg 177; 229; 262; 286; 336; -wirklichgskraft 193; -wirkg 62; -wirrung 130; 299; -worfene 98; 140-; 171; -worfenheit 15; -wüster 203; 302; -zagg 125; -zehrung 240; -zeihung 423 b; -zicht 45; 343; -zichtforderung 294; -zücktheit 223; 227; *-zückg* (raptus) 178; *187-; 223; ekstat. „im Geiste (in spiritu)", „außer d. G. (extra sp.)" 187.
*Verzweif*eln 391; -elnlassen 240; -lung 142; 180; 324; 368; Vestalinnen 371. [387.
Via s. Weg.
Vicarius s. Statthalter.
Viehlichkeit 236.
*Viel*e 148; 265; 383; -fachheit 404 a; -heit 105; 118; 175-; 260; 278; 379; 384; -heiten 177; -es 177; 389; -geschäftigkeit(svermeidg) 191; -vermögende 367; -wisser 365.
Viergestirn 203.
*Viktorin*er *83-; 184; 212; 400 b; 403 b; -isches 186; 212.
Vinculum s. Band.
Vindikativstrafe 29; 33; 394 a.
Vinsens v. Aggsb. 251; 419 b; v. Beauvais *6-; 49; 93; 181; 288; 376.
Virtù 381; 384; s. Lebenskraft; *-tuosität* 362; 385; *-tuoso* s. Kraftmensch; *-tus* s. Können, Kraft, Tugend; *-tutes* s. Kräfte, Haupt-, Kardinaltugenden.
Vis s. Begehrlichkt, (Abschätzgs-, Fassgs-, Sinnenerkenntnis-, Ur(teils)kraft, Zornmütigkeit.
Visconti 347; *362.
Visio beatifica 266; s. Gotteswesensschau.
Vision 202; 330; -är(e) 253; 314; -äres 212; *247-; -en 17; Visitation 45. [79.
Vita s. Leben; -andum s. Böses; -ez v. Zredna 369.
Vittorino da Feltre 362-.
Vivere s. Leben.
Vizekämmerer 365.
Voces s. Worte.
Volk (demos) 37; 334; 384; éin gläub. 315; nied. 27-; röm. 294; 333-; in Waffen 384; v. V. zu V. 381; u. Kaiserwahl 294; u. Kirche, Kleriker, Mönche, Nonnen 18; u. Regier. 404 a; u. Religion 383.
Völker 328; 391; -leben 383; -recht 139; -selbstreformation 391.
*Volks*beauftragter 333; -bibel 374; erziehg 383; -feste 18; -förderungen 382; -gemeinde 23; -glauben 334; -gunst 381; -heer 383; -hemmungen 382; -leben 18; -masse(n) 17-; 313; -moral 21-; -prediger 387; -schichten 384; -souveränität 23; 271; 333; -sprache 18; 252; -verrat 23.
*Voll*bewußtsein 72; -bringg 225; 275; -ehe 41; -endete, geist. 386; *-endg* (perfectio, terminatio) 111; 120; 131; 135-; 161; 178; 263; 321; eth. 65; 126; geistl. 252; kirchl. 144; letzte 251; 267; myst. 80; 238; 247; sittl. 228; sittl.-relig. 144-; subjekt. 136; übernat. 150; zukünft. 318; d. Alls 404 a; d. erst. Anfangs 309; d. Erkenntn. 254; d. Glaub. 168; d. Handlg 103; d. Intell. 100; d. Körp. 278; d. Lebens 250; 319; d. Liebe 326; d. Natur 221; d. Tugenden 128; d. Universums (finis univ.) 263; d. Vollendgen 149; d. Welt 54; d. Will. 321; d. Zehnzahl 129; dch Fegefeuer 326; dch Gottes Engel 321; dch Verstand 173.
*Vollendgs*grad, höchst. 321; -sabbat 195; -vorstufen 267.
Vollentfaltg 129.
*Völl*erei 15; 369; -iges 223.
*Vollkommen*e (perfecti) 80; 190; *275-; 294; 317; -er 212; -eres 259; -es (perfectum) 36; 130-; 136; 260-; 286; 336; *-heit* 76; 118; 140; 147; 191; 220; 257; 261; 405 a; absol. 109; 261; beschränkte (contracta) 265; christl. 80; evang. 16; ganze 226; göttl. 189; größte 74; 254; harmon. 363; höchste 127; 189; 263; höhere 43; leibl. 142; letzte 189; menschl. 265; sittl. 84; 142; wahre 235; d. Euchar. 149; d. Gesetzes 315; d. Kreatur 137; d. Lebens 144; d. Tug. 159; d. Welt 286; dch Armut 296.
*Vollkommenheits*bahn 128; -erlangg 127; 188-; -grad, nied. 80; -grade 107; -mangel 403 b; -stand, -streben 43.
*Voll*kommenstes 108; 152; -macht 143; 149; 301; -mitglieder 318; -sittlichkt 106; -strecker 328; -wissentliches 137; -zieher 135; -zug 43; 96; 149; 158.
*Volunt*arisches 267; -arismus 65; 74; 81; 152; 181; 183; -arium s. Freiwilliges; *-as* s. Begehren, Wille, Wollen.
Von sich aus (ex se) 267.
Voransetzg 301.
Voraus; im v. (prioriter) 258.
*Voraus*bestimmg 404 a; -gehen, log. 154; -gehendes (antecedens) u. Folgendes (consequens)

Digitized by Google

identisch 285; -haben (praehabere) 219; -nehmen 66; 79; -sehen 108; 384: -setzg(en) 121; 282; 397 b; -sicht 91; 177; -wissen 87; 161.
*Vor*bedingg 161; 324; -bereitg 85-; 163; 195; 199; 234; 322; 398 a; -bild 13; 77; 127; 146-; 172; 218; 228; 262; 308; 323; 328; 331; 338; 379; -bildlichkt 227; -bildursache (causa exemplaris) 136; -deutg 337; -dringen 109; -fegeberg 204-; -finden 214; -gänge 85; 185; 353; -gebildetes 219; -gehabtes 119; -gehen 129; 308; -gelegtes, z. Glaub. 168; -geschmack 110; 263; -geschrittene 192; -gesetzte, arge 300-; -haben 113; -halten 334; -haltg 399 b.
*Vorher*bestimmtht 353; -bestimmung 75; 166; 322; 396 a; -bewegg (praemotio), phys. 117; 249; -gehen 164; 259; -gewußte(r) (praescitus) 298-; 303; -iges 219; -vergebg 394 b; -wissen (praescientia) 141; 373; 396 a.
*Vor*herrschaft 10; -herrschen 195; -hölle 202; -kämpfer 308; -läufiges 85; -läuterung 65; -legen 168; -lesungen 173; -nehme 22; -nehmheit 47; -rang 152-; 332; 388; s. Primat; -rechte 48; -reformationszeit 273; -reformator(en) 297; *313-; *319-; -satz 180; 251; -scholastik 21-; *49-; 110; 272; 274; -schreiben (dictare) 100; 404 a; -schrift (dictamen) 123; *134-; -schriften 101; 115-; 122; 134; 295; 304; 313; -schriftsverletzg 45; -schule, myst. 190.
*Vorseh*en (ordinare) 279; -er, erster (prim. provisor) 279; -ung (providentia) 92; 107; 140-; 208; 257; 265; 272; 277; 283; 328; 353-; 356; 374; 381; 404 a; -ungsidee 382.
*Vor*sicht 382; -sokratisches 90; -spiegelung 119; -steher 300; -stellen 153; -stellung 119; 151-; 154; 161; 281; -stellungen (phantasmata) 174; 192.
*Vorstellungs*bilder 68; 70; 94; -form 172; -freiheit 154; -losigkt 217; -unfreiheit 154; -ursprung 154. [nünftiges 181.
*Vor*täuschg 203; -teil 360; -ver-
*Vorwärts*streben 250; -tragen 384; -treiben 326.
*Vor*witz 309; -zeitliches 75; -ziehen (praeeligere) 119; 354; -ziehg 309; -zone 204; -zug 119; 152-; -züge 328; -züglicheres 108; -züglichkt 372.
Vos van Huesden 253.
Vox 407 b; s. Wort.
Vulgata 373; 378.

Wachen 192; 234.
Wachsamkeit 397 b.
*Wachs*en 265; 322; 350; -tum 144; 263.
Waffen, geist. 331; 378; -beruf 362; -brüderschaft 384; -gefolgschaft 25; -macht 383; -schmiede 309; -tragen 32; 42-; -wiedereingreifen 383.
Wagen d. Höher. usw. 84; 351-.
Wahl (electio) 61; 75-; 108; *119; 138; 151; 157; 159; 404 a; freie 73; 97; 177; myst. 85; notw. 173; rechte 159; richtige 123; d. Mittel 118; u. Wille 119.
*Wahl*akt s. Akt; -aufschiebg 173; -darbietg 159. [315.
Wählen 119; 122-; 159; 277;
*Wahl*entscheidg 154; -freiheit (liberum arbitrium) *73; 75-; 81; 102-; 118-; 159; 221; 397 a; -möglichkt 77; -notwendigkt 173; -objekt 151; -vermögen 112; -vorschrift 123; -wille, freier (liberum arbitrium) 98.
Wahn 305; -glaube 390; -siniger 89.
Wahres 79; 94; 121-; 138; 152-; 178-; *182; 189; 198; 258; 273; an sich, dch Teilnahme 152; erstes 169.
Wahrhafter 360; -igkt (veritas) 125; 156; 179; 361.
Wahrheit (veritas) 8; 50-; 65; *66; 76-; 98; 108; 111; 113; 116; 122; 190; 197; 219; 243; 258; 263; abbildl. 172; absol. 124; 258; 261; 263; 355; alle 271; allgem. 179; an sich 258; besond. 179; bloße 236; dopp. 92; 198; *277; 281; 283; erste 167; 169-; 407 a; evangel. 310; ewige 234; 238; göttl. 169; 250; himml. 186; höchste 124; 169; 236; 257; höhere 228; innen lehr. 253; kathol. 408 a; kirchl. 11; relig. 192; 355; sinnl. 121; tatsächl. 87; theol. 249; 283; ungeschaff. 170; 259; unwandelb. 214; verborg. 241; vernünft. 283; zweifache 198; d. Bibel 408 a; d. Erkenntn. 174; d. Evangel. 322; d. Glaub. 176; d. Offenbarung 408 a; d. göttl. Person. 246; d. hl. Schrift 297; Christus 306; u. Alt. Test. 357; u. Haß 360; u. Vernunftgründe 283; s. Glaubenswahrheit, Gott.
*Wahrheit*annehmende 275; *-en* 132; 169; besond. 179; christl. 66; einzelne 179; geoffenb. 8; 196; kirchl. 82; moral. 312; natürl. 8; neue 185; oberste 93; theol. 177; übernat. 67; unveränderl. 108; 293.
*Wahrheiten*behauptg 273; -begründg 112; -einschließen 179.
*Wahrheit*haben 65; -säen 330.
*Wahrheits*anblick 289; -annahmen 264; -anschauung 54; 196; -bekenner 61; -begründg 112; -besitz 65; 290; -betrachtg 124; 190; -büchlein 230; 235; -dartun 286; -durchleuchtg 169; -enthüllg 110; -erfassg 182; 224; -erhaltg 271; -erkenntnis 166; 186; 223; 258; -erlerng 239; -erreichg 182; -erringg 291; -erwerbg 185; -geburt 191; -gegebensein 407 a; -gesamtht 214; -grund 65; -gründe 182; -inhaberin 227; -kompendium 249; -kreise 124; -licht 108; 169; -liebe 25; -orakel 360; -regel 108; 297; -saat 330; -stütze 57; -suchen 310; 355; -verkündigg 275; -verleugner 61; -verlust 271; -voraussehmen 79; -waffen 378; -weg 263; -werke 236; -wert 197; -wissen 182.
*Wahrnehm*endes 259; -ung 65; 67; 93; 172; -ungen (sentimenta) 252; -ungsakt 407 b.
*Wahr*sager 203; -scheinliches 285; -ung 314.
Wald (allegor.) 201.
Waldenser *16-; 47; 213; 276; *294-; 314-; 424 b, -isches 295; 317.
Waldes *16-; 271; 294; 296-.
Walfische (alleg.) 315.
Wallfahrt(en) 17; 32; 40; 300; 309; 311.
*Walt*en 62; -endes 88.
Walter v. Mortagne 69-; v. St. Viktor 184.
Wandel[1] 222; 350.
Wandel[2] (sittl. usw.) 14; 42; 77; 304-; 313-; *-n* 194; 238-; 253; 355.
*Wander*lehrer 351; -n 32; -nde 348; -poeten 370; -prediger 307-; 317; -trieb 357; -ung 204; -ungen 276.
Wandlung(en) 287; 336; 397 b; -sfähigkt 332.
Wanken 207; 340.
Wann 197; 353.
Wärme 83; 100; 334; 397 b.
Warmes u. Kaltes 279.

Digitized by Google

Warnendes 210.
Wartung d. Keime 332.
Warum 197; 353; W. Gott Mensch wurde 396a; s. Ohne.
Was 197; 215; 353.
Wassertaufe 302.
Weber 330; (tisserands) 276.
Weckung, inn. 95.
Weg (via) 310; alt. (antiqua) 181; dreif. 111; 254; 418a; einigend. (unitiva) 111; eng. 205; erleucht. 111; eth.-rel. 176; myst. 79; 89; 132; 202; 211; 234; 236; 244; 250; 254; neuer (moderna) 181; recht. 119; 222-; reinig. 111; steil. 205; unrecht. 222-; d. Moral 140; d. Rückkehr 275; Christus 425a; dch d. Hölle 202-; z. Entgegengesetzt. 119; z. Gerechtigkt 74; z. Glück 356; z. Gott 137; 150; 176; 232; 244; z. Gotteskindschaft 266; z. Kenntnis d. Dinge 289; z. Leben 263; z. Paradies 410b; z. Philos. 366; z. Tugend 341; z. Wahrht 263.
Wege 119; d. Herrn 355; zu Gott 118; 226.
Wegfall 382; -laufen 315; -losigkt 247; -*weiser* 107; z. Licht (Liber scivias lucis) 247.
Wegweisung 92; 211; -wenden 266.
Wehren 315; -fähigkt 23; -losigkt 343; -stand 67.
Weib 324; 382; -er 350; 371; -liches 115; 363.
Weichheit 21; 339.
Weiden 310; 324. [43; 149.]
Weihe 145; 317; 334; an Gott
Weihegewalt 149; -en 33; 346; -eneutziehg 38; -ungen 13; -wasser 320.
Wein, euchar. 148; 393b; 425a; d. Schauung 80.
Weinen 192; myst. 200.
Weise (modus, quomodo) 87; 135; 165; 265; göttl. 241-; höchste 231; leid. 243; 245; myst. 241; tät. 243; 245; überwes. 231; d. Aufnehmend. 172.
Weiseloses 239; -er (sapiens) 329; 352; 354; 356; -ester 384.
Weisheit (sapientia) 7; 9; 52; 54; 65; 67; 78; 81; 85; 123-; 128; 131-; 153; 169-; 182; 185; 197; 354; 356; 379; 397b; éine 292-; erhabene 185; ewige 236-; 251; fleischl. 388; geistlose (amens) 185; geschöpfl. 267; göttl. 87-; 90; 107; 177; 186; 195; 202; 206; 226; 256; 262; 290; 293; 331; 399b; 416a; heidn. 363; höchste geschöpfl. 267; menschl. 197; 201; oberste 226; philos. u. theol. 292; törichte 185; unaussprechl. 226; unergründl.-heilige 331; unvollk. 325; verstandeslose 185; vollk. 293; Salomos, d. Sibylle 330; s. Gottesweisheit.
Weisheitsakt(e) 254; 402b; -entscheidg 129; -gabe 128; 132; -gebrauch 124; -lehre 78; -moral 113; -predigt 78; -rede 79; -schauspiele 85; -worte 388.
Weissager 331; -sagg 312; -tümer 32.
Weitblick 27; -schweifigkt 366.
Welsche(r) 24-; 394a.
Welt (mundus, universitas) 7; 60; 75; 88; 91; 107; 112; 137; 169; 218; 260; 264-; 319; 321; 356; aktuelle 260; alt- u. grauwerd. 334; äuß. 107; 222; bess. 330; beste 286; diese (elende) 253; 274; 300; 315; 330; 388; ewig 176; 277; geschaff. 52; 92; 176; 229; göttl. 199; höh. 377; inn. 222; ird. 358; kreatürl. 218; 228; lichtvolle 259; menschl. 199; nied. 277; notw. 176; potent. 260; schöne 259; sichtb. 263; sublun. 277; übersinnl. 358; unorgan. 379; untermenschl. 199; (wieder)zerstörte 92; 326; d. Scheins 177; kein Kotfaß 330; in, nicht aus d. W. 224; u. Engel 274; u. Ewigkt 94; u. Fleisch Christi 253; u. Gottesgeist 264; u. Gottesgesetz 314; u. Kirche 19; u. Mensch 224; 226; 264; 295; 306; 319; u. Papst 270; 307; u. Rom 270; u. Seele 222; u. Sünde 353; u. Theologie 307; u. Universum 260; s. Gott.
Weltabkehr 264; -abrollen 260; -all 404a; -anfang 176; -anfanglosigkt 91; 112; -anschauung 201; 345; -aufbau 202; 204; -ausdenangelnheben 384; -bad 336; -befreiung 385; -bejahung 382; -beobachtg 352; -besiegg 323; -besitz 306; -betrachtg 354; -dasein 219; -dienst 201; -dinge 51; 169; 198; -elemente 121.
Weltenbaum 410b.
Weltende 55; 107.
Weltenhaus 331.
Welterkenntnis 228; 261; -errettg 201; -erschaffg 75; -erwerbg 356; -ewigkt 91; 176; 272; 277; -flucht 227; 383; -förmigkt 47; -freude 25; 264; -friede 201; -gebote 300; -geistliche 310; -geistlichkt 46; 294; -gemeinschaft 336; -geschichte 6-; 8; 194-; 202; -geschöpfe 274; -gesetz 53; -getümmel 227; -gott 274-; -grund, erst. 112; -habgier 46; -harmonie 286; -hauptstadt 333; -herr 306; 328; -herrschaft 1-; 201; 269-; 336; -herrscher 336; -imperium 335-; -kaiser 207; -kaisertum 337; -kenntnis 390; -kind(er) 81; 397b; -kirche 336-; klugheit 379; -kultur(gemeinde) 335-; -lassen 247; -lauf 90; -leute 48; -liches 5; 12; 33; 38; 43; 48; 126; *143-; -lichkt 20; 25; 27; 191; 301; 308; 354; -licht 321; -liebe 201; 228; -macht(theorie), päpstl. 268; 271; -mächte 336; -männisches 390; -menschen 275; -mitte 332; -müdigkt 340; -neugestaltg 225; -notwendigkt 91; 176; -ordng 51; 201; 280; 286; 354; -priester 31; -prozeß 53; 261; -regierende Macht 316; -regierung 290; 366; -reich 208; -schaffen 330; -schmerz (accidia) *340-; 343; -schöpfer 90; -schöpfg 75; 92; 94; 171; 218; 277; 291; 413a; -schöpfgsprozeß 216; -sehen 224; -sein 219; -sünde 16; -system, Ptolom. 410a; -umfassg 229; -unveränderlichkt 384; -ursache 169; 261; ursprung 107; -verächter 330; -verachtg 126; 285; 340-; 343; 356; -verlauf 107; -vollendg 54; -vollkommenheit 286; -weiser 284; -wiedergeburt 357; -werke Gottes 169; -wirksamkeit 225; -zeitform, -zeitlauf 219; -zerstörung 92; -zuneigg 312.
Wenck v. Herrenberg 418b.
Wenden d. Seele 315.
Wenige 238; -er 134-.
Werbekraft 211.
Werden (esse), Gottes 216-; 224; 229; 414b; -können (posse fieri) 258-.
Werdensgesetze 99.
Wergeld 23; 31; 33.
Werk (opus) 71; 113; 183; 242; 244; äuß. 72; 223; 225; eigentüml. 147; ewig. 222; gerat. 406a; gottgewirkt. 231; göttl. 147; 227; gutes 96; 104; 125; 150; 233; 319; heilsverdienstl. 305; inn. 222-; 225; 227; 233; lebend. 222; menschl. 143; 231; ruhevoll. 222; unser 408a;

Digitized by Google

verdienstl. *181; 403 b; vorzüglichst. 143; d. Besitzend. 405 b; Christi 380; d. hl. Geist. 42; 333; 350; d. Gnade 87; 333; d. Kunst 413 a; d. Lippen 190; d. Natur 413 a; u. Intell. 183; u. Tugend 225; u. Wille 183; s. Gotteswerk.
Werkbereitschaft 125.
Werke (opera) 221; 423 a; äuß. 222; dienstl. 233; fromme 78; fruchtb. 387; geistgegebene 78; geistige 275; geistliche 341; göttliche 127; 234; gottwohlgefällige 316; gute 14; 36; 72; 78; 80; 180; 236; 239; 295; 300; 305; 316; 323; 354; heil. 236; heilsame 37; menschl. 33; 221; 233; 403 a; nötige 325; nützl. 316; relig. (Vereine) 48; schlechte 72; sieben 303; tugendl. 233-; üb. d. Verlangte hinausgeh. (supererog.) 325; verdienstl. 181; 226; 403 b; vollk. 131-; wunderb. 275; zweckh. 222-; Christi 228; 250; d. Gerechtigkt 131; in d. Wahrht 236; u. Seligwerden 408 a; u. Worte 236; s. Gotteswerke.
*Werk*augenschein 299-; eifer 37; -eigenwert 33-; -gutmachg 225; -heiligkt 226; -hinordng 113-; -lassen 233; -losigkt 217; -ordng 234; -primat 225; -rechtfertigg 310; -selbstbestimmg 225; -stätte 52; -stürzg 380; -tätigkt 223; 252; verlassen 219; -zeug(e) 146-; 310; 325; -zeugswirkg 147.
Wert 73; groß. 331; größt. 73; persönl. 343; sittl. 71; 193; zufäll. 193; d. Ablasses usw. 324-.
*Wert*loses 85; 231; -losigkt 212; 286; -sein 74; -ungsmaßstab 71-; -unterschied 286; urteil 118.
Wesel, J. Ruch. v. *320; 386-.
Wesen (ens, essentia, quidditas) 52; 198; 218; 260; allgem. 122; 172; allgemeinst. (universalissimum) 170; 177; ander. 156; begriffl. 152; eigen. 235; ewig. 241; 278; 416 a; exist. 346; formlos. 231; freies 281; geschaff. 196; 239; 241; 416 a; göttl. 82; 88; 109; 132; 176; 188; 198; 212; 217; 231; 241-; 256; 332; höher. 108; 136; 332; immerwähr. 379; innerst. 257; 385; intelligibl. 182; ird. 340; männl. 115; menschl. 114; 129; 322; namenlos. 231; natürl. 97; nichtmenschl. 332; nied. 332; notwend. 278; realst., reinst. 108; schaffend. 196; sittl. 143; sterbl. 379; 420 b; teilhab. 170; unendl. 170; 177; uneigentl. 207; unsterbl. 379; unverderbl. 403 b; vegetat. 121; vergängl. 379; 420 b; vernünft. 75; vollkommen(st). 108; 243; 379; weibl. 115; weiselos. 231; zeitl. 379; zielsetz. 170; Christi 322; d. Dinge 175; d. Erbsünde 322; d. Erkenntn. 174; d. Gelübd. 208; Gottes 132; 169; 171; 196; 201; *224; 232; 235; 239; 257; 266; d. Handlg 134; d. Kirche 145; 207; d. Kreatur 196; d. Naturgesetz. 99; d. Nichts 235; d. Renaissancekultur 348; d. Seele 358; d. Staates 385; d. Sünde 275; 322; d. Synter. 97; d. Tugend 123; d. Will. 60; mittelst d. W. (per essentiam) 232; u. Sein 413 a; s. Seelenwesen.
Wesenhaftes 225.
Wesenheit (essentia) 93; 259; allgem. 152; einzelne 69; geschaff. 416 a; göttl. 52; 107-; 155; 230; metaphys. 69; unterschiedslose 69; d. Dinge 175; Gottes 239; 257; d. Wahren 152; d. W. nach (per essentiam) 126; u. Erscheinung 238.
Wesenheiten 68; 170.
*Wesenheits*emanation 354; -prinzip 51; -ursache 258; -ursprung 235.
*Wesenlos*igkt 90; -werden 213.
*Wesens*annehmen 188; -ausstattg 332; -begriffe 224; -bestimmg 115; -einfachht 242; -einheit 220; 243; 247; 249; -erfassg 224; -erkenntnis 175; 196; 266; -form (forma substantialis) 113; 136; 152; 219; 284; -formen (éide) 68; -gattgen 331; -gleichht 229; -grund 146; -güte 160; -kontakt 82; -mitteilg 153; 275; -prinzip 322; -seite 403 b; -stufen 379; -teil, intell. 117; -unterschiede 86; -vereinigg 235; -vermischg 249; -vollkommenht 155.
*Wesentliche*s 134-; 242; -haben, -keit 232.
Wessel Gansfort (Goesevord, Goßfort) 254; *320-; 375; 386-; 425 a.
*West*en 90-; -goten 2.
Wesung 235.
Wetteifer 233.
Wichmann v. Ruppin 248.
*Wider*legg 312; -natürliches 178; -natürlichkt 354; -rede 243; -ruf 74; 320; -rufverweigerung 309; -setzlichkt 38; 222; -sprechendes 285; -spruch (dissensio) 57; 63; 87; 89; 101; 121; 227; 283; -sprüche 57; 91; 312; 339; 342; 346; 360; -spruchsgesetz 284; -spruchslosigkt 177; 199; -spruchsmeister 321; -spruchsvolles 344; -stand 118; 124; 244; 314; -standslosigkt 245; -standsüberwindg 326; -strahlen 84; -streben 102; 245; -strebendes 56; -strebenskraft 97; -strebenslosigkt 250; -streit 134; 157; 284; -streitendes 117; -vernünftiges 87-; 178; -willen 191; 340; -willigkt 61; 75.
Wie 197; 353; beschaffen 197.
*Wieder*annehmen 275; -ansichziehen 204; -aufleben 338; -aufnahme 29; 38; 45; -begnadg 62; -belebg 326; -bringg 7; 55; 245; -bringgslehre 56; -eingreifen 383; -einsetzg 329; -entzündg 236; -erlangg 62; 105; -erneuerungstendenz 271; -erwerbg 140; -gabe 122; -geben 62; -geborenwerden (renasci) 329; 402 a; 426 a; *-geburt* 201; 326-; 329-; christl. 349; eigene 326; geist. 144; heidn. 349; inn. 334; menschl. 326; 337; stufenweie 410 b; zweite 334; d. Altertums 326; d. Erstorb. 330; d. Seele 367; dch Gnade 127; d. Menschht 332; Roms 322-; u. Renaissance 326.
*Wiedergeburts*begriff 326; -bestrebgen 327; -bild 326; 333; -fähigkt (renascibilitas) 329; -gedanke 327; 338; -lied 201; -möglichkt 332; -symbol. 334; -vorstellungen, antike 410 a.
*Wieder*gutmachg 306; -herstellg 65; 201; 314; 326; 328; 333; 358; 383; -hineinstreben 106; -holung 122; 163; 178; -kehr 384; -kunft, ewige 287; -teilhaftwerden 108; 275; -unterwerfg 328; -vereinigg 228; 330; 358; -zuführung 358.
Wien 347; 370.
Wieviel 197.
*Wilde*s, namlos 230; -heit 21.
Wilemow 314.
Wilhelm v. Auvergne *93; 182; 255; v. Auxerre 398 b; v. Champeaux 68-; v. Conches 50; *82; v. Mara 272; v. Moerbeke 93; 214; v. Woodford 311.
Wille (voluntas) 11-; 73; 76; 79; 84; 94-; 100; 108; 112;

Digitized by Google

119; 122; 126; 138; 151-; 158; 165-; 178; 181; 186; 197; 199-; 212; 215; 224-; 232; 246; 264; 321; absol. 106; abs. aktiv. 182; abs. freier 177; 353; aktlos. 161; allerliebst. 236; allgem. wirksam. 287; allmächt. 225; anerschaff. 163; beirrend. 158; bestimmt. 155; bös. 56; 63; 105; 137; 158-; böseseinkönn. 158; böse wähl. 159; dein, nicht mein 354; eigen. 321; 332; einer 308; freibleib. 152; freier (liberum arbitrium) 52-; 56; 60-; 72; 75; 77; 81; 96-; 103; 106; 118; 120-; 137; 141; 151; 156-; 161; 163-; 167-; 173; 179; 181; 205; 221; 226; 239; 240; 266-; 276-; 281; 283; 288; 319; 332; 353; 372; 381-; 403a-; 417a; freipersönl. 14; gemeins. 224; genötigt. 288; geoffenb. 318; gerad. 205; gerecht. 225; geschaff. 288; geschöpfl. 159; 166; 401a; gesetzlos. 288; 353; gesund. 205; gewissenswidr. 135; gnadengestärkt. 81; gottgemäß. 205; göttl. 53; 61; 64; 71-; 74; 78; 80; 84; 91; 105-; 110; 141; *154-; 160-; 166; *176-; 200; 212; 222; 224-; 236; 242-; 287-; 318; 321; 337; 343; 353; 390; 403a; 404b; 406b; gottzugekehrt. 239; guter 63; 81; 102; 104-; 137; 141; 197; 199; 240; 318; 385; höher. 155; indiffer. 173; intellig. geleitet. 267; kreatürl. 60-; 396a; liebend. 155; mangelh. 137; 60-; 72; 74; 105-; 117; 277; 280; 288; 321; 332; 335; 353; 381; mitwirk. 167; 171; natürl. (naturalis) 97; 385; nezessitiert. 288; nicht fehlschlag. (frustrabilis), notwend. 287; notwend. bewegt. 276; pass. 181; rationell. 381; recht. 171; recht erschaff. 63; relat. freier 353; relig. 267; schlecht. 135; 137; seligmach. 160; sittl. 73; 102; 139; überlegt(frei)er (deliberativa) 97-; *133-; 137; unabhäng. 155; unendl.(-vollk.) *154-; 160; unordentl. 63; unrecht wähl. 159; untät. 161; unüberwindl., unverhinderb. 287; unwiderstehl. 60; verkehrt. 138; vernunftwidr. 135; vollk. 243; wohlzutun 130; — Christi 166; d. Engel 396a; — Beweger (aller Bewegg) 151; 287; höchst. Gerechtigkt, Gesetz 288; Herr 154; Liebe 153; Naturgabe 95; pass. Potenz 277; um seiner selbst will. Seiendes 281; Wirkursache 164; — z. Guten 95; 221; — u. Eines 243; u. Empfindg 399b; u. Erkenntn. 254; u. Gewissen 157; u. Intellekt *151-; 182-; 399b; u. Kreatur 155-; u. Liebe 197; 254; u. Lust 165; u. sittl. Naturgesetz 157; u. Prädest. 321; u. Sünde 165; u. Synter. 157; u. Tugend(en) 159; 225; u. Wahl 119; u. Willen(sakt) 80; 286; u. Zufall 353; s. Glaube, Gott, Vernunft.

Willenlosigkt 91; 217.

*Willens*ablehng 102; -abwendg 154; -affekt 64; -akt s. Akt; -aktform 61; -aktionskreis, -aktivität 182; -aktnotwendigkt 151; -aktsetzg 151; -allmacht 118; -anlage, -anregung 98; -aufhebg 81; -auflehnung 157; -auftrag 119; -auslöschung 382; -ausruhen 105; -ausschaltung 159; -äußerung 155-; -bedingg 108; beeinträchtigg 165; -befehl 103; 179; -befehlsmacht 103; -befestigg 64; -befriedigg 120; -befruchtg 84; -begehren 138; -beistand 134; -bejahg 64; -bereitschaft 123; -beständigkt 100; -bestimmtht 72; 155; -bestimmg(serfüllg) 60; 81; 151; -betätigg 155; 182; 401a; -bewegendes 151; -beweger 153; -bewegtwerden 276; -bewegg 98; 100; 102; 117; 124; -bindg 44; 81; -defekt 165; -determination 73; 181; -determiniertheit 72; 118; -determinismus 173; -drang 155; -durchsetzg 180; -eigenschaften 158; -einfluß 154; -einheit 190; 243; -einigg 80; 190; -einklang 337; -endziel 151; -entflammg 107; -entscheid 72; 74; entscheidg 72; 103; 119; 177; 181; -entzündg 107; -erbietg 319; -erfüllg 53; -ergebensein 343; -ergebg 321; -form 105; -freibleiben 152; *-freiheit* (libertas arbitrii) 60; 73; 75; 92; 102-; 152; *154-; 158; 181; 183; 287; absol. 61; 180; bloße 77; erste 396a; göttl. *154-; 180; höchste 103; menschl. 117-; Strafe 76; u. Gnade 396a; u. Vorsehg 353; u. sittl. Wert 297.

*Willensfreiheits*aufhebung 153; -beweis 181; -hemmnisse 183.

*Willens*gebot 167; -gebrauch 161; -gegenstand 103; 106; -gehorsam 121; -gemeinschaft 224; -gesetz 139; 155; -gewicht 100; -gleichförmigkt 105-; -grund 105; -habitus 182; -herrschaft 60; 72; -herrschermacht 103; -hinneigg 401b; -hinordng 105; -indeterminiertheit 118; -irrsamkeit 157; -konfirmation 64; -konzentration 110; -kraft 61; -kräfte 106; -kundgebg 72; -lehre *150-; 181; *182-; -leitg 120; 183; -macht 60; 102; 118; 154; -mangel 279; -mängel 325; -mäßigkt 75; -materie 76; -minne 246; -mitwirkg 167; 171; -motiv 14; -motivation 73; -natur 117; -neigg 100; 103; 117; -nichtallmacht 118; -norm 63; -objekt 119; *133-; 152-; 155; 182; -objektvorstellg 154; -offenbarung 177-; -opfer 44; -passivität 181-; -primat 94; 152; 165; 182; -qual 56; -regel 137; -regg(en) 62-; 95; 164; 166; 222; 321; 405b; -reiter 335; -rektifikation 121; *123; -richtigeinstellg 121; -richtg 63; 123; -ruhen 162; -schwäche 61; -schweigen 162; -selbstbewegg, -selbstdetermination 182; -selbstentschlagg 165; -selbstunterwerfg 137; 155; -seligktstrieb 63; -sonderung 153; -sphäre 154; -stärke 61; -strafe 56; -tätigkeit(en) 60; 96; 100; 108; 110; 124-; *154-; -tugend(en) 128; 159; -überführung 401a; -umwandlg 165; -unfreiheit 90; -unterstützg 166; -unterweisg 81; -unterwerfg 78; -unwandelbarkeit 64; -veränderlichkt 56; -verantwortg 158; -verderbnis 405a; -vergottg 200; -verkehrtht, -verkehrung 56; -verleihung 63; -verleitg 119; -verleugng 321; 416a; -vermögen 60; 399b; -vollendg 178; 321; -wärme 100; -werke, -werkzeug 60; -widerstände 118; -wink 103; -wirken 123; 353; -wirksamkeit 56; -wirkgskräftiges 386; -ziel(e) 105; 119-; *133-; -zukehr 240; -zustimmg 75; 102; -zwang 102; -zweck(e) 76; 105; 108; 117; 120; *133-.

*Will*entlich 401a; -entliches 124; -igkt 165; 245; 312; *-kür* 63; 118; 141; 142; 151; *154-; göttl. 180; 193; 242-; d. Liebe

Willkürlichkeit 407b. [194.]

Digitized by Google

Wimpfeling 371; *375-.
Windesheim(er) *252-; 255.
Wipfel d. Seele 233.
Wirken (agere) 104; absol. 223; anfanglos. 241; freies 176; 223; 353; geheimnisvoll. 145; gesetzmäß. 353; gnadenfreies 106; göttl., Gottes 64; 90; 122; 139; 176; 213; 217; 224; 249; 403 b; gottfernes 381; gottmenschl. 223; heilsverdienstl. 180; höchst. 225; menschl. 233; menschl.-göttl. 224; myst. 145; 241; notwend. 176; unsichtb., verborg. 145; Christi 79; 147; d. Fortuna 381; d. hl. Geist. 333; d. Kirche 147; d. Natur 353; Selbstzweck 223; am Heil 76; aus d. Inn. 223; a. d. Sein 228; dch, in d. Liebe 316; 322; 330; in d. Sein 228; in überaus höher. Grade 403 b; ohne Warum 223; u. Nichtwirken 217; s. Gotteswirken.
Wirkendes (agens) 119; 122; 135-; 224; 403 b.
*Wirkens*grund 222-; -möglichkt, -pflicht 353; -regel 155; -seite 403 b.
Wirklich (actu) 122; -es 63; 194; -haben 232; *-keit* (actus) 63; 78; 94; 108; 242; 256; in W. (actu) 259.
*Wirklich*keiten 400a; -keitsidentität 194; -keitsphären 86; -werden 149.
*Wirksam*es 73; 318; -keit 51; 78; 98; 100; 144-; *147; 190; 240; 318; 324; 353; 397 b; -werden 383.
Wirkung(en) 51; 53; 64; 96; 99; 141; 147-; 176; 198; 262; 279; 283; 324; 353; 401 b; s. Gnadenwirkg, Ursache.
*Wirkungs*form 135-; -losigkt 56; 190; 217; -sphäre 154; -weise 87.
*Wirk*ursache (causa efficiens) 93; 135-; 151; 155; 164; -ursächliches, -ursächlichkt 155.
*Wirt*schaft 67; -schaftslehre 389.
Wirtshausbesuch 43.
*Wiß*bares 99; 121; -begier 191.
Wissen (scientia) 6-; 87; 99-; 135; 171; 185; aktuell. 98; äuß. 223; christl. 368; diskurs. 109; eigentl. 167; gewöhnl. 109; göttl., Gottes 87; 91; 141; 176; 242; habit. 98; höchst. 89; höher. 109; kontempl. 88-; menschl. 182; myst. 109; 241; voll. 137; d. Engel 175; d. Gottesgesetz. 293; d. Guten 124; seines Nichtwissens (ignorantiae suae) 255-; d. Prädest., d. Reprob. 142; üb. Gott 175; 182; d. Seligen 175; v. d. Dingexist. 285; v. d. wahr. Kirche 275; v. Nichtgegenwärt. 289; v. Reich Gottes 266; u. Handeln 373; u. Leben 362; s. Glaube(nswissen).
Wissende (sapientes) 289; 341.
*Wissens*abart 166-; -ablehng 387; -abschluß 167; -anfang 182; -anwendg 135; -begriff 171.
Wissenschaft (scientia, doctrina) 54; 123-; 128; 131; 166; 190; 241; 330; anmaß. 266; arab. 92-; aristot.-arab. 93; christl. 92-; 111; eingegoss. 199; göttl. 6; heil. (sacra d.) 166; innere (sc. interna) 289-; prakt. 167; 171; strenge 170; 284; theol. 8; theoret. 167; tranzzend., übernat. 199; vornehmste philos. 291; weltl. 284; d. Nichtwiss. (d. ignorantiae) 256-; Kardinaltugend 397 b; Philosophie 388; Torheit 266; u. Seele 291; u. Theol. 256; 290.
Wissenschaften 7; 9; geistl. 289; mechan. usw. 388; menschl. 290; moral., prakt. 7; 388; philos. 289; spekul., weltl. 388.
Wissenschaftliches 50; 184; 282.
*Wissenschafts*anordng 388; -aufstieg 289-; -begriff 59; -begründer 289; -betrieb 50; -dualismus 274; *277-; -einteilung 388; -erneuerung 337; -gabe 128; -hinaufläuterung 337; -lehre 397 b; -monismus 288; 291; -nichtabweisg, -nützlichkt 388; -prinzipien 108; -prunk 365; -quelle 169; -rangordng, -schädlichkt 388; -schule 190; -skepsis 284; -steigerung 337; -stufen 290; -suprematie 359; -system(atik) 7; 421 b; -unterordnung 284; -verjüngg 337; -verselbständigg 284; -wege, neue 372.
*Wissens*dünkel 65; -fortschritt 167; -funktion 252; -grad 10; -grunderwerbgen 182; -objekt 167; -prinzip 99; -selbständigkt 291; -stoff 50; -umfang 10; -versagen 175.
Wissenwollen 368.
Witelo 287.
Wittenberg 4; 378.
Witwenverein 48.
Witz 361; 367; -e (sales) 355; 362; -igung 53.
Wo 197; 353.
Wohl 106; 144; 270; 279-; 282; 354; 388; -abgestimmtes 385; -anständigkt 316; -fahrt(spflege) 143; 282; -gefallen (beneplacitum) 160; 288; -gefallendes 237; -gefallensfreiheit (libertas complaciti) 75-; -gefälligkt 62; -geordnetes 136; 385; -geruch 263; -leben 47; -ordng 201; -sein 234; -stand 26-; 313; -tat(en) 48; 125; 130; -täter 125; 199; 423 a; -täterverräter 203; -tätigkt 47-; -tun(swille) 130; verhalten 117; 126; -wollen 340; 414 b; -wollendes 363; -wollensfülle 84.
*Wohn*en, myst. 234; 320; *-ung* 45; himml. 224.
Wölfe 67; -in 201; 337.
Wolfram v. Eschenbach 9.
Wollen (voluntas) 60; 63; 72; 76; 81; 87; 106; 117-; 119; *133-; 151; 366; bös. 63; eigen. 191; freies 151; göttl. *154-; 160-; 165; menschl. 277-; myst. 58; natürl. 97; nicht immater. 281; persönl. 238; rechtes göttl. 155; wahlfreies 97; d. eig. Essenz 160; d. Bösen, d. Gut. 77; d. Liebe f. andere 156; d. Rechten 61; d. Schlecht. 138; d. Sünde dch Gott 161-; d. Zieles 404 a; um Gotteswillen 158; u. Kämpfen
Wollenmüssen 81. [250.]
*Wollens*abnormität 63; -akt 153; -bedingg 153-; -drang 155; -endziel 133-; -gegenstand 127; -inhalt, -normalität 63; -quelle 155; -rechtheit 60.
Wollensollen 60-.
Wollens(teil-, -total)ursache 153-; -vermögen 102; -wertes 119; -(zwischen)ziel, -zweck 133-.
*Wol*lust 201; 340-; 350; 366; -lustbuße 205; -lüstige 203; -lüstig-träge 341.
Womit 197.
Wonne 16; 108; 210; 226; 230; 234; 237; 241; -vollstes 84.
Worms 4; 370.
Wort (nomen, vox, sermo, Verbum) 67; 70; 89; 95; *174-; 396 b; eines 254; einiges 246; ewig. 184; 224; 232; 246; 322; fleischgeword. 324; göttl., Gottes 6; 9; 11; 53; 55-; 66; 108; 121; 219; 246; 264-; 297; 300; 310; 315; 317; 325; Christi 320; d. Lebens 300; d. Seele 246; d. Trost. 253; Gnadenmittel 19; Gott Sohn 246; 264; u. Schauen, u. Sein 210; s. Gotteswort, Tat.
*Wort*bedeutg 70; -brüchige 210.
Worte (nomina, voces, sermones)

Digitized by Google

69-; 227; himml. 389; Christi 253; d. Weissagg 312; Strafe 206; u. Werke 236.
*Wortes*bild 246; -empfang 265; -gleichnis, -leben 246; -verkürzg 322; -zeuger 224.
*Wort*geburt 232; -halten 382; -hauche (flatus vocis) 70; -kraft 337; -laut 70; -lautg 174; -verkündg 308.
Wovon 197.
Wucher 314; -er 42; 203.
Wunden Christi 234; 251; d. menschl. Natur 138.
Wunder 62; 90; 144; 168; 208; 334; -bares 167; 197; 216; -bares Wort 377; -glaube 12; 17; -nahrung 144; -sucht 17; -taten 167; -volles 85; -wirkgen 300; -zeichen 167.
Wunsch 331-. [385.]
*Wünsch*en 156; -enswertestes]
Würde 53; geistl. 298; höh. 50; klerik. 364; priesterl. 328; d. göttl. Ebenbild. 54; d. Mensch. 328; *331-.
*Würdig*es 160; -keit 92; 318; -keitsverdienst (meritum de condigno) 96; 106; 140; 164; 166; 180.
Würfel, übernat. 54; -spiel 43.
Wurm 207; nie sterb. 98.
Wurzel 147; 153; 291.
Wüste, stille 217; 223; 231.
Wyclif 288; *297-; 303; 310-; 313; 323; 387; -ie 309; -ismus 310; 313; 330; -iten 18;]
Wyle, N. v. 369. [*308-.]
Wynfrid (Bonifatius) 18.

Xenophon 292; 381.

York, Egbert v. 31.

Zabarella 355.
Zagen 191.
Zahl 107; 219; d. Ideen 176; d. Prädest. 55; 141; 396a.
*Zahl*en 9; -losigkt 175.
Zank 23.
Zanobi da Strada 364.
Zarathustra 331.
Zartheit 21; 363.
Zasius 376.
Zauber 237; -ei 33; -glaube 17; 22; -künste 309; -trank 351.
Zbignew v. Krakau 429b.
*Zehnz*ahl 129; -ten 311.
Zeichen (terminus) *174-; 300; 407b; -qualität 174.
Zeit (quando) 50; 81; 136; 244; apostol. 316; erfüllte 139; 166; nachapost. 316; rechte 158; versink. 337; d. Handlg. 135; d. Kontempl. 192; Nichtseiendes 413a; mit d. Z. (cum tempore), in d. Z. 219; d. Z. nach 50.
Zeitalter 193; 195; Gold. 93; 328; d. ew. Evang. 195.
*Zeit*auswahl 192; -berücksichtigg 361; -en 192; -erfüllung 135; 166; -form 219; -fülle 195; -geist 382; -genossen 360; -lauf 219; -leben 326; -liches 103; 143; 219; 222; 225; 252; -lichkt 224; -losigkt 215; 220; 225; -sittenbild 82; -umstände 382; -verhältnisse 389.
*Zell*brüder 308; 312; -iten 308.
Zeltallerheiligstes 85.
Zensur (censura) 29-; 38; c. latae sententiae 38.
Zensuren 33; cäsar. 299.
*Zentr*alismus 20; -um 53; 55; 145; 149; 189; 250.
*Zeremoni*algesetz 139; -alismus 26; -en 40; 300; 334; 348.
*Zer*fließen 222; -gliederung 237; -knirschung (compunctio, contritio) 15; 186; 190; 302; 324-; 340; 350; 378; -knirschungsstufe 204; -malmung 203.
Zerrbilder 355.
*Zer*reißen 315; -rissenheit 340; -rüttung 330; 383; -schmelzen 228; -splitterung (sgefahr) 227; 323; -störung 92; 300; 313; -streuung 55; 212; -teilung 315.
Zeugen[1], wissensch. 255.
*Zeug*en[2] 338; -er 224.
Zeugnis, myst. 87.
*Zeug*ung 113; 165; 171; 218; 224; 275; -ungsprinzipien 121.
Zeus 379. [264; 267.]
Ziehen, log. 57; Gottes 229;]
Ziel (finis, terminus) 113; 120; 205; 258; 322; erhaben. 338; erreichb. 127; eth. 104; 127; 141; 179; 221; ewig. 73; 143; ferneres 133-; gemeins. 335; gesellschaftl. 142; höchst. 119-; 129; 137; intelligibl. 120; letzt. 104; 106; 117; 120; 128-; 149; 170-; 192; 212; 354; myst. 79; 85; 232; 239; näher. 133-; natürl. 128; rechtes 84; relig. 177; 212; 264; relig.-eth. 176; 189; 226; 321; seel. 182; sekund. 128; sittl. 116-; 373; übernat. 127-; 143; 149; unfestes 186; unmittelb. 128; wahr. 354; d. Dinge 117; d. Erkenntn. 232; d. Glückseligkt 153; d. Kontempl. 91; 185; d. Kreatur 54; d. Wollens 133-; s. Gott, Mittel-, Willensziel.
*Ziel*determiniertheit 118; -e 105; -en 388; -erkenntnis 118-; -erlangg 139; -erreichg 119-; 129; 143; 171; 404a; -führung 136; -genuß 120; -hinordenbarkeit 106; -hinordng 104; 106; 113; 117; 143; -kenntnis 136; -setzendes, erst. 170; -setzg 171; 332; -strebigkt, -unkenntnis 136; -wege 119.
*Zier*de d. geistl. Hochz. 237-; 241; -en, myst. 240.
Zimara 281.
Zingel, G. 371.
Zins, kirchl. 19.
Zipperlein 361.
Zirkel, fehlerh. (circulus vitios.) 168; -beweise 311.
*Zivil*ehe, -recht 41.
Zölibat 14; 43; 301; 422a.
Zönobiten 44; 46-.
Zoologie 7.
Zorn (ira) 7; 125; 130; 197; 338; heilig. 12; Gottes 77-; 191.
*Zorn*mut 49; 206; -mütige 203; -mütigkt (vis irascibilis) 116; 118; 124-; -sühne 205; -zügelung 130.
Zotigkeit 346; 357.
Zu Glaubendes 168; 175; 196; 267; 273; Hoffendes 177; Machendes (factibile) 124; Meidendes (vitandum) 114-; Tuendes (agibile, faciendum) 114-; 404a; Wissendes 175.
Zubodengestrecktsehen 385.
Zucht (disciplina) 15; 25-; 39; 46; 195; 383.
*Züchtig*keit 25; -ung 33.
*Zucht*losigkt 25; 210; -mittel 14.
Zudeckung 366.
*Zu*fall (casus, fortuna) 352; *353; 381; -fällig (accidens) 279; -fälliges 176-; 193; -fälligkt 176; -flucht 234; 389; -friedenheit 191; 366; -friedensein 341.
Zug d. Liebe 160; z. Guten 53; z. Materie 275.
Zugänglichkeit 132.
Züge, letzte 338.
Zugeben, log. 289.
*Zugehör*en 242; 306; -igkeit, äußerl. 371.
*Zügel*osigkeit 21; 328; 383; -ung 130; 252.
*Zu*gewandtheit 236; -gleich (simul) 218-; -grundegehen 316; 330; 420b; -gutekommen 304; -hörer 314; 361; -kehr 240; -kömmliches 124; -*kunft* 218-; 384; 389; 399b; göttl. 256.
Zukünftiges 177; 193.
*Zukunfts*erwartg 338; -gedanken 195; -schauung 202; -verkündigg 193; -wille 338.
*Zu*kurzkommen 300; -lassg 126;

Digitized by Google

141; *161-; 204; 301; 404a; -messg 187.
Zumgutenwenden 413b.
Zunahme d. Liebe 226.
Zunder d. Sünde (fomes peccati) 98; *138-.
*Zu*nehmen 239; -neigg 124; 312; 368.
Zünfte 18; 26-; 48.
Zunftgenossen 26.
*Zung*e, lose 360; -enbeherrschg 397b.
*Zu*nichtewerden 232; -packen 382; -rechng 193-; -rechtweisung(en) 38; 301.
Zurruhekommen 130.
*Zurück*behaltg 352; -bildg (reformare) 309; -drängg 126; 250; -führung 285; 381; 383; -gehen 257; -gezogenheit 42; 251; 386; -gezogensein 85; -haltg 84; 130; -kehren 127; 240; 337; -streben 330; -treten 87; -versetzg 328; -weisg 131; 310; -ziehung 212; 306.
Zurverantwortgziehen 353.
*Zusammen*bringen 320; *-fall* 252; 258; 261; d. Gegensätze (coincidentia oppositorum) 257; 261.
*Zusammen*fassg 120; 177; 237; 357; -fassgskraft 399b; -gehörigkeit(sbewußtsein) 206; -hang 143; 169; 305; -hängen 322; -leben 48; 99; -schließen 315; -setzg (compositio) 94; 152; 256; -treffen 87; -wirken 123; 201; 301; 353; 381; 385; 396a.
*Zu*sätze 312; -schlagen 315; -sehen 303; -setzen 312; -sichziehen 264; 267; -stand 69-; 86; 120; 239; 300; 303; 403b; -stände (status) 112; 195; 253; 314; 387; 396b; -stimmen 119; 408a; -stimmg (assensus, consensus) 72; 74-; 98; 102; 122; 126; 167-; 179; 301; -teilung 306-; -teilwerden 132; 318; -träglichkt 333; -tun 122; 180; -versicht 211; -viel 162; 192; -wendg 113; 154; 226; 240; -wenig 192; -widersein 301.
Zwang 48; 60-; 72; 75; 102; 117-; 151; 183; 286; äuß. 72; erzieh. 206; inn. 250; d. Tugendübg. 194. [362.]
*Zwang*freiheit 151; -losigkt 182;
*Zwangs*buße 30; 33; -mäßigkt 75; -notwendigkt (necessitas coactionis) 117; 280; -obrigkt 206.
*Zwang*unabhängigkt 151; -unnötigkt 316.
Zweck (finis) 60; 104; 118-; 140; 151; 400a; bös. 104; einheitl. 282; eth. 131; fernerer 133-; gemeins. 282; gotteslästerl. 406a; gottgewollt. 76; guter 103-; 134-; 162; höchst. 60; 167; letzt. 51; 171; nächst. 104; näher. 133-; sittl. 115; weltl. 48; d. Aktes 133-; d. Handlg 158; d. Liebe 127; d. Menschheit 143; d. Menschwerdg Christi 228; d. Wollens 133-; u. Mittel 105; 118; 140; 151; 171; u. Objekt 158; s. Willenszweck.
*Zweck*auffassg 118; -beziehg 118; -beziehgslosigkt 104; -bezogenheit 158; -determiniertht 118; -dienliches 118-; 162; -e, -einheit 104; -erkenntnis 167; 401a; -erreichg 105; 118; -haftes 222-; -kenntnis 118; -mäßiges 118-; -notwendigkt (necessitas finis) 117; -seite 403b; -unterordng 105; -ursache (causa finalis) 93; 120; 136; 151; 258; -vereinbarkeit 104; -verfehlung 76; 118; -vollkommenheit 403b; -widriges 104.
Zweideutigkeiten 363.
Zweifel 22; 34-; 178; 273; 283; 331; 385; -haftes 216; -haftmachen 122.
Zweifelnde 423b.
*Zweifels*abfall 267; -behebg 289; -fall 277; -hartnäckigkt 178.
*Zwei*heit 84; -kampf 23; 30.
*Zwie*gespräch, myst. 58; -spalt 343; 382; -spältigkt 21; -tracht 384; -trachtstifter 203.
Zwingli(anisches) 5.
*Zwischen*ziel 119; *133; -zustand 326.
Zwolle 321; 375.
Zynismus, faunischer 362.

Digitized by Google